

Г. В. ПЛЕХАНОВ

ОСНОВНЫЕ

ВОПРОСЫ МАРКСИЗМА



„СОВЕТСКАЯ ДЕРЕВНЯ“

Г. В. ПЛЕХАНОВ.

ЕГ70

07318

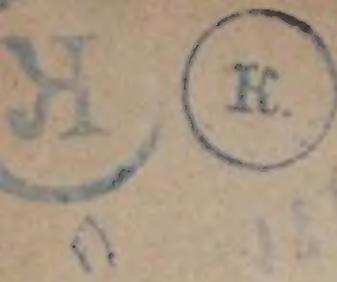
ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ МАРКСИЗМА.

— С ПРЕДИСЛОВИЕМ —
Л. АКСЕЛЬРОД-ОРТОДОКС.

_____ 2-е изд.



Кооперативное Издательство
„СОВЕТСКАЯ ДЕРЕВНЯ“
— Курск—1925. —



ИНВЕНТАРИЗАЦИЯ
2008

ЕГ70
----- р
07318
212084.
~~866~~
~~38~~

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Самой целесообразной темой предисловия к произведению Г. В. Плеханова может быть рассмотрение и разъяснение вопроса, который, вследствие тех или иных причин, не получил подробного развития в самом произведении основателя русского марксизма. Такой темой из „Основных вопросов марксизма“ является вопрос об отношении системы Спинозы к материализму.

В „Основных вопросах марксизма“ Плеханов определяет материализм — в смысле его исторической преемственности, как разновидность спинозизма. Это определение взаимоотношения системы Спинозы и материализма сопровождается, однако, вескими и значительными оговорками. Эти оговорки, при вдумчивом и внимательном к ним отношении, ясно указывают на то, что с точки зрения Плеханова все мировоззрение Спинозы во всем его целом не представляется возможным считать последовательно выдержанным, т. е. свободным от противоречий материализмом.

Между тем автору этих строк приходилось не раз и не два читать и слышать от работающих, так или иначе, в области философского материализма марксистов категорическое, безоговорочное утверждение, что система Спинозы представляет подлинный и последовательный материализм¹⁾. В подтверждение этого ошибочного взгляда делалась обычно ссылка на вышеуказанную формулировку Плеханова, причем совершенно упускались из виду упомянутые существенные оговорки.

¹⁾ Я имею в виду, главным образом, слушателей моих семинарии и рукописи, посвященные вопросу об отношении Спинозы к материализму, которые мне пришлось читать.

Такого рода неясности и недоразумения должны быть, по возможности, устранены, ибо верной оценкой предшественников диалектического материализма определяется в значительной степени правильность понимания этого последнего. Кроме того, мне кажется, что если мы всех великих философов метафизиков превратим в диалектических материалистов, то вполне возможно, что они отплатят нам той же монетой. Считаю поэтому насущной необходимостью остановиться на этом вопросе, т. е. на вопросе об отношении спинозизма к материализму и, по возможности, рассмотреть те основные его моменты, которые могут рассеять указанное недоразумение.

Прежде всего, необходимо привести целиком то место из „Основных вопросов марксизма“, в котором речь идет об отношении Фейербаха к философии Спинозы. Это место гласит: „В 1843 г. он (т. е. Фейербах. Л. А.) в своих „Grundsätze“ очень тонко заметил, что пантеизм есть теологический материализм, отрицание теологии, остающееся на теологической точке зрения. В этом смешении материализма с теологией заключалась непоследовательность Спинозы, не помешавшая ему, однако, найти „правильное, по крайней мере для своего времени, выражение для материалистических понятий новейшей эпохи“. Поэтому Фейербах называет Спинозу „Моисеем новейших свободных мыслителей и материалистов“. (Werke II, s. 291). В 1847 г. Фейербах спрашивает: „Чем же оказывается при внимательном рассмотрении то, что Спиноза логически или метафизически называет субстанцией, а теологически — богом?“ И на этот вопрос он категорически отвечает: „Не чем иным, как природой“. Главный недостаток спинозизма он видит в том, что „антитеологическая сущность природы принимает у него вид отвлеченного, метафизического существа“. Спиноза устранил дуализм бога и природы, так как объявил действия природы действиями бога. Но именно потому, что действия природы являются в его глазах действиями бога, бог остается у него каким-то отдельным

от природы существом, лежащим в его основе. Бог представляется субъектом, природа—предикатом. Философия, окончательно освободившаяся от богословских преданий, должна устранить этот важный недостаток правильной по своему существу философии Спинозы. „Долой это противоречие!—воскликает Фейербах. *Ne Deus sive Natura, no aut Deus, aut Natura* есть природа истины (Werke II, s. 350)“.

Отношение Фейербаха к системе Спинозы определяется здесь, в общем, с ясностью, не оставляющей сомнения, и с тем вместе очевидно также отношение Плеханова к этому вопросу, так как Плеханов выражает полное согласие с оценкой, данной системе Спинозы знаменитым немецким материалистом, сам подчеркивая непоследовательность гениального автора „Этики“.

Остановимся на этой оценке.

Фейербах, как мы видели, признает в системе Спинозы важное и серьезное противоречие. Корень этого противоречия лежит в теологизировании природы. „Антитеологическая сущность природы принимает у него (у Спинозы. Л. А.) вид отвлеченного метафизического существа“. Фейербах преодолевает это противоречие очень просто тем, что отбрасывает эту метафизическую сущность, делая основой своей философии действительность природы без всяких теологических покровов. Что же собственно оказалось для Фейербаха неприемлемым в системе Спинозы? Неужели только слово бог? Совершенно очевидно из приведенных же слов Фейербаха, что, по его убеждению, слово „бог“ имеет в системе Спинозы какое-то соответствующее определенное содержание. Ибо, как говорит Г. В. Плеханов, излагая и поясняя мысль Фейербаха, именно потому, что Спиноза „объявил действия природы действиями бога, бог остается у него каким-то отдельным от природы существом, лежащим в ее основе“. Ясно, следовательно, что, согласно Фейербаху, а также по мнению Г. В. Плеханова, бог у Спинозы есть не только заимствованное из теологии слово, но имеет какое-то соответ-

ствующее содержание. Это содержание необходимо найти для того, чтобы определить отношение системы Спинозы к материализму.

В замечательной 7-ой главе „Теологико-политического трактата“ Спиноза, определяя историко-филологический метод исследования библии, замечает: „К тому же следует принять во внимание то обстоятельство, что чьи-нибудь слова возможно тем легче истолковать, чем точнее мы знаем житье и бытие их автора“¹⁾. Спиноза имеет здесь в виду автора библии, т. е. еврейский народ, изучение и знание жизни которого может дать ключ к истолкованию смысла библии и, в частности, к истолкованию некоторых слов, имеющих весьма важное значение для понимания Ветхого Завета.

Это правило, ставшее частью исторического материализма, должно быть применено в деле выяснения термина „бог“ в системе Спинозы. Ставя это требование, я должна сделать тут же следующую оговорку, а именно, что в этом кратком предисловии нет, конечно, возможности проследить этот вопрос со всей обстоятельностью.

Моя задача — наметить путь.

Жизнь и духовное развитие Спинозы резко отличается от жизни и духовного развития мыслителей христианских народов. Мыслители, вышедшие из христианской среды, не переживали таких внутренних потрясающих драм, какие переживались мыслящими людьми, вышедшими из ортодоксального еврейства старого времени.

Христианские народы обладают собственной территорией, собственной государственностью, собственной национальной культурой. Вследствие этого религия, несмотря ни на что, должна была делать и

¹⁾ В. de Spinoza. Opera, ed. Bruder, v. III, p. 108.

Выражение „житье и бытие“ взято мною из немецкого перевода Штерна (wieer leibte und lebte), оно не вполне точно передает слова латинского оригинала „genium et ingenium“, зато вполне соответствует общему смыслу контекста. У Спинозы непосредственно перед приведенной фразой говорится о необходимости для понимания литературного произведения изучать „Vitam, mores ac studia auctoris“, т. е. жизнь, нравы и занятия автора.

делала уступки противоположным ей научным стремлениям. Как бы сильны ни были религиозные традиции, воспитание, религиозное чувство в христианском мире,—эти элементы все же смягчались и растворялись в общей культуре: науке, искусстве, политике и т. д. Поэтому у христианских мыслителей более или менее мирно уживались религиозные традиции с противоречащими этим традициям научными стремлениями данной эпохи. Этот психологический компромисс был в то же время отражением компромисса, который подсказывался требованием господствующих в экономической жизни прогрессивных классов,—сохранить религиозные верования, с одной стороны, и содействовать движению научной мысли—с другой. Конечно, великие философы христианского вероисповедания, основоположники и двигатели научной, критической мысли, нередко подвергались, как это хорошо известно, жестоким преследованиям. „Святая“ инквизиция, например, в своей трогательной заботливости о спасении душ христиан, энергично душила мысль и ее творцов. Но внешние гонения, какой жестокостью они бы ни отличались, не способны в сильных натурах вызывать внутренние трагические конфликты, т. е. конфликты в области мировоззрения.

Иначе обстоит дело с новаторами, вышедшими из еврейской среды.

Еврейский народ лишен в продолжение тысячелетий собственной территории, собственной государственности и, вследствие этого, собственной национальной культуры, культуры в обширном смысле этого слова. Являясь „чужим“ конкурентом на социально-экономическом поприще у чужих народов, он подвергался гонениям и изоляции, под влиянием которых он сам себя изолировал, противопоставляя себя, свой быт, свое духовное наследие культуре своих гонителей. Поставленный всеми народами в положение отщепенской секты, еврейский народ, в высокой степени культурный в смысле духовных запросов, культивировал и свято охранял остатки

своего умственного и нравственного развития, своего исторического прошлого. Таким историческим остатком являлась религия. Еврейская религия сама по себе, по своим догматам, пожалуй, наиболее реалистичная из всех религиозных учений, способная к компромиссам с требованиями действительности, все более и более застывала и костенела вследствие изоляции еврейского народа. Религиозное мировоззрение оставалось фактически единственным национальным элементом, объединявшим национальное духовное сознание, т. е. единственной формой национальной идеологии¹⁾. И так как наука, искусство, политика, литература являются благами христианского мира, т. е. мира, враждебного еврейству, то ортодоксальное еврейство воспитало в себе религиозную ненависть ко всем культурным ценностям. Культурные ценности мирского характера были провозглашены запретным плодом, лишь способным отвлекать и мешать истинному служению богу. Служение же богу оказалось единственной и главной целью земного существования.

В недрах этой идеологии получил свое первое духовное воспитание Спиноза. Его готовили в раввины, и совершенно очевидно, что на гениального юношу возлагались огромные надежды. Религиозным чувством обвеяны все произведения Спинозы, несмотря на строго рационалистический и геометрический метод аргументации. Видно, что культ Иеговы, в котором воспитался Спиноза, прочно овладел трогательно поэтической душой великого мыслителя. Центральная мысль Иудаизма, что цель жизни и высшее благо есть служение и любовь к богу, не оставила философа-атеиста. Она, эта мысль, в другой форме и по существу с другим содержанием стала завершающим аккордом его строго рационалистической системы, вылившись в виде *Amoris dei intellectualis*²⁾.

¹⁾ Чрезвычайно интересно по этому поводу замечание Спинозы „Еврейский народ, говорит мыслитель, потерял всю орнаментику и все украшения (что не удивительно после того, как он перетерпел столько поражений и преследований); у него сохранились только — немногие отрывки языка и литературы“. (Орега. v. III, p. 113).

²⁾ Интеллектуальной любви к богу.

Несмотря на свою мягкую, поэтическую натуру, Спиноза, как метко выразился о нем Фейербах, — „характер“. Он строгий, беспощадный, в то же время олимпийски спокойный аналитик, не останавливающийся на полдороге в деле критики заблуждений и искания истины.

Благодаря сложившимся сравнительно благоприятным социально-политическим условиям Голландии эпохи Возрождения, Спиноза сталкивается с возникающими широкими научными задачами этой великой исторической полосы в развитии человечества. Прежнее религиозное мировоззрение подвергается, под влиянием этого фактора, не нигилистическому отрицанию, а положительной плодотворной критике. „Теологико-политический трактат“ есть в одно и то же время и личная интимная исповедь великого человека, и научная историческая критика Библии. Эта научная историческая критика священного писания приводит к тому важному, в истории впервые высказанному выводу, что религия есть историческая категория, обусловленная, главным образом, историко-социальными причинами¹⁾. Центральным и основным содержанием религии является, без сомнения, высшая сверхъестественная целесообразность. Бог есть целеполагатель, сотво-

¹⁾ Поистине замечательно то, например, объяснение, которое дается философом нравственному велению Христа, гласящему: „Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую“—(Матф. 5, 39). Этот центральный пункт христианской непротивленческой этики был вызван, по мнению Спинозы, общим социально-политическим положением народа, к которому это веление было обращено.

Для того, чтобы понять истинный смысл этого нравственного правила, мы должны, пишет Спиноза, обратить внимание на то, кто это говорил, к кому это было обращено и в какое время это было сказано. Это сказал Христос не в качестве законодателя, издающего закон, но как учитель, который проповедывал, так как он хотел исправлять не столько внешние действия людей, сколько их души; эти слова были обращены к угнетенным людям, которые жили в развращенном государстве (*In republica corrupta*), в котором справедливость была совершенно попорана и гибель которого он предвидел в близком будущем. Совершенно то же самое, что Христос здесь учит, предвидя скорую гибель государства, учил также Иеремия во время первого разрушения Иерусалима, т. е. при аналогичных исторических условиях“ (Орега, v. III, p. 110)

Необходимо тут же заметить, что сам Спиноза отвергает точку зрения непротивления злу. Наоборот, заявляет философ, гражданин обязан оказывать злу сопротивление во имя общественной справедливости, а также для того, чтобы препятствовать развитию зла (там же).

ривший мироздание по определенному и предначертанному плану. Вселенная управляется божеством на подобие того, как мельница управляется мельником (образ Новалиса). Критика религии ведет Спинозу шаг за шагом к систематическому отрицанию и полному разоблачению этой теологической мифологии. Бог теологов есть не более как совокупность человеческих свойств, каждое из которых возводится на степень абсолюта. Все то, что теологи приписывают богу, составляет свойство природы и, в частности, человека и человечества. Эта антропоморфическая точка зрения должна быть отброшена, как не выдерживающая серьезной объективной критики. Бог, как творец и целепологагатель, есть сплошное и возмутительное противоречие и, следовательно, нет никакого бога вне вселенной.

Формулируя вывод из системы Спинозы, Фейербах говорит: „Если мы примем то положение, что вне бога нет ни вещей, ни мира, то тем самым для нас нет уже и никакого бога вне мира“¹⁾. В этой правильной формулировке Фейербаха необходимо подчеркнуть тот момент, что вещи и мир у Спинозы все-таки находятся в боге. Этот оборот мысли у Спинозы опять-таки отмечен Фейербахом и не вскользь, а является общим взглядом немецкого материалиста на пантеизм Спинозы. Приведем для ясности еще и следующее место, касающееся того же вопроса из Фейербаха. Оно гласит: „Пантеизм— это теологический атеизм, теологический материализм, отрицание теологии, но на почве самой теологии, ибо он превращает материю, отрицание бога в предикат или атрибут божественной сущности, но превращая материю в атрибут бога, он тем самым об'являет ее божественной сущностью“²⁾. Эта характеристика пантеизма Спинозы (речь здесь идет о системе Спинозы. *Л. А.*), несомненно, очень тонкая, очень глубокая, а главное—вполне соответствующая

¹⁾ Л. Фейербах. Сочинения. Госизд. 1923, I, стр. 92, русский перевод С. Бессонова.

²⁾ Там же, стр. 93.

действительности. Определяя материю, как атрибут бога, Спиноза тем самым придает ей божественный характер. Это ясно, как солнечный день. Тем не менее нельзя остановиться на этом выводе, а следует, исходя из этого вывода, идя тем же путем анализа, открыть сущность божественного характера природы в системе нашего мыслителя. Тем самым мы снова возвращаемся к вышеставленному вопросу: что такое „бог“ или же тождественная богу субстанция?

Мы знаем, что критика религии привела философа к полному и решительному отрицанию сверхъестественной целесообразности и разоблачению целеполагателя, т. е. к безусловному отрицанию бога творца, стоящего вне вселенной. Встает дальнейший вопрос, что поставил Спиноза на место отвергнутых им теологических предпосылок?

В связи с критикой принципа сверхъестественной целесообразности и в полной зависимости от результатов этой критики развивается и обосновывается в системе философа принцип механической (механическое в смысле противоположности телеологическому) закономерности. Сама вселенная должна рассматриваться, как *causa Sui*, как причина самой себя, как абсолютная необходимость, как самостоятельное, т. е. единственное и, следовательно, ни от чего независимое и никем не сотворенное существо. В сфере явлений, рассматриваемых с точки зрения всеобщей мировой связи, нет целей; везде и во всем господствует строгая и неумолимая закономерность. Не существует, например, цели в том, что кратчайшее расстояние между двумя точками есть прямая, или что сумма углов треугольника равна двум прямым. Но и то, и другое составляет непреложную необходимость. Каждое отдельно взятое явление в мировом порядке может существовать или не существовать, но если оно существует, то оно необходимым образом представляет собою следствие и в то же время причину. Ряды же отдельных явлений продолжаются до бесконечности, так как то, что составляет причину в

одном отношении, является следствием в другом и наоборот. Следовательно, под углом зрения мирового целого, каждое явление и каждый ряд явлений обусловлены общей мировой непреложной закономерностью. То, что человек и человечество называют целью, есть идея желаемой ценности (будь то из области материальной или духовной культуры), к достижению которой стремится отдельная личность или общество. Как в индивидуальной, так и в общественно-исторической жизни существует, действует, сохраняя свое полное значение, целесообразность. Но при ближайшем рассмотрении все цели, каким характером и каким содержанием они бы ни отличались, вызваны и строжайшим образом обусловлены законом механической причинности, а потому сама целесообразность есть не что иное, как разновидность механической причинности. Очевидно таким образом, что закон абсолютной необходимости, или, что одно и то же, закономерность, проникающая собою все явления, есть в системе Спинозы высший верховный абсолютный закон, управляющий всей вселенной. Вот этот верховный абсолютный закон и есть „субстанция“ или, что одно и то же, „бог“¹⁾. Что это именно так, можно подтвердить, как отдельными местами из „Этики“, так и всем построением системы. Но в предисловии, по необходимости кратко, я лишена возможности вдаваться во все подробности аргументации (детальное рассмотрение этого вопроса может быть предметом книги).

¹⁾ В истории философии распространено убеждение, что система Спинозы и ее исходный пункт—учение о субстанции—явились критическим продолжением философии Декарта. Это убеждение не соответствует истинной действительности. В этом вопросе я вполне разделяю взгляд Гефдинга, который пишет: „Картезианцем он (Спиноза. Л. А.) никогда не был, хотя произведения Декарта (на ряду с еврейской теологией и схоластическими произведениями и. может быть, также с произведениями Бруна) оказали на него сильное влияние. Он читал также и воспользовался некоторыми мыслями Бекона и Гобса.“

Учебник „Истории новой философии“. Государственное изд., стр. 64.

Там же, на стр. 65, Гефдинг определяет субстанцию Спинозы, как „начало закономерности всего сущего“. Это верное по существу определение обосновывается при помощи не совсем ясной аргументации, способной набросить тень на объективный характер закономерности в системе Спинозы.

Тем не менее одно место из „Этики“, имеющее непосредственное отношение к сделанному выводу, считаю своим долгом привести. В схолии (толковании) к знаменитой 7-ой теореме второй части „Этики“ мы читаем: „Субстанция мыслящая и субстанция протяженная¹⁾ составляет одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом—под другим. Точно также модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами... Так, например, круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также в боге, есть одна и та же вещь, выраженная двумя атрибутами. Так что, будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин, т. е., что те же самые вещи следуют друг за другом. И если я сказал, что бог составляет, напр. причину идеи круга, только постольку он есть вещь мыслящая, а причину круга только поскольку он есть вещь протяженная, то это только потому, что формальное бытие идеи круга может быть понято лишь через другой модус мышления, как через свою ближайшую причину, этот в свою очередь через третий и так до бесконечности; так что, если вещи рассматриваются как модусы мышления, то и порядок всей природы или связь причин мы должны выразить лишь посредством атрибута мышления; если же они рассматриваются как модусы протяжения, то и порядок всей природы должно выразить лишь посредством атрибута протяжения. То же самое относится и к другим атрибутам. Так что в действительности бог составляет причину всех вещей, как они существуют в себе, в силу того, что он состоит из бесконечно многих атрибутов“²⁾. Мы видим, таким

¹⁾ „Субстанция“ употребляется здесь вместо термина „атрибут“.

²⁾ „Этика“ Спинозы, русск. перевод Иванцова, 2-е изд., стр. 71—72 (Курсив мой. Л. А.)

образом, что два известных нам атрибута—протяжение и мышление, так же, как и предполагаемые Спинозой неизвестные атрибуты, выражают собою одну и ту же связь и один и тот же порядок. Общим же их началом является, таким образом, закономерность.

Проникнутый до глубины своего существа религиозным чувством, Спиноза окрашивает им, этим религиозным чувством, высший верховный закон мирового порядка. Полемизируя открыто и скрыто с теологами и теологией, философ противопоставляет религиозному антропоморфическому узкому, ограниченному мировоззрению свое мировоззрение, насквозь проникнутое благоговейным преклонением перед бесконечной силой и бесконечным могуществом мирового порядка. Бог теологии—это не более как совокупность противоположных, друг друга исключаящих, человеческих свойств. Это—противоречивое и нелепейшее существо, которое, если бы существовало, в действительности не должно было внушить ни одному строго мыслящему человеку ни малейшего уважения. Напротив, истинно религиозное чувство и действительно благоговейное преклонение вызывает мировая связь, безусловная необходимость, неумолимый порядок, властвующий над всем и во всем, проникающий собою всю вселенную, все мировые явления без всякого исключения. Тут сила, тут величие, тут бесконечное могущество, и это—истинный бог Спинозы.

Что же, значит, в душе и в системе Спинозы существует бог? Нет, от бога теологии нет в учении Спинозы ни следа. Это фантастическое создание разрушено мыслителем в самом основании. Спиноза был глубоко убежденным атеистом. Но, с другой стороны, благодаря глубоко вкоренившейся психической настроенности благоговейно поклоняться богу творцу, он перенес это религиозное чувство ¹⁾ преклонения на мировой порядок, и, вследствие этого

¹⁾ Плеханов совершенно верно определяет религию „как более или менее стройную систему представлений, настроений и действий“. („От обороны к нападению“—подчеркнуто Плехановым). Религиозное чувство является, таким образом, одним из основных элементов религии.

преклонения перед мировым порядком, он изолирует и отвлекает порядок, т. е. закономерность вселенной от самой вселенной. Прав поэтому Фейербах, говоря, что у Спинозы мы имеем „отрицание теологии, но на почве самой теологии“.

Оставшаяся в наследство от религиозного прошлого „теологическая“ почва в форме религиозного чувства привела к отрыву закономерности в природе от самой природы, оказав тем самым серьезное и существенное влияние на главные исходные предпосылки системы. Этот отрыв, вылившийся в гипостизирование закономерности, в „субстанцию или бога“, разлучил атрибуты материи и мышления, лишив их внутренней, причинной, живой связи. Поэтому в онтологическом смысле учение Спинозы являет собою неподвижный и безвыходный параллелизм.

Но, несмотря на неподвижный характер этих предпосылок и вопреки им, несравненно большее влияние на весь ход мысли философа оказал полный и решительный разрыв с теологией, с творцом—богом и сверх'опытной целесообразностью. Благодаря последовательному отрицанию сверх'опытной целесообразности и не менее последовательному признанию и обоснованию механической закономерности, система Спинозы насквозь проникнута доподлинным материализмом. Строго материалистическим является в ней психология, строго материалистическим характером отличается также все обоснование теории происхождения нравственности, к которой большинство идеалистических мыслителей относятся высокомерно, называя ее презрительно „физикой нравов“.

Упомянутая выше знаменитая 7-ая теорема второй части „Этики“: „Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей“, развертывается в этой важнейшей частики „Этики“ в чисто материалистическом значении. Параллелизм, утверждаемый этой теоремой, постоянно испаряется по мере того, как развертывается необходимая зависимость души от тела. Тело оказывается на первом месте, душа—на

втором, при чем душа целиком обуславливается телом. Так, 13-ая теорема гласит: „Объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело, иными словами, и известный модус протяжения, существующий в действительности (актуально) и ничего более“. А далее в схолии к этой теореме утверждается с полной решительностью и полной определенностью, что „никто не будет в состоянии адекватно и отчетливо понять единство души и тела, если наперед не приобретет адекватного познания о нашем теле“. Совершенно не трудно видеть, что философ, по существу, оставляет точку зрения параллелизма и становится недвусмысленно на материалистическую почву. Ибо единство души и тела познается отчетливо лишь при условии, если предварительно, или, как выражается Спиноза, „наперед“, „адекватно“ познано тело. Почему, спрашивается, должно быть познано тело „наперед“? Ведь с точки зрения параллелизма может быть познано единство души и тела лишь при условии одновременной данности процессов души и тела (я здесь оставляю в стороне вопрос о том, возможно ли вообще одновременное познание связи и порядка в двух атрибутах, т. е. возможен ли параллелизм, как таковой. На мой взгляд, параллелизм вообще не выдерживает научной критики; но это между прочим). Вполне очевидно, что только что отмеченное требование Спинозы предварительного познания тела имеет в данной связи вполне материалистический характер, так как познание указанного единства ставится в зависимость от предварительного адекватного познания тела. Процесс познания происходит, таким образом, во-первых, не одновременно, во-вторых, первичным оказывается познание тела. А вот и другое яркое место того же материалистического значения: „Чем какое-либо тело способнее других к большему числу одновременных действий и страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего числа вещей; и чем более действия какого-либо тела зависят только от него самого и чем менее другие

тела принимают участие в его действиях, тем способнее душа его к отчетливому пониманию" ¹⁾). Эти строки, думается мне, не нуждаются ни в каких пояснениях. Материалистическое содержание их налицо. Прибавлю только и подчеркну еще раз, что приведенные выдержки отнюдь не носят случайный характер и что во всех частях „Этики“, где речь идет о теории познания психологии и теории происхождения нравственности, т. е. в главных ее частях, четко выступает материалистический принцип, как господствующий. А поэтому опять был прав Фейербах, когда, определив философию Спинозы, как „теологический материализм“, воскликнул: „Долой это противоречие! *Ne Deus sive Natura* ²⁾), но *aut Deus, aut Natura* ³⁾), есть природа истины“.

21284
 Далее, за столетие до Фейербаха, гениальный родоначальник материализма 18 века, Ламеттри, выразил свое отношение к Спинозе кратко, но весьма отчетливо. Отношение это чрезвычайно почтительное, но в то же время вполне критическое. Ламеттри прежде всего подвергает критике взгляд Спинозы на мышление, как на атрибут вселенной. „Сотни и сотни раз было доказано,—говорит Ламеттри,—1) что мышление есть не более, как случайная модификация нашего чувственного начала, и что оно, следовательно, не является мыслящей стороной вселенной (*partie pensante de l'univers*); 2) что не сами внешние вещи представляются душе, но только некоторые свойства их, отличные от самих этих вещей, вполне относительные и произвольные, и, что, наконец, большая часть наших ощущений или наших идей до такой степени зависят от наших органов, что они немедленно же меняются вместе с последними“. Итак, ясно, что с точки зрения Ламеттри мышление является продуктом взаимодействия человека и природы и обусловлено не только действием на нас внешних

¹⁾ „Этика“, русск. пер. Иванцова, изд. 2-е, стр. 80—82. (Курсив в цитатах мой).

²⁾ „Бог или природа“—(отождествление).

³⁾ „Или бог, или природа“.

вещей, но и человеческой организацией. Это значит, что мышление возникает на известной ступени биологического развития, не составляя, таким образом, вечного атрибута вселенной в Спинозовском значении.

Затем Ламеттри, считая Спинозу атеистом, сравнивает его атеизм с лабиринтом Дедала: „так много в нем извилистых ходов и поворотов“. Что же касается онтологии Спинозы, то Ламеттри сравнивает ее с учением элеатов. Но после всех сделанных критических замечаний, Ламеттри подчеркивает, что „согласно учению Спинозы, человек есть настоящий автомат,—машина, подчиненная самой строгой необходимости, влекомая стремительным фатализмом, как корабль увлекается течением воды“. И заключает эту характеристику знаменитый материалист полным своим согласием в этом пункте со Спинозой: „Автор сочинения „Человек-машина“, говорит Ламеттри, написал свою книгу как бы нарочно для защиты этой печальной истины“¹⁾.

Мы видим, таким образом, что в философию Ламеттри вошло из системы Спинозы учение о материалистическом детерминизме, а, следовательно, и отрицание телеологии.

Наиболее сильное влияние Спиноза оказал на „Систему природы“ Гольбаха. Эта замечательная благородная книга, проникнутая, вопреки обвинениям, в безнравственности со стороны идеалистических историков, глубоким человеколюбием,—является истинным манифестом революционной буржуазии. Все ее содержание направлено преимущественно против господствовавшего духовенства и коренных основ религиозного мировоззрения. „Система природы“ носит общественный характер. Эта книга ведет энергичную борьбу против религиозного неба и его фантастических обитателей во имя блага и счастья человечества. В отличие от Спинозы, Гольбах стоит на строго материалистической точке зрения в том смысле, что субстанция есть материя и что мы-

¹⁾ Oeuvres philosophiques de La Mettrie. Berlin-Paris, 1796. tome I. p. 261—262.

шление является ее свойством. Но, оставляя в стороне это отличие, мы ясно видим сходство с системой Спинозы во всем методе критики теологии и в последовательной защите закона механической причинности. Главным предметом нападения и тщательного, я бы сказала, subtilного анализа является телеология и связанная с ней идея бога и идея творения. И ведется этот критический анализ, как и у Спинозы, на почве строго последовательного и выдержанного детерминизма. Выводы этой критической работы концентрированы в одном, поистине, замечательном месте этой книги, которое должно быть приведено целиком.

„Из всего сказанного, читаем мы в „Системе природы“, можно заключить, что названия, которыми люди обозначали действующие в природе скрытые причины и их различные следствия, представляют всегда лишь необходимость, рассматриваемую под различными углами зрения. Мы нашли, что порядок, это необходимая цепь причин и следствий, связь и совокупность которой мы видим или воображаем, что видим, и которая нравится нам, когда она соответствует нашему существу. Мы видели точно также, что беспорядок, это необходимая цепь причин и следствий, которую мы считаем неблагоприятной или не соответствующей нашему существу. Разумом была названа необходимая причина, вызывающая необходимым образом цепь явлений, обозначаемых словом порядок. Божеством была названа необходимая и невидимая причина, приводящая в действие природу, в которой все совершается согласно необходимым и неизменным законам.

Судьбою или роком была названа необходимая связь неизвестных причин и следствий, наблюдаемых нами в этом мире; словом случай были обозначены действия, которых мы не могли предвидеть, или же необходимую связь с их причинами, которую мы не знаем. Наконец, умственными и моральными способностями были названы необходимые действия и модификации организованного существа, приводимого в

действие, как было предположено, каким-то непонятным агентом, отличным от его тела и названным душой¹⁾).

Как во всем богатом и содержательном критическом анализе „Системы природы“, так и в этом концентрированном выводе внятно и отчетливо слышится спокойный, но суровый голос еврейского мыслителя и ярко выступает его плодотворное и великое методологическое начало истинно-научного исследования природы: „Не плакать, не смеяться, но понимать“. Этим великим методологическим началом насквозь проникнут диалектический материализм и этим началом искусно и с истинно диалектическим мастерством руководствовался, как в своей научной, так и в своей революционной деятельности ясный, глубокий и пронизательный ум автора „Основных вопросов марксизма“. Подведем общий итог.

Бесспорно материалистическими элементами в системе Спинозы являются: 1) полное систематическое и глубоко критическое опровержение сверхопытной теологии и неразрывно связанного с ней бога творца; 2) единство, об'ективная данность мира и об'ективная закономерность; 3) полное обоснование и последовательное проведение механической закономерности, составляющей по существу одну из главнейших основ материализма.

Все эти главные элементы системы сделали смелого мыслителя материалистом своего времени, как это совершенно справедливо определил Г. В. Плеханов, следуя общей мысли Фейербаха.

Заканчивая анализ этого вопроса, т. е. вопроса об отношении Спинозы к материализму, считаю нелишним указать на следующую краткую формулировку, которую дает Плеханов своей исходной философской предпосылке: „Мышление — не причина бытия, а его следствие, или, точнее, его свойство, — читаем мы в „Основных вопросах марксизма“. Итак, мышление, по Плеханову, есть свойство бытия. А что бытие означало для Плеханова не что иное, как

¹⁾ „Система природы“, русск. пер. Юшкевича, 1924 г., стр. 272.

материю, в этом, конечно, никому не придет в голову сомневаться.

Далее не бесполезно будет подчеркнуть и еще некоторые места из „Основных вопросов марксизма“, имеющие важное значение. Так, например, касаясь вопроса об отношении марксизма к гегельянству и, как всегда, настойчиво подчеркивая то огромное и решающее значение, какое имел диалектический метод Гегеля в деле создания диалектического материализма, и отмечая также материалистические моменты в системе Гегеля, — Плеханов, однако, отнюдь не склонен приписывать гениальному идеалисту чрезмерное стремление к материалистическому объяснению исторических явлений. Указывая, например, на высказанные Гегелем мысли о роли географической среды в историческом развитии народов, автор „Основных вопросов“ пишет: „Уже Гегель в своей философии истории отмечает важную роль „географической подкладки всемирной истории“. Но так как причиной всякого развития у него является в последнем счете идея, так как он только мимоходом и только во второстепенных случаях прибегал, как бы против воли, к материалистическому объяснению явлений, то высказанный им глубоко верный взгляд на великое историческое значение географической среды не мог привести его ко всем тем плодотворным выводам, которые из него вытекают. Эти выводы были сделаны в их полноте только материалистом Марксом“. Мы видим, с какой сдержанной осторожностью Плеханов определяет материалистические моменты в области объяснения Гегелем исторических явлений. Гегель прибегал к ним „только мимоходом“ и „только во второстепенных случаях“ и „как бы против воли“. Ясно, следовательно, что историко-материалистические моменты в общем Гегелевском творчестве не представляют собою, согласно оценке Плеханова, выдающейся стороны философии истории гениального идеалиста. И понятно: раз все развитие человечества сводилось в последнем счете к идее, то Гегель во всех своих исторических исследованиях должен был

искать проявления этого главного и основного, с его точки зрения, мирового начала, как это справедливо подчеркивается Плехановым. И он его искал и развивал с таким напряжением, как никто из идеалистов. В своем стремлении охватить весь мировой процесс с точки зрения идеи Гегель обнаружил больше, чем кто бы то ни было, невозможность этого. И если у философов меньшего калибра несостоятельность идеализма можно отнести на счет их собственной слабости, в силу которой их системы обычно сводятся к дуализму или эклектизму,—то у Гегеля ясно выступили принципиальные недочеты идеализма, как такового, именно, вследствие монистического характера его философии. Эта специфическая сущность Гегелевского абсолютного идеализма и дала возможность другому человеку такого же калибра,—Марксу,—поставить систему Гегеля на ноги.

Интересны затем и предостерегающее значение имеют те замечательные места „Основных вопросов“, где знаменитый автор касается проблемы об отношении базиса к надстройке. В краткой и сжатой форме и с помощью характерных исторических примеров Плеханов показывает, какой сложностью может отличаться зависимость идеологии от производственных отношений. Прямое и непосредственное отражение производственных процессов в той или другой отрасли идеологии, скажем, в искусстве, мы видим только на первых ступенях развития, но чем дальше вперед в истории, это отражение проявляет себя не непосредственно, а через социальную психологию. Вот удивительно яркий пример, приводимый Плехановым: „если,—рассуждает Г. В.,—один из видов пляски у австралийской женщины-туземки воспроизводит работу собирания ею корней, то, само собою разумеется, что ни один из тех изящных танцев, которыми развлекались, например, французские светские красавицы XVIII века, не мог быть изображением производительности труда этих дам, ибо никаким производительным трудом они и не занимались, отдаваясь преимущественно „науче стра-

сти нежной". Чтобы понять танец австралийской туземки, достаточно знать, какую роль играет собирание женщинами корней дико растущих растений в жизни австралийского племени. А чтобы понять, скажем, менюэт, совершенно недостаточно знания экономики Франции XVIII столетия. Тут нам приходится иметь дело с танцем, выражающим собою психологию непроизводительного класса. Психологией этого рода объясняется огромное большинство обычаев и „приличий“ так называемого порядочного общества. Стало-быть, экономический „фактор“ уступает здесь честь и место психологическому. Но не забывайте, что само появление непроизводительных классов в обществе есть продукт его экономического развития. Значит, экономический „фактор“ вполне сохраняет свое преобладающее значение, даже уступая честь и место другим. Это значит, что для определения зависимости идеологических форм от экономической основы в развитом обществе требуется очень тонкий и многосторонний анализ всех посредствующих звеньев. Производственные отношения, как на это указано в приведенном примере, действует не только в положительной форме, но и в отрицательной. Если австралийская женщина отражает в своей пляске производственный процесс в положительном смысле, то французские светские дамы отражали те же производственные отношения, но уже в отрицательной форме, так как менюэт явился результатом праздной жизни. Но в конечном счете этот менюэт все же сводился к производственным отношениям. Совершенно так же, как аэроплан поднимается вверх и опускается вниз на основании одного и того же закона тяготения.

Следует отметить еще одно место, которое, в виду его важности, приведу целиком, несмотря на его значительные размеры:

„Критики“ Маркса, пишет Г. В., отчасти с сожалением, отчасти с упреком, отчасти с злорадством, говорят, что до сих пор нет такой книги, которая дала

бы теоретическое оправдание историческому материализму. Под книгой понимают обыкновенно, что-то вроде краткого руководства по всемирной истории с материалистической точки зрения. Но в настоящее время такое руководство не может быть написано ни отдельным ученым, — как бы ни были обширны его сведения, — ни целой группой ученых. Для него нет и долго еще не будет достаточного материала. Этот материал может быть накоплен только путем длинного ряда частных исследований, обрабатывающих соответствующие области науки с помощью Марксова метода. Иначе сказать, „критики“, требующие „книги“, хотели бы, чтобы дело началось с конца, т. е. чтобы об'яснен был предварительно с материалистической точки зрения тот исторический процесс, который собственно и подлежит об'яснению. На самом деле, „книга“ в защиту исторического материализма пишется именно в той мере, в какой современные исследователи, — чаще всего, как мы сказали, вовсе этого не сознавая, — вынуждаются всем современным состоянием общественной науки давать материалистическое об'яснение изучаемых ими явлений. А что таких ученых теперь уже не мало, достаточно убедительно показывают хотя бы указанные нами выше примеры“.

Тут с полной определенностью обнаруживается, во-первых, резко критическое отношение к догматизму, а, вместе с тем, настойчивое требование строго-научного исследования, которое является требованием марксизма. Во-вторых, необходимо подчеркнуть взгляд Плеханова, что в настоящее время руководство по историческому материализму „не может быть написано ни отдельным ученым, как бы ни были обширны его сведения, ни целой группой ученых“. В третьих, что марксизм должен пользоваться научными исследованиями и не-марксистов, разумеется, при критическом к ним отношении. Одним словом, все это место проникнуто той мыслью, что марксизм не представляет собой совокупности догм, а, наоборот, что он постольку себя реализует,

поскольку он научно, т. е. критически обрабатывает фактический материал.

Еще пару заключительных слов. В общем, „Основные вопросы марксизма“ представляют собою сжатый очерк действительно основных методологических вопросов марксизма с точно взвешенным указанием на метод, каким образом они должны быть разрешены. Во всех кратких решениях, которые даются автором на поставленные им основные вопросы, ярко выступает его истинно-диалектическое отношение, т. е. требование разностороннего рассмотрения исследуемого предмета. Везде, во всех решениях, тонко и строго соблюдена диалектическая мера, т. е. автор нигде не впадает в односторонность. Вследствие этого, эта небольшая книжка может служить замечательным образцом того, как следует обращаться с марксистским методом. И хотя Плеханов считал невозможным создать в настоящее время руководство по марксизму, этот сжатый небольшой, но тем не менее чрезвычайно содержательный и богатый по своему фактическому материалу, очерк все же является руководством и самым лучшим из всех существующих.

Л. Аксельрод-Ортодокс.

Марксизм, это—целое миросозерцание. Выразаясь кратко, это—современный материализм, представляющий собою высшую в настоящее время ступень развития того взгляда на мир, основы которого были заложены еще в древней Греции Демокритом, а отчасти и предшествовавшими Демокриту ионийскими мыслителями: так называемый гилозоизм есть не что иное, как наивный материализм. Самая главная заслуга в разработке современного материализма принадлежит, без всякого сомнения, Карлу Марксу и его другу Фридриху Энгельсу. Историческая и экономическая стороны этого миросозерцания, т.-е. так называемый исторический материализм и тесно связанная с ним совокупность взглядов на задачи, метод и категории политической экономии и на экономическое развитие общества, в особенности же капиталистического, являются в своих основаниях почти исключительно делом Маркса и Энгельса. То, что внесено было в эти области их предшественниками, должно быть рассматриваемо лишь как подготовительная работа собирания материала, подчас обильного и драгоценного, но еще не систематизированного, не освещенного одной общей мыслью и потому не оцененного и не использованного в своем истинном значении. То, что сделано было в тех же областях последователями Маркса и Энгельса в Европе и Америке, представляет собою лишь более или менее удачную разработку отдельных, правда, иногда в высшей степени важных вопросов. Вот почему не только в „широкой публике“, до сих пор никогда еще не дораставшей до глубокого понимания философских учений, но даже и в среде людей, считающих себя верными последователями Маркса и Энгельса, и притом не только в России, но и во всем цивилизованном мире, термином „марксизм“ часто обозначаются именно только две, только что указанные нами

стороны современного материалистического мирозерцания. Эти две его стороны рассматриваются в таком случае как нечто совершенно независимое от „философского материализма“ и чуть ли не противоположное ему. А так как эти две стороны, произвольно вырванные из общей совокупности родственных им и составляющих их теоретическое основание взглядов, не могут же висеть в воздухе, то у людей, совершивших над ними операцию вырывания, естественно возникает потребность заново „обосновать марксизм“, соединив его, — опять-таки совершенно произвольно и чаще всего под влиянием философских настроений, господствующих в данное время между идеологами буржуазии, — с тем или другим философом: с Кантом, с Махом, с Авенариусом, с Освальдом, а в последнее время с Пасифом Дидгеном. Философские взгляды П. Дидгена возникли, правда, вполне независимо от буржуазных влияний и в значительной степени родственны философским воззрениям Маркса-Энгельса. Но эти последние обладают несравненно более стройным и богатым содержанием и уже по одному этому не могут быть дополнены, а могут быть, пожалуй, отчасти популяризованы, с помощью учения Дидгена. До сих пор не было сделано попытки „дополнить Маркса“ Фомаю 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.

I.

Необходимость „дополнения“ марксизма тем или другим философом доказывается обыкновенно ссылкой на то, что Маркс и Энгельс нигде не изложили своих философских воззрений. Но такая ссылка мало убедительна. Не говоря уже о том, что если бы эти воззрения и в самом деле остались совершенно неизложенными, то это еще не давало бы никакого логического основания для замены их взглядами первого встречного мыслителя, по большей части стоящего на совершенно другой точке зрения. Нужно помнить, что

мы имеем достаточно литературных данных для составления себе правильного понятия о философских взглядах Маркса-Энгельса¹⁾.

Взгляды эти были в своем окончательно сложившемся виде изложены довольно полно, хотя и в полемической форме, в первой части книги Энгельса „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ (есть несколько русских переводов). В замечательной брошюре того же автора „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ (переведена нами на русский язык и снабжена предисловием и пояснительными примечаниями; издана г. Львовичем), взгляды, составляющие философскую основу марксизма, изложены уже в положительной форме. Краткую, но яркую характеристику тех же взглядов, в их отношении к агностицизму, Энгельс дал в предисловии к английскому переводу брошюры „Развитие научного социализма“ (переведено на немецкий язык и напечатано под заглавием: „Ueber den historischen Materialismus“ в „Neue Zeit“, №№ 1 и 2, 1892—1893 гг.). Что касается Маркса, то для понимания философской стороны его учения в высшей степени важны, во-первых, характеристика материалистической диалектики,—в ее отличии от идеалистической диалектики Гегеля,—в предисловии ко второму изданию I тома „Капитала“; во-вторых, многие отдельные замечания, мимоходом высказанные в том же тоне. Весьма существенными в известных отношениях являются также некоторые страницы в „Misère de la philosophie“ (есть русский перевод). Наконец, процесс развития философских взглядов Маркса-Энгельса с достаточной ясностью обнаруживается в их ранних произведениях, вновь изданных Ф. Мерингом под заглавием: „Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx“ и т. д. Stuttgart, 1902.

В своей диссертации „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“²⁾, равно как и в некоторых статьях, перепечатанных Мерингом в первом томе названного

¹⁾ Философии Маркса-Энгельса посвящена работа г. Ва. Вериго: Marx als Philosoph. Bern und Leipzig, 1904. Но трудно вообразить себе что-либо **м е н е е** удовлетворительное.

²⁾ См. Т. Гомперца: Les penseurs de la Grèce. trad par Aug. Reymond. Lausanne, 1905, tome II, pp. 414—415.

издания, молодой Маркс является перед нами еще чистокровным идеалистом Гегелевой школы: в статьях же, вошедших теперь в тот же том и появившихся первоначально в „Deutsch-Franzosischen Jahrbüchern“, он, а также и сотрудничавший в тех же „Jahrbüchern“ Энгельс, твердо стоит уже на точке зрения Фейербахова „гуманизма“. Вышедшая в 1845 г. и перепечатанная теперь во втором томе Мерингова издания книга „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik“ показывает нам обоим своих авторов, т.-е. и Маркса и Энгельса, делающими несколько значительных шагов в смысле дальнейшей разработки философии Фейербаха. В каком направлении предпринята была ими эта разработка, видно из тех одиннадцати тезисов о Фейербахе, которые были написаны Марксом весной 1845 г. и напечатаны Энгельсом в приложении к вышеназванной брошюре „Л. Фейербах“. Словом, в материале тут недостатка нет.—нужно только уметь пользоваться им, т.-е. нужно быть подготовленным к его пониманию. Современные же читатели как раз и не подготовлены к его пониманию, а потому и не умеют им пользоваться.

Почему это происходит? По многим причинам. Одной из самых главных является то, что теперь чрезвычайно мало распространены, во-первых, знание Гегелевой философии, без которого трудно усвоить метод Маркса; во-вторых, знакомство с историей материализма, отсутствие которого не позволяет современным читателям составить себе ясное представление об учении Фейербаха, бывшего непосредственным философским предшественником Маркса и, в значительной степени, выработавшего философскую основу того, что можно назвать миросозерцанием Маркса-Энгельса.

„Гуманизм“ Фейербаха обыкновенно изображается теперь как нечто весьма неясное и неопределенное. Ф. А. Ланге, вообще очень сильно содействовавший в „широкой публике“ и в ученом мире распространению совершенно неправильного взгляда на сущность материализма и на его историю, совсем отказывается признать „гуманизм“ Фейербаха материалистическим учением. Примеру Ф. А. Ланге следуют в этом отношении почти все, писавшие о Фейербахе в России и за границей. Не избежал, как видно, его влияния и П. А. Берлин, который изображает Фейербахов „гуманизм“ каким-то

не „чистым“ материализмом¹⁾. Признаемся, нам не совсем ясно, как смотрит на этот вопрос Фр. Меринг, лучший едва ли, впрочем, и не единственный знаток философии между германскими социал-демократами. Но зато нам совершенно ясно, что Маркс и Энгельс видели в Фейербахе именно материалиста. Правда, Энгельс указывает на непоследовательность Фейербаха: но это несколько не мешает ему признавать основные положения его философии чисто материалистическими. Да иначе и не может смотреть на эти положения человек, давший себе труд хорошо изучить их.

II.

Говоря все это, мы прекрасно знаем, что мы очень сильно рискуем удивить многих и многих из наших читателей. Но мы не боимся этого, ибо прав был древний мыслитель, сказавший, что удивление есть мать философии. А чтобы наши читатели не остались, так сказать, на стадии удивления, мы им прежде всего порекомендуем спросить себя, что собственно хотел выразить Фейербах, когда, набрасывая в немногих, но ярких словах свой философский *currículum vitae*, он писал: „Бог был моей первой мыслью, разум—второй, а человек—третьей и последней“. Мы утверждаем, что этот вопрос безапелляционно решается следующими многозначительными словами того же Фейербаха: „В споре между материализмом и спиритуализмом речь идет о человеческой голове: раз мы узнали, что представляет собою та материя, из которой состоит мозг, мы скоро придем к ясному взгляду и насчет всякой другой материи, насчет материи вообще“²⁾. В другом месте он говорит, что его „антропология“, т.-е. „гуманизм“, представляет собою лишь указание на то, что человек принимает за бога свою собственную сущность, свой собственный дух³⁾. И этой „антропологической“ точки зрения не чужд, по его замечанию, уже Декарт⁴⁾. Что же все это значит? Это значит, что Фейербах

¹⁾ См. его интересную книгу „Германия накануне революции 1848 г.“ (Спб., 1908, стр. 228—29).

²⁾ Ueber Spiritualismus und Materialismus. Werke, X, 129.

³⁾ Werke, IV, 249.

⁴⁾ Там же, та же стр.

взял „человека“ за отправную точку своих философских рассуждений только потому, что, отираясь от этой точки, он надеялся скорее прийти к цели, которая состояла в составлении правильного взгляда на материю вообще и на ее отношение к „духу“. Стало быть, тут мы имеем дело с методологическим приемом, значение которого обуславливалось обстоятельствами времени и места, т.-е. привычками мысли тогдашних ученых и просто образованных немцев¹⁾, а вовсе не с какой-нибудь особенностью мирозерцания.

Уже из приведенных нами слов Фейербаха насчет „человеческой головы“ видно, что в ту пору, когда он писал эти слова, вопрос о „материи, из которой состоит мозг“, был им решен в „чисто“ материалистическом смысле. И это его решение вопроса было принято также Марксом-Энгельсом. Оно легло в основу их собственной философии, что с самой полной ясностью видно из не раз уже упомянутых нами сочинений Энгельса „Людвиг Фейербах“ и „Анти-Дюринг“. Вот почему мы должны поближе ознакомиться с этим решением: изучая его, мы будем в то же время изучать философскую сторону марксизма.

В своей статье „Verläufige Thesen zur Reform der Philosophie“, появившейся в 1842 г. и, как это по всему видно, оказавшей очень сильное влияние на Маркса, Фейербах говорит, что „истинное отношение мышления к бытию есть следующее: бытие—суб‘ект, мышление—предикат“. Мышление обуславливается бытием, а не бытие—мышлением. Бытие обуславливается самим собою... имеет свою основу в самом себе²⁾.

Этот взгляд на отношение бытия к мышлению, положенный Марксом-Энгельсом в основу материалистического объяснения истории, представляет собою важнейший результат той критики Гегелева идеализма, которая была в главных чертах закончена еще Фейербахом и выводы которой могут быть так изложены в немногих словах.

¹⁾ Фейербах сам очень хорошо говорит, что начало всякой философии определяется предшествовавшим состоянием философской мысли. (Werke, II, 193).

²⁾ Werke, II, 263.

Фейербах нашел, что философия Гегеля устранила противоречие между бытием и мышлением, выразившееся с особенной вышуклостью у Канта. Но, по мнению Фейербаха, она устранила это противоречие, продолжая оставаться внутри его, т.-е. внутри одного из элементов, и именно — мышления. У Гегеля мышление и есть бытие: „Мысль — субъект; бытие — предикат“¹⁾. Выходит, что Гегель — и вообще идеализм — устраняет противоречие лишь посредством устранения одного из его составных элементов, т.-е. бытия материи природы. Но устранить один из составных элементов противоречия вовсе не значит разрешить это противоречие. „Учение Гегеля о том, что природа „полагается“ идеей, представляет собою лишь перевод на философский язык теологического учения о том, что природа создана Богом, действительность, материя, — отвлеченным, не материальным существом“²⁾. И это относится не только к абсолютному идеализму Гегеля. Трансцендентальный идеализм Канта, согласно которому внешний мир получает свои законы от рассудка, а не рассудок от внешнего мира, находится в самой тесной родственной связи с теологическим представлением о том, что божественный рассудок продиктовал миру его законы³⁾. Идеализм не устанавливает единства бытия и мышления и не может установить его: он его разрывает. Исходная точка идеалистической философии. — „я“, как основной философский принцип, — совершенно ошибочна. Точкой отправления истинной философии должно служить не „я“, а „я“ и „ты“. Только эта точка отправления дает возможность прийти к правильному пониманию отношения между мышлением и бытием, субъектом и объектом. Я есть я для меня самого и в то же время — „ты“ для другого. Я — субъект и в то же время объект. И надо заметить, кроме того, что я — не то отвлеченное существо, с которым оперирует идеалистическая философия. Я — существо действительное; мое тело принадлежит к моей сущности, более того — мое тело, как целое, и есть мое я, моя истинная сущность. Думает не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело. Таким образом,

¹⁾ Werke. II. 261.

²⁾ Ibid. 262.

³⁾ Werke. II. 295.

обратно тому, что утверждают идеалисты, действительное материальное существо оказывается субъектом, а мышление — предикатом. И в этом и состоит единственное возможное разрешение того противоречия между бытием и мышлением, над которым так тщетно бился идеализм. Тут не устраняется ни один из элементов противоречия, оба они сохраняются, обнаруживая свое истинное единство. „Что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувствительный акт, то, само по себе, объективно, есть акт материальный, чувственный“¹⁾.

Заметьте, что, говоря это, Фейербах сближается со Спинозой, философию которого он с большим сочувствием излагал уже в то время, когда только еще намечался его собственный разрыв с идеализмом, т.-е. когда он писал свою историю новой философии. В 1843 г. он в своих „Grundsätze“ очень тонко заметил, что пантеизм есть теологический материализм, отрицание теологии, остающееся на теологической точке зрения. В этом смешении материализма с теологией заключалась непоследовательность Спинозы, не помешавшая ему, однако, найти „правильное, по крайней мере, для своего времени, выражение для материалистических понятий новейшей эпохи“. Поэтому Фейербах называет Спинозу „Моисеем новейших свободных мыслителей и материалистов“²⁾. В 1847 г. Фейербах спрашивает: „Чем же оказывается при внимательном рассмотрении то, что Спиноза логически или метафизически называет субстанцией, а теологически — богом?“. И на этот вопрос он категорически отвечает: „Ни чем иным, как природой“. Главный недостаток спинозизма он видит в том, что „чувственная антитеологическая сущность природы принимает у него вид отвлеченного метафизического существа“. Спиноза устранил дуализм бога и природы, так как объявил действия природы действиями бога. Но именно потому, что действия природы являются в его глазах действиями бога, бог остается у него каким-то отдельным от природы существом, лежащим в ее основе. Бог представляется субъектом, природа — предикатом. Философия, окончательно освободившаяся от богословских преданий, должна устранить этот важный недостаток правильной

¹⁾ Werke, 350.

²⁾ Werke, II, 291.

но своему существованию философии Спинозы. „Голой это противоречие! — восклицает Фейербах. — *Ne Deus sive Natura, no aut Deus, aut Natura* есть природа истины“¹⁾.

Итак, „гуманизм“ Фейербаха сам оказывается ни чем иным, как спинозизмом, освобожденным от его теологической привески. И именно на точку зрения этого спинозизма, освобожденного Фейербахом от его теологической привески, перешли Маркс и Энгельс, когда разорвали с идеализмом.

Но освободить спинозизм от его теологической привески значило обнаружить его истинное, материалистическое содержание. Стало быть спинозизм Маркса-Энгельса и был новейшим материализмом.

Далее. Мышление — не причина бытия, а его следствие, или, точнее, его свойство. Фейербах говорит: „*Folge und Eigenschaft*“. Я ощущаю и мыслю вовсе не как субъект, противостоящий объекту, а как субъект-объект, как действительное, материальное существо. И объект для меня есть не только ощущаемый предмет, но также основание, необходимое условие моего ощущения. Объективный мир находится не только вне меня: он также — во мне самом, в моей собственной коже. Человек есть лишь часть природы, часть бытия: поэтому нет места для противоречия между его мышлением и бытием. Пространство и время существуют не только для мышления. Они также — формы бытия. Они — формы моего созерцания. Но они таковы единственно потому, что я сам — существо, живущее во времени и пространстве, и что я ощущаю и чувствую лишь, как такое существо. Вообще законы бытия суть вместе с тем и законы мышления.

Так говорил Фейербах²⁾. И то же, хотя иногда и другими словами, говорил Энгельс в своей полемике с Дюрингом. Уже отсюда видно, какая важная часть философии Фейербаха навесегда вошла в философию Маркса-Энгельса.

Если Маркс начал выработку своего материалистического объяснения истории с критики Гегелевой философии права, то он мог поступить так только потому, что критика спекулятивной философии Гегеля была закончена еще Фейербахом.

¹⁾ Werke, II, 350.

²⁾ Werke, II, 334 и X, 184 — 186.

Даже критикуя Фейербаха в своих тезисах, Маркс нередко развивает и дополняет его же мысли. Вот пример из области „гносеологии“. По словам Фейербаха, человек, прежде чем думать о предмете, испытывает на себе его действие, созерцает его, чувствует. Маркс имеет в виду эту мысль Фейербаха, говоря: „главный недостаток материализма—до Фейербахова включительно—состоял до сих пор в том, что он рассматривает действительность, предметный, воспринимаемый внешним чувством мир, лишь в форме объекта или в форме созерцания, а не в форме конкретной человеческой деятельности, не в форме практики, не субъективно“. Этим недостатком материализма объясняется, говорит далее Маркс, то обстоятельство, что Фейербах в своей „Сущности христианства“ рассматривает, как истинно человеческую деятельность, только деятельность теоретическую. Другими словами это можно выразить так: Фейербах указывает на то, что наше я познает объект, лишь подвергаясь его воздействию¹⁾. Маркс же возражает: наше я познает объект, воздействуя на него с своей стороны. Мысль Маркса вполне правильна: еще Фауст сказал: „в начале дело было“. Конечно, в защиту Фейербаха можно возразить, что ведь и в процессе нашего воздействия на предметы мы познаем их свойства лишь постольку, поскольку они с своей стороны воздействуют на нас. В обоих случаях мышлению предшествует ощущение, в обоих случаях мы прежде ощущаем их свойства, а потом уже думаем о них. Но Маркс этого и не отрицал. Для него дело было не в том неоспоримом факте, что ощущение предшествует размышлению, а в том, что человек побуждается к размышлению, главным образом, теми ощущениями, которые он испытывает в процессе своего воздействия на внешний мир. А так как это воздействие на внешний мир предшесывается ему его борьбою за свое существование, то теория познания тесно связывается у Маркса с его материалистическим взглядом на культурную историю человечества. Не даром тот же самый мыслитель, который направил против Фейербаха интересующий нас здесь тезис, написал

1) „Dem Denken,—говорит он,—geht das Sein voran, ehe du die Qualität denkst fühlst du die Qualität“. (Werke, II, 253). („Мышлению предшествует бытие, прежде чем ты сознаешь качество, ты его ощущаешь“).

в первом томе своего „Капитала“: „воздействуя на природу вне его, человек изменяет свою собственную природу“¹. Это положение обнаруживает весь свой глубокий смысл только при свете Марксовой теории познания. И мы еще увидим, как сильно подтверждается эта его теория историей культурного развития и даже, между прочим, наукой о языке. Но все-таки надо признать, что гносеология Маркса по самой прямой линии происходит от гносеологии Фейербаха, или, если хотите, что она, собственно, и есть гносеология Фейербаха, но только углубленная посредством сделанной к ней Марксом гениальной поправки.

Прибавим мимоходом, что эта гениальная поправка была подсказана „духом времени“. В этом стремлении взглянуть на взаимодействие между объектом и субъектом именно с той его стороны, с которой субъект выступает в активной роли, сказалось общественное настроение того времени, когда складывалось мирозерцание Маркса-Энгельса. Революция 1848 года была тогда уже не за горами...

III.

Учение об единстве субъекта и объекта, мышления и бытия, в одинаковой мере свойственное как Фейербаху, так и Марксу-Энгельсу, было также учением наиболее выдающихся материалистов XVII и XVIII столетий.

В другом месте¹ мы показали, что Ламеттри и Дидро пришли, — хотя, надо прибавить, каждый своим особым путем, — к такому мирозерцанию, которое было „родом спинозизма“, т.-е. спинозизмом, лишенным искажавшей его истинное содержание теологической привески: легко было бы показать, что, поскольку речь идет об единстве субъекта и объекта, Гоббе тоже очень близок к Спинозе. Но это завело бы нас слишком далеко. Да в этом и нет настоящей нужды. Едва ли не интереснее для читателя будет констатирование того, что каждый натуралист, хотя немного занимающийся вопросом об отношении мышления к бытию, приходит в настоящее время к тому учению об их единстве, с которым мы познакомились у Фейербаха.

¹ См. статью „Бернштейн и материализм“ в нашем сборнике „Критика наших критиков“ (перепечатана в „Очерках по истории материализма“, Библиотека Коммуниста, выпуск второй).

Когда Геккель писал: „В наши дни никто из стоящих на высоте современной науки и знающих факты не усомнится в том, что основы психологии надо искать в физиологии нервной системы“ и что так называемая деятельность духа „есть совокупность мозговых функций“¹⁾, он высказывал именно то, что говорил Фейербах, только он с этими словами связывал гораздо менее ясные понятия, и именно потому, что понятия, связывавшиеся у него с этими словами, были гораздо менее ясны, он мог пытаться соединить свой только что указанный нами взгляд с философским скептицизмом Юма²⁾.

Точно так же и наделавший так много шума „монизм“ Геккеля есть не что иное, как чисто материалистическое, — и, в сущности, близкое к фейербаховскому, — учение об единстве субъекта и объекта. Но Геккель очень плохо знаком с историей материализма, и потому он считает нужным бороться с его „односторонностью“, между тем, как ему следовало бы дать себе труд изучить его теорию познания в том виде, какой она приняла у Фейербаха и Маркса: это предохранило бы его самого от многих промахов и односторонностей, облегчающих его противникам борьбу с ним на почве философии.

Совсем близко подходит к новейшему материализму, — материализму Фейербаха-Маркса-Энгельса, — Август Форель в различных своих сочинениях, например, в докладе: „*Gehirn und Seele*“, читанном на 66-м съезде немецких естествоиспытателей и врачей в Вене (26 сентября 1894 г.)³⁾. Местами Форель не только выражает там мысли очень сходные с мыслями Фейербаха, но, что прямо поразительно, — располагает свои доводы именно так, как располагал свою аргументацию Фейербах. По словам Фореля, каждый новый день приносит нам убедительные доказательства того, что психология и физиология мозга представляют собою лишь два различных способа рассматривания „одной и той же вещи“. Читатель не забыл приведенного нами выше и относящегося к этому же вопросу тождественного взгляда Фейер-

1) Hume, sa vie, sa philosophie, p. 108.

2) Ibid., p. 110.

3) См. также третью главу его книги: *L'âme et système nerveux. hygiène et pathologie*. Paris, 1906 г.

Саха. Этот взгляд можно дополнить здесь следующим соображением: „Я, — говорил Фейербах, — психологический объект для самого себя, но физиологический — для другого“¹⁾. В конце концов, главная мысль Фореля сводится к тому положению, что сознание есть „внутренний рефлекс мозговой деятельности“²⁾. А это уже чисто материалистический взгляд.

Идеалисты и кантианцы разных видов и разновидностей твердят, возражая материалистам, что непосредственно нам дана именно только психическая сторона тех явлений, о которых идет речь у Фореля и у Фейербаха. Это возражение было чрезвычайно ярко сформулировано Шеллингом, который сказал, что „дух навсегда останется островом, на который из области материй нельзя попасть без прыжка“. Форель прекрасно знает это, но он убедительно доказывает, что наука была бы прямо невозможна, если бы мы серьезно решились не выходить за пределы этого острова. „Каждый человек, — говорит он, — имел бы лишь психологию своего субъективизма (*hatte nur die Psychologie seines Subjectivismus*)... и положительно должен был бы усумниться в существовании внешнего мира и других людей“³⁾. Но такое сомнение есть нелепость. „Умозаключения по аналогии, естественно-научная индукция, сравнение опыта наших пяти внешних чувств доказывают нам существование внешнего мира других людей и психологии этих последних. Точно так же они доказывают нам, что сравнительная психология, психология животных, наконец, наша собственная психология осталась бы для нас непонятной и полной противоречий, если бы мы стали рассматривать ее без отношения к деятельности нашего мозга: она прежде всего представлялась бы противоречащей закону сохранения энергии“⁴⁾.

Фейербах не только обнаруживает те противоречия, в которые неизбежно попадают люди, отвергающие материалистическую точку зрения, но и показывает, каким путем идеалисты попадают на свой „остров“. Он говорит: „Я есть я для самого себя и ты для другого. Но таковым я являюсь только как чувственное (т. е. материальное. *I. II.*) существо.

¹⁾ Werke, II, 318—319.

²⁾ Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen etc., München 1901, S. 7.

³⁾ Ibid. S. 7—8.

⁴⁾ Die psychischen Fähigkeiten, та же страница.

Абстрактный же рассудок изолирует это для себя—бытие, как субстанцию, атом, я, бог: поэтому связь для себя бытия с бытием для другого—является у него произвольной. То, что мыслится мною вне чувственности (ohne Sinnlichkeit), мыслится вне всякой связи¹⁾. Это в высшей степени важное соображение сопровождается у него анализом того процесса абстракции, который привел к возникновению Гегелевой логики, как онтологического учения²⁾.

Если бы Фейербах обладал теми сведениями, которые дает нам современная нам этнология, то он мог бы прибавить, что философский идеализм исторически происходит от анимизма, свойственного первобытным народам. На это указал еще Э. Тейлор, и с этим начинают уже отчасти считаться,—хотя пока еще больше как с курьезом, чем как с культурно-историческим фактом, имеющим колоссальное теорико-познавательное значение,—некоторые историки философии³⁾.

Все эти соображения и доводы Фейербаха не только были хорошо известны и внимательно продуманы Марксом и Энгельсом, но и, несомненно, в весьма значительной мере содействовали выработке их собственного мирозерцания. Если Энгельс относился впоследствии самым презрительным образом к немецкой философии после Фейербаха, то это происходило потому, что она, по его мнению, только воскресала те старые философские ошибки, которые были обнаружены еще Фейербахом. И так оно и было на самом

1) Werke, II, 322.

2) „Der absolute Geist Hegels ist nichts Anderes als der abstracte von sich selbst abgesonderte sogenannte endliche Geist, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts Anderes ist, als das abstracte endliche Wesen“. Werke, II, 263. („Абсолютный дух Гегеля есть не что иное, как абстрактный отвлеченный от себя самого так наз. конечный дух точно так же, как бесконечное служение теологии есть не что иное, как абстрактное конечное существо“).

3) La civilisation primitive. Paris, 1876, tome II, p. 143. Надо, впрочем, заметить, что у Фейербаха есть на этот счет поистине гениальная догадка. Он говорит: „Der Begriff des Objects ist ursprünglich gar nichts Anderes als der Begriff eines andern Ich.—so fasst der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freithätige, willkürliche Wesen auf, daher ist der Begriff des Objects überhaupt vermittelt durch den Begriff des gegenständlichen Ich“. II, 322. („Понятие объект первоначально есть не что иное, как понятие другого я. Так человек в целостности воспринимает все предметы, как свободные, действующие произвольно существа. Поэтому понятие объекта вообще опосредствовано понятием предметного я“).

деле. Ни один из новейших критиков материализма не привел ни одного довода, который не был бы опровергнут или самим Фейербахом или, еще раньше его, французскими материалистами; но „критикам Маркса“ — Э. Бернштейну, К. Шмидту, Б. Кроче и т. д. 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, обображали, что он „уклоняется“ от разбора той аргументации, которая давным-давно уже была рассмотрена им и признана ровно никуда негодной. Это старая, но вечно новая история. Крысы никогда не перестанут думать, что кошка много сильнее льва.

Признавая поразительное сходство, — а отчасти и тождество, — взглядов Фейербаха со взглядами А. Фореля, заметим, однако, что если этот последний обладает гораздо большим запасом естественно-научного образования, то Фейербах имел перед ним преимущество обстоятельного знания философии. Поэтому Форель делает промахи, каких мы не встречаем у Фейербаха. Форель называет свою теорию психофизиологической теорией тождества¹⁾. Против этого нельзя возражать по существу, потому что всякая терминология есть условная вещь, но так как теория тождества лежала когда-то в основе совершенно определенной идеалистической философии, то Форель лучше сделал бы, если бы прямо, смело и просто объявил свое учение материалистическим, но он, как видно, сохранил некоторые предрассудки против материализма и потому выбрал другое название. Вот почему мы находим нужным отметить, что тождество в смысле Фореля не имеет ничего общего с тождеством в идеалистическом смысле.

„Критики Маркса“ не знают и этого. К. Шмидт в полемике с нами приписывал материалистам именно идеалистическое учение в тождестве. На самом деле материализм признает единство субъекта и объекта, а вовсе не тождество их. И это хорошо выяснено было опять-таки Фейербахом.

По Фейербаху, единство субъекта и объекта, мышления

¹⁾ См. его статью: „Die psycho-physiologische Identitätstheorie als wissenschaftliches Postulat“, в сборнике „Festschrift f. Rosenthal“, Leipzig, 1906, erster Theil, si S. 119—132.

и бытия имеет смысл только тогда, когда за основу этого единства берется человек. Это опять звучит на какой-то особый „гуманистический“ лад, и большинство людей, занимавшихся Фейербахом, не считало нужным получше вдуматься в то, каким образом человек служит основой единства указанных противоположностей. На самом деле, Фейербах понимает это вот как. „Только там, — говорит он, — где мышление есть не субъект для себя, а предикат действительного (т.-е. материального. *Г. П.*) существа, только там мысль не есть нечто оторванное от бытия“¹⁾. Теперь спрашивается: где же, в каких философских системах мышление есть „субъект для себя“, т.-е. нечто независимое от телесного существования мыслящего индивидуума? Ответ ясен: в идеалистических системах. Идеалисты сначала превращают мышление в самостоятельную, независимую от человека сущность („субъект для себя“), а потом объявляют, что в ней, в этой сущности, разрешается противоречие между бытием и мышлением именно потому, что ей, независимой от материи сущности, свойственно отдельное, независимое бытие. И оно действительно разрешается в ней, так как что же такое — эта сущность? Мышление. И это мышление существует, — есть, — независимо ни от чего другого. Но это решение противоречия есть чисто формальное решение его. Оно достигается только тем, что, как мы уже говорили выше, устраняется один из его элементов: именно независимое от мышления бытие. Бытие оказывается простым свойством мышления, и когда мы говорим, что данный предмет существует, это значит только то, что он существует в мышлении. Так понимал этот вопрос, например, Шеллинг. Для него мышление было тем абсолютным принципом, из которого необходимо следовал действительный мир, т.-е. природа и „конечный“ дух. Но как следовал? Что означало существование действительного мира? Не что иное, как существование в мышлении. Для Шеллинга вселенная была лишь самосозерцанием абсолютного духа. И то же мы видим у Гегеля. Но Фейербах не довольствовался таким чисто формальным разрешением противоречия между мышлением и бытием. Он указывал на то, что мышления независимого от человека, т.-е. от действительного,

¹⁾ Werke, II, 340.

материального существа, нет и быть не может. Мышление есть деятельность мозга. „Но мозг только до тех пор служит органом мышления, пока он связан с головой и телом человека“¹⁾).

Теперь мы видим, в каком смысле человек является у Фейербаха основой единства бытия и мышления. Он является ею в том смысле, что он сам есть не что иное, как материальное существо, обладающее способностью к мышлению. Но если он есть такое существо, то ясно, что в нем не устраняется ни один из элементов противоречия: ни бытие, ни мышление, ни „материя“, ни „дух“, ни субъект, ни объект. Они именно объединяются в нем как в субъекте-объекте. „Я емь и я мыслю... только как субъект-объект“, — говорит Фейербах.

Быть не значит существовать в мысли. В этом отношении философия Фейербаха гораздо яснее философии П. Дюгена. „Доказать, что нечто существует, — замечает Фейербах, — значит доказать, что оно существует не только в мысли“²⁾. И это совершенно верно. Но ведь это имеет тот смысл, что единство между мышлением и бытием вовсе не означает и не может означать тождества между ними.

Здесь выступает перед нами одна из самых важных черт, отличающих материализм от идеализма.

IV.

Когда говорят, что Маркс и Энгельс были в течение некоторого времени последователями Фейербаха, то нередко хотят этим сказать, что когда прошло это время, то мирозерцание Маркса-Энгельса существенно изменилось и стало совершенно отличным от мирозерцания Фейербаха. Как видно, так представляется делу К. Диллю, который находит, что влияние Фейербаха на Маркса обыкновенно очень преувеличивается³⁾. Это — огромная ошибка. Перестав быть последователями Фейербаха, Маркс и Энгельс вовсе не перестали разделять весьма значительной части его собственно

¹⁾ Werke, II, 362—363.

²⁾ Werke, X, 187.

³⁾ „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“, V, S. 708.

философских взглядов. И это лучше всего доказывается теми тезисами, в которых Маркс критиковал Фейербаха. Тезисы эти вовсе не устраняют основных положений философии Фейербаха: они только исправляют эти положения и — главное — требуют более последовательного, чем у Фейербаха, приложения их к объяснению окружающей человека действительности, в особенности же его собственной деятельности. Не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление. Эта мысль лежит в основе основ всей философии Фейербаха. И эта же мысль кладется Марксом и Энгельсом в основу материалистического объяснения истории. Материализм Маркса и Энгельса представляет собою гораздо более развитое учение, нежели материализм Фейербаха. Но материалистические взгляды Маркса и Энгельса развивались в том самом направлении, которое указывалось внутренней логикой философии Фейербаха. Вот почему взгляды эти всегда будут не вполне ясны, — особенно с их философской стороны, — для того, кто не потрудится выяснить себе, какая именно часть названной философии вошла как составной элемент, в мирозерцание основателей научного социализма. И когда вы, читатель, встретите человека, хлопочущего о том, чтобы найти „философское обоснование“ для исторического материализма, вы можете быть уверены, что у этого глубокомысленного смертного есть очень большая нехватка в только что указанном нами отношении.

Но оставим глубокомысленных людей. Уже в своем третьем тезисе о Фейербахе Маркс вплотную подходит к самой трудной из всех тех задач, которые ему предстояло решить в области исторической „практики“ общественного человека с помощью выработанного Фейербахом правильного понятия об единстве субъекта и объекта. Тезис этот гласит: „Материалистическое учение о том, что люди представляют собою продукт обстоятельств и воспитания... забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми, и что воспитатель сам должен быть воспитан“. Раз решена эта задача, „тайна“ материалистического объяснения истории открыта. Но Фейербах не мог решить ее. В истории он, — подобно французским материалистам XVIII века, с которыми у него было много общего, — оставался идеалистом. Тут Марксу-Энгельсу приходилось строить заново, пользуясь

тем теоретическим материалом, который был накоплен к тому времени общественной наукой, а преимущественно французскими историками эпохи реставрации. Но и тут философия Фейербаха все-таки давала им некоторые драгоценные указания. Фейербах говорит: „Искусство, религия, философия и наука суть лишь проявления или откровения человеческой сущности“¹⁾. Отсюда следует, что „человеческая сущность“ включает в себе объяснение всех идеологий, т.-е., что развитие этих последних обуславливается развитием „человеческой сущности“. Что же она такое? Фейербах отвечает: „Сущность человека заключается лишь в общности, в единстве человека с человеком“²⁾. Это очень неопределенно. И тут мы видим перед собою предел, дальше которого не пошел Фейербах. Но за этим пределом как раз и начинается область найденного Марксом-Энгельсом материалистического объяснения истории: это объяснение указывает нам именно те причины, которыми определяется в ходе развития человека „общность единства человека с человеком“, т.-е. те взаимные отношения, в которые люди вступают между собою. Этот предел не только отделяет Маркса от Фейербаха, но и свидетельствует об его близости к нему.

Шестой тезис о Фейербахе говорит, что сущность человека есть совокупность всех общественных отношений. Это гораздо определеннее, нежели то, что говорил сам Фейербах; но здесь едва ли не яснее, чем где-нибудь, обнаруживается тесная генетическая связь мирозерцания Маркса с философией Фейербаха.

Когда Маркс писал этот тезис, он уже знал не только то направление, в котором следовало искать решения задачи, но также и самое ее решение. В своей „Критике Гегелевской философии права“ он показал, что взаимные отношения людей в обществе, „правовые отношения, равно как и формы государственной жизни,—писал он там,—не могут быть объяснены ни сами собой, ни так называемым общим развитием человеческого духа, но коренятся в материальных условиях человеческой жизни, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII столетия,

¹⁾ Werke II, 343

²⁾ Werke II, 344

обозначил именем гражданского общества: анатомии же гражданского общества нужно искать в его экономике⁴.

Теперь оставалось только объяснить происхождение и развитие экономики, чтобы иметь полное решение той задачи, с которой материализм не мог справиться в течение целых столетий. Это объяснение и было дано Марксом-Энгельсом.

Само собою разумеется, что, говоря о полном решении этой великой задачи, мы имеем в виду лишь ее общее, алгебраическое решение, которое материализм не мог найти в течение целых столетий. Само собою разумеется, что, говоря о полном решении, мы имеем в виду не арифметику общественного развития, а его алгебру: не указание причин отдельных явлений, а указание того, как надо подходить к открытию этих причин. А это значит, что материалистическое объяснение истории имело прежде всего методологическое значение. Это прекрасно понимал Энгельс, когда писал: „Нам нужны не столько голые результаты, сколько изучение (das Studium): результаты — ничто, если брать их независимо от ведущего к ним развития“¹⁾. Но этого не понимают подчас ни „критики Маркса“, которым, как говорится, Бог простит, ни некоторые из его „последователей“, что гораздо хуже. Микель Анджело говорил о себе: „Мои знания породят множество невежд“. И это его пророчество, к сожалению, оправдалось. Теперь невежд порождают Марксовы знания. Видеть в этом надо, конечно, не Маркса, а тех, которые говорят вздор во имя его. Но чтобы избежать вздора, необходимо именно понять методологическое значение исторического материализма.

V.

Вообще одной из самых великих заслуг Маркса и Энгельса перед материализмом является выработка ими правильного метода. Сосредоточив свои усилия на борьбе со спекулятивным элементом философии Гегеля, Фейербах мало оценил и использовал ее диалектический элемент. Он говорит: „Истинная диалектика есть вовсе не диалог уединенного мыслителя с самим собою: она есть диалог

¹⁾ Nachlass, I, 477.

между я и ты" ¹⁾). Но, во-первых, у Гегеля диалектика тоже не имела значения „диалога“ единственного мыслителя с самим собою“, а, во-вторых, замечание Фейербаха правильно определяет исходную точку философии, но не ее метод. Этот пробел был выполнен Марксом-Энгельсом, которые поняли, что ошибочно было бы, борясь со спекулятивной философией Гегеля, игнорировать его диалектику. Некоторые критики утверждали, что в первое время после своего разрыва с идеализмом Маркс тоже относился к диалектике с большим равнодушием. Но это мнение, имеющее некоторый вид вероятности, опровергается тем указанным нами выше фактом, что уже в „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ Энгельс говорил о методе, как о душе новейшей системы взглядов ²⁾).

И, во всяком случае, вторая часть „Ниццеты философии“ совсем не оставляет места для сомнения в том, что в эпоху своей полемики с Прудоном Маркс прекрасно понимал значение диалектического метода и умел хорошо пользоваться им. Победа Маркса над Прудоном в этом споре была победой человека, умевшего мыслить диалектически, над человеком, не сумевшим выяснить себе природу диалектики, но пытавшимся применить ее метод к анализу капиталистического общества. И та же вторая часть „Ниццеты философии“ показывает, что уже в то время диалектика, которая имела у Гегеля чисто идеалистический характер и которая сохранила таковой у Прудона, — поскольку она вообще была усвоена им, — была поставлена Марксом на материалистическую основу.

Впоследствии, характеризуя свою материалистическую диалектику, Маркс писал: „Для Гегеля логический процесс, превращающийся у него, под именем Идей, в самостоятельного субъекта, есть Демиург действительности, которая составляет только его внешнее проявление. Для меня же — как раз наоборот: идеальное есть переведенное и переработанное в человеческой голове материальное“. Эта характеристика предполагает полное согласие с Фейербахом, во-первых, во взгляде на Гегелеву „идею“, а, во-вторых, на отношение мышления к бытию. „Поставить на ноги“ Гегелеву

¹⁾ Werke, II, 345.

²⁾ Энгельс имел в виду не лично себя, а всех вообще своих единомышленников: „Wir bedürfen“, говорил он; к числу же его единомышленников, несомненно, принадлежал и Маркс.

диалектику мог только человек, убежденный в правильности основного положения философии Фейербаха: не мышление обуславливает бытие, а бытие—мышление.

Диалектику многие смешивают с учением о развитии. — и она, в самом деле, есть такое учение. Но диалектика существенно отличается от вульгарной „теории эволюции“, которая целиком построена на том принципе, что ни природа, ни история не делают скачков, и что все изменения совершаются в мире лишь постепенно. Еще Гегель показал, что понятое таким образом учение о развитии смешно и несостоятельно.

„Когда хотят понять возникновение или исчезновение чего-либо,—говорит он в первом томе своей „Логики“,—то воображают обыкновенно, что уясняют себе дело посредством представления о постепенности такого возникновения или уничтожения. Однако, изменения бытия совершаются не только путем перехода одного количества в другое, но также путем перехода качественных различий в количественные, и, наоборот, того перехода, который прерывает постепенность, ставя на место одного явления другое“¹⁾. И всякий раз, когда прерывается постепенность, происходит скачок. Гегель показывает далее целым рядом примеров, как часто имеют место скачки и в природе и в истории, и обнаруживает смешную логическую ошибку, лежащую в основе вульгарной „теории эволюции“. „В основе учения о постепенности,—замечает он,—лежит представление о том, что возникающее уже существует в действительности и остается незаметным только влеледствие своих малых размеров. Точно так же, говоря о постепенном уничтожении, воображают, будто небытие данного явления, или то новое явление, которое должно занять его место, уже находится налицо, хотя пока еще и незаметно... Но таким образом устраняется всякое понятие о возникновении и уничтожении. . . Объяснять возникновение или уничтожение постепенностью изменения — значит сводить все дело к скучной тавтологии и представлять себе возникающее или уничтожающееся в уже готовом виде“ (т.-е. уже возникшим или уже уничтожившимся. Г. П.)²⁾.

¹⁾ „Wissenschaft der Logik“, erster Band, Nürnberg, 1812, s. S. 313—314.

²⁾ По вопросу о „скачках“ см. нашу брошюру: „Горе г. Тихомирова“, С.-Петербург. Изд. М. Малых, стр. 6—14 (см. в приложении).

Этот диалектический взгляд Гегеля на неизбежность скачков в процессе развития был полностью усвоен Марксом и Энгельсом. Энгельс подробно развивает его в своей полемике с Дюрингом, при чем он и его „ставит на ноги“, т. е. на материалистический фундамент.

Так, он указывает, что переход одного вида энергии в другой не может совершиться иначе, как посредством скачка. Так, он ищет в современной химии подтверждение диалектической теоремы о переходе количества в качество¹⁾. Вообще, права диалектического мышления подтверждаются у него диалектическими свойствами бытия. Бытие и здесь обуславливает собою мышление.

Не входя в более подробную характеристику материалистической диалектики (об ее отношении к тому, что можно назвать высшей логикой, в параллель с высшей математикой см. в нашем предисловии к нашему переводу брошюры „Людвиг Фейербах“), мы напомним читателю, что в течение последнего двадцатилетия теория, выдающая в процессе развития одни только постепенные изменения, стала терять под ногами почву даже в биологии, где она раньше пользовалась едва ли не всеобщим признанием. В этом отношении работам Армана Готье и Гуго де-Фриса суждено, повидимому, составить эпоху. Достаточно сказать, что созданная де-Фрисом теория мутаций представляет собою учение о скачкообразном развитии видов (см. его двухтомное сочинение: „Die Mutations Theorie“, Leipzig, 1901—1903; его реферат: „Die Mutationen und die Mutations-Perioden bei der Entstehung der Arten“, Leipzig, 1901, и его же лекции, читанные в Калифорнском университете и появившиеся в немецком переводе под названием: „Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation“, Berlin, 1906).

По мнению этого выдающегося натуралиста, слабую стороной Дарвиновой теории происхождения видов является именно та мысль, что это происхождение может быть объяснено постепенными изменениями²⁾. Интересно также и очень метко то замечание де-Фриса, что господство теории постепенных изменений в учении о проис-

¹⁾ Ibid. S. 128 и след.

²⁾ Die Mutationen, s. S. 7—8.

хождении видов было неблагоприятно для экспериментального исследования относящихся сюда вопросов¹⁾).

К этому полезно прибавить еще вот что. В современном естествознании довольно быстро распространяется, преимущественно между нео-ла-марксистами, учение о так называемой одушевленности материи, т.-е. о том, что материя, вообще, а особенно всякая организованная материя, обладает известной степенью чувствительности. Это учение, рассматриваемое некоторыми как прямая противоположность материализму (см., например, книгу Р. Г. Франса „Der heutige Stand der Darwin'schen Fragen“, Leipzig, 1907), на самом деле представляет собою, будучи правильно понято, лишь перевод на язык новейшего естественного знания материалистического учения Фейербаха об единстве бытия и мышления, объекта и субъекта²⁾). Можно с уверенностью утверждать, что усвоившие это учение Маркс и Энгельс отнеслись бы к указанному, пока еще, правда, очень плохо разработанному, направлению в естествознании с самым живым интересом.

Герцен справедливо говорит, что философия Гегеля, которую многие считали консервативной по преимуществу, есть настоящая алгебра революции. Но у Гегеля эта алгебра оставалась без всякого применения к жгучим вопросам практической жизни. Спекулятивный элемент, по необходимости, вносил в философию великого абсолютного идеалиста дух консерватизма. Совершенно другое видим мы в материалистической философии Маркса. Революционная „алгебра“ выступает в ней во всей непреодолимой силе своего диалектического метода. Маркс говорит: „В своем мистифицированном виде диалектика была немецкой модой, потому что она как будто оправдала существующий порядок вещей. В своем рациональном виде она неприятна буржуазии и ее теоретикам, потому что она, объясняя существующее, объясняет также и его отрицание и его неизбежное уничтожение: потому что она рассматривает каждую данную форму в ходе движения, т.-е., стало быть, с переходящей стороны:

1) Arten etc., S. 421.

2) Не нужно, впрочем, забывать, что к учению об „одушевленности материи“ склонялись многие французские материалисты XVIII века. О Спинозе мы уже не говорим.

потому что она не останавливается ни перед чем, будучи практической и революционной по существу¹⁾.

Смотря на вопрос о материалистической диалектике с точки зрения истории русской литературы, можно сказать, что она впервые давала необходимый и достаточный метод для разрешения того вопроса о разумности всего действительного, над которым так мучительно бился наш гениальный Белинский¹⁾. Только диалектический метод Маркса, будучи применен к изучению русской жизни, показал нам, что было в ней действительным и что только казалось таковым.

VI.

Приступая к материалистическому объяснению истории, мы прежде всего наталкиваемся, как мы видели, на вопрос о том, где лежат действительные причины развития общественных отношений. И мы уже знаем, что „анатомии гражданского общества“ определяется его экономией. Но чем же определяется эта последняя?

На это Маркс отвечает так: „В общественном производстве своей жизни люди наталкиваются на известные необходимые, от их воли не зависящие, отношения — отношения производства, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих отношений производства составляет экономическую структуру общества, реальную основу, на которой возвышается юридическая и политическая надстройка“²⁾.

Этим ответом Маркса весь вопрос о развитии экономики сводится, стало быть, к тому, какими причинами обуславливается развитие производительных сил, находящихся в распоряжении общества. А в этой своей последней форме он решается прежде всего указанием на свойства географической среды.

Уже Гегель в своей философии истории отмечает важную роль „географической подкладки всемирной истории“. Но так как причиной всякого развития у него является

¹⁾ См. нашу статью: „Белинский и разумная действительность“ в сборнике „За двадцать лет“.

²⁾ См. предисловие к „Zur Kritik der politischen Oekonomie“; есть русский перевод.

в последнем счете идея, так как он только мимоходом и только во второстепенных случаях прибегал как бы против воли к материалистическому объяснению явлений, то высказанный им глубоко верный взгляд на великое историческое значение географической среды не мог привести его ко всем тем плодотворным выводам, которые из него вытекают. Эти выводы были сделаны в их полноте только материалистом Марксом.

Свойства географической среды определяют собою характер как тех предметов природы, которые служат человеку для удовлетворения его потребностей, так и тех, которые производятся им самим с той же целью. Там, где не было металлов, туземные племена не могли собственными силами выйти за пределы того, что мы называем каменным веком. Точно так же и для перехода первобытных рыболовов и охотников к скотоводству и земледелию нужны были соответствующие свойства географической среды, т.-е. в данном случае—соответствующие фауна и флора. Л. Г. Морган замечает, что отсутствие способных к приручению животных в западном полушарии и специфические различия во флоре обоих полушарий причинили большие различия в ходе общественного развития их обитателей¹⁾. Вайц говорит о краснокожих Северной Америки: „У них совсем нет домашних животных. Это очень важно, потому что в этом обстоятельстве заключается главная причина, вынуждающая их оставаться на высшей ступени развития“²⁾. Швейнфурт сообщает, что когда в Африке данная местность оказывается перенаселенной, то часть ее жителей выселяется, при чем она иногда меняет свой образ жизни в зависимости от географической среды: „Племена, занимавшиеся до тех пор земледелием, становятся охотничьими, а племена, жившие от своих стад, переходят к земледелию“³⁾. По его же словам, жители богатой железом местности, охватывающей значительную часть центральной Африки, „естественно стали заниматься добыванием железа“⁴⁾.

1) „Die Urgesellschaft“, Stuttgart, 1891, s. S. 20—21.

2) „Au coeur de l'Afrique“, Paris, 1875, tome I, p. 199.

3) Ibid, t. II, p. 94.

4) О влиянии климата на земледелие см. также у Ратцеля: „Die Erde und das Leben“, Leipzig und Wien, 1902, II Band, s. S. 540—541.

Но это еще не все. Уже на самых низших ступенях развития человеческие племена вступают во взаимные сношения, обмениваясь друг с другом некоторыми из своих произведений. Этим раздвигаются пределы географической среды, влияющей на развитие производительных сил каждого из этих племен, и ускоряется ход этого развития. Но понятно, что большая или меньшая легкость возникновения и поддержания подобных сношений также зависит от свойств географической среды: еще Гегель говорил, что моря и реки сближают людей, между тем как горы их разделяют. Впрочем, моря сближают людей только на сравнительно более высоких стадиях развития производительных сил: на более же низких—море, по справедливому замечанию Ратцеля, очень сильно затрудняет сношение между разделенными им племенами ¹⁾. Но как бы там ни было, а несомненно, что чем разнообразнее свойства географической среды, тем благоприятнее она для развития производительных сил. „Не абсолютное плодородие почвы,—говорит Маркс,—а ее дифференцирование, разнообразие ее естественных произведений составляет естественную основу общественного разделения труда и заставляет человека, в силу разнообразия окружающих его естественных условий, разнообразить свои собственные потребности, способности, средства и способы производства“ ²⁾. Почти слово в слово то же повторяет за Марксом Ратцель: „Главное дело не в наибольшей легкости добывания пищи, а в возбуждении известных склонностей, привычек и, наконец, потребностей в человеке“ ³⁾.

Итак, свойства географической среды обуславливают собою развитие производительных сил, развитие же производительных сил обуславливает собою развитие экономических, а вслед за ними и всех других общественных отношений. Маркс поясняет это следующими словами: „В зависимости от характера производительных сил изменяются и общественные отношения производителей друг к другу, изменяются условия их совместной деятельности и их участия во всем ходе производства. С изобретением нового военного орудия, огнестрельного оружия, необходимо должна была

¹⁾ Anthropogeographie, Stuttgart, 1892, стр. 29.

²⁾ Das Kapital, I Band, III Auflage, S. 524—526.

³⁾ Völkerkunde, I Band, Leipzig, 1887, S. 56.

измениться вся внутренняя организация армии, равно как и все те взаимные отношения, в которых стоят входящие в состав армии лица, и благодаря которым она представляет собой организованное целое; наконец, изменились также и взаимные отношения целых армий⁴.

Чтобы сделать это пояснение еще более наглядным, приведен пример. Мазан, в восточной Африке, убивают своих пленников потому, что — как говорит Ратцель — это пастушеское племя еще не имеет технической возможности воспользоваться их подневольным трудом. А соседние с этими пастухами земледельцы Вакамба имеют возможность использовать этот труд и потому оставляют своим пленникам жизнь, обращая их в рабство. Возникновение рабства предполагает, стало быть, достижение известной степени в развитии общественных сил, позволяющей эксплуатировать труд невольников¹). Но рабство есть такое производственное отношение, с появлением которого начинается разделение на классы общества, знавшего прежде лишь разделения, соответствующие полам и возрастам. Когда рабство достигает полного развития, оно накладывает свою печать на всю экономию общества, а через посредство экономики на все прочие общественные отношения и прежде всего на политический строй. Как ни различались между собою по своему политическому устройству античные государства, но их главная черта состояла в том, что каждое из них было политической организацией, выражавшей и защищавшей интересы одних свободных людей.

VII.

Мы знаем теперь, что развитие производительных сил, определяющее собою, в последнем счете, развитие всех общественных отношений, определяется свойствами географической среды. Но, раз возникнув, данные общественные

¹) Völkerkunde, I, 83. Надо, впрочем, заметить, что обращение в рабство сводится иногда, на первых ступенях развития, к насильственному принятию пленников в общественную организацию победителей на равных правах с ними. Тут нет пользования прибавочным трудом пленника, а есть только общая выгода, протекающая от сотрудничества с ним. Но этот вид рабства предполагает наличие известных производительных сил и известной организации производства.

отношения сами оказывают большое влияние на развитие производительных сил. Таким образом, то, что первоначально является следствием, в свою очередь, становится причиной: между развитием производительных сил и общественным строем возникает взаимодействие, в различные эпохи принимающее самые разнообразные виды.

Надо помнить также, что если данным состоянием производительных сил обуславливаются существующие в данном обществе внутренние отношения, то от того же состояния зависят, в конце-концов, и его внешние отношения. Каждой данной ступени развития производительных сил соответствует определенный характер вооружения, военного искусства и, наконец, международного, точнее междуобщественного, т-е., между прочим, и междуплеменного права. Охотничьи племена не могут создавать крупных политических организаций именно потому, что низкий уровень их производительных сил вынуждает их, по образному древне-русскому выражению, разбредаться разрозно небольшими общественными группами в поисках средств существования. А чем больше „разбредаются разрозно“ эти общественные группы, тем неизбежнее становится разрешение путем более или менее кровавой борьбы даже таких споров, которые в цивилизованном обществе легко могли бы быть решены в камере мирового судьи. Эйр говорит, что когда несколько австралийских племен сходятся между собою для известных целей в определенной местности, то такие сближения никогда не бывают продолжительными: еще прежде, чем австралийцев заставит разойтись недостаток пищи или необходимость заняться преследованием дичи, между ними начинаются враждебные столкновения, очень скоро ведущие, как известно, к битвам¹⁾.

Всекий понимает, что подобные столкновения могут происходить по самым разнообразным поводам. Но замечательно, что большинство путешественников приписывают их экономическим причинам. Когда Стенлей спросил нескольких туземцев в экваториальной Африке, как возникают их войны с соседними племенами, ему ответили: „Наши ребята пойдут на охоту: соседи станут их прогонять: тогда

¹⁾ Ed. J. Eyre „Manners and Customs of the Aborigines of the Australia“, London, 1847, p. 243.

мы нападаем на соседей, а они на нас, и мы деремся, пока ни надоеет или пока какая-нибудь страна ни окажется побежденной* ¹⁾. Подобно этому Бертон говорит: „Все войны в Африке вызываются только двумя причинами: похищением скота или захватом людей* ²⁾. Ратцель считает вероятным, что в новой Зеландии войны между туземцами нередко вызывались простым желанием полакомиться человеческим мясом ³⁾. Но большая склонность туземцев к людоедству сама объясняется бедностью тамошней фауны.

Всякий знает, как много зависит исход войны от вооружения каждой из воюющих сторон. А их вооружение определяется состоянием их производительных сил, их экономией и их общественными отношениями, выросшими на основе экономики ⁴⁾. Сказать, что такие-то народы или племена были завоеваны другими народами, еще не значит объяснить, почему социальные последствия их завоевания были именно такие, а не какие-нибудь другие. Социальные последствия завоевания Галлии римлянами были совсем не те, которые получились от завоевания той же страны германцами. Социальные последствия завоевания Англии норманнами были совсем не те, которые произошли от завоевания России монголами. Во всех этих случаях разница

¹⁾ „Dans les Ténèbres de l'Afrique“. Paris, 1890, tome II, p. 91.

²⁾ Burton, „Voyage aux grands lacs de l'Afrique orientale“. Paris, 1862, p. 666.

³⁾ Ibid, p. 93.

⁴⁾ Это хорошо разъяснено Энгельсом в тех главах Анти-Дюринга, которые посвящены разбору „теории насилия“. См. также книгу „Les maîtres de la guerre“, par le lieutenant-colonel Rousset, professeur à l'école supérieure de la guerre. Paris, 1901. Автор этой книги, излагающей взгляды генерала Банналя, говорит: „Социальное состояние каждой данной исторической эпохи имеет преобладающее влияние не только на военный организм нации, но еще и на характер, на способности и на стремления военных людей. Обыкновенные генералы пользуются обычными методами, употребляют в дело обычные средства и побеждают или терпят поражение, смотря по обстоятельствам... Что же касается великих полководцев, то они подчиняют своему гению средства и приемы борьбы“ (стр. 2). Как? — Это самое интересное. Оказывается, что они, „руководствуясь чем-то в роде инстинктивной догадки, преобразуют и средства и приемы соответственно параллельным законам социальной эволюции, решительное влияние которой на технику военного искусства оценивается ими одним“ (та же стр.); значит, остается открыть причинную связь „социальной эволюции“ с экономическим развитием общества, чтобы дать материалистическое объяснение наиболее, повидимому, неожиданным успехам военного дела. Сам Руссе очень недалек от такого объяснения. Исторический очерк новейшего искусства, делаемый им на основании неизданных работ ген. Банналя, очень похож на тот, который мы находим в указаниях Энгельса. Местами сходство приближается к полному тождеству.

обуславливалась в последней инстанции различием в экономическом строе общества, подвергавшегося завоеванию, с одной стороны, и общества, совершавшего это завоевание.—с другой. Чем более развиваются производительные силы данного племени или народа, тем более увеличивается для него, по крайней мере, возможность лучше вооружить себя для борьбы за существование.

Однако, это общее правило допускает много достойных замечания исключений. На высших стадиях развития производительных сил разница в вооружении племен, находящихся на весьма различных стадиях экономического развития, — например: кочующих пастухов и оседлых земледельцев,—не может быть такой большою, какою она становится впоследствии. Кроме того, движение по пути экономического развития, оказывая существенное влияние на характер данного народа, иногда до такой степени уменьшает его воинственность, что он становится не в силах сопротивляться более отсталому в экономическом отношении, но зато более привычному к войне неприятелю. Вот почему мирные земледельческие племена нередко подвергаются завоеванию со стороны воинственных народов. Ратцель замечает, что самые прочные государственные организации получаются у „полукультурных народов“ в результате соединения,—путем завоевания,—обоих этих элементов: земледельческого и пастушеского¹⁾. Как ни справедливо, в общем, это замечание, надо, однако, помнить, что даже и в таких случаях, — хороший тому пример Китай, — экономически отсталые завоеватели мало-по-малу вполне подчиняются влиянию более развитого в экономическом отношении завоеванного народа.

Географическая среда имеет большое влияние не только на первобытные племена, но также и на так называемые культурные народы. „Необходимость установить общественный контроль над известной силой природы для ее эксплуатации в больших размерах, для ее подчинения человеку посредством организованных человеческих усилий,—говорит Маркс,—играет самую решительную роль в истории промышленности. Таково было значение регулирования воды в Египте, в Ломбардии, в Голландии или в Персии и в

¹⁾ Там же, Z. 19.

Индии, где орошение посредством искусственных каналов приносит земле не только необходимую воду, но в то же время ее ил, минеральное удобрение с гор. Тайна промышленного процветания Испании и Сицилии при арабах заключается в канализации¹⁾.

Учение о влиянии географической среды на историческое развитие человечества часто сводилось к признанию непосредственного влияния „климата“ на общественного человека: предполагалось, что одна „раса“ становилась под влиянием „климата“ свободолюбивой; другая — склонной терпеливо подчиняться власти более или менее деспотического монарха; третья — суеверной и потому зависимой от духовенства и т. п. Такой взгляд преобладает, например, еще у Бокля²⁾. По Марксу, географическая среда влияет на человека через посредство производственных отношений, возникающих в данной местности на основе данных производственных сил, первым условием развития которых являются свойства этой среды. Современная этнология все более и более переходит на эту точку зрения. И сообразно с этим, все меньшая и меньшая роль в истории „культуры“ отводится ею „расе“. „Обладание известными культурными приобретениями не имеет ничего общего с расой“, говорит Ратцель.

Но раз достигнуто данное „культурное“ состояние, оно, несомненно, влияет на физические и психические свойства „расы“³⁾.

1) Das Kapital, *ibid.* S. 524—526.

2) См. его „History of civilization in England“, vol. I, Leipzig, 1865, pp. 36—37. По Боклю, одна из четырех причин, влияющих на склад народного характера, — „общий вид страны“ (the general Aspect of Nature), влияет главным образом на воображение, а сильно развитое воображение порождает суеверия, которые, в свою очередь, замедляют развитие знаний. Частые землетрясения в Перу, повлияв на воображение туземцев, оказали свое влияние и на политический строй. Если испанцы и итальянцы суеверны, то это происходит опять-таки от землетрясения и вулканических извержений (там же, стр. 112—113). Это непосредственно-психологическое влияние особенно сильно на первых стадиях культурного развития. Но современная наука устанавливает, наоборот, поразительное сходство религиозных верований первобытных племен, находящихся на одинаковой ступени экономического развития. Взгляд Бокля, замеченный этим последним от писателей XVIII века, был высказан еще Гиппократом. (См. „Des aires, des laut et des lieux, traduction de Coray“, Paris, 1800, парагр. 76, 85, 86, 88 и т. д.).

3) О расе см. интересную работу Ж. Флюо: „Le préjugé des races“, Paris, 1905.

Влияние географической среды на общественного человека представляет собою переменную величину. Обусловливаемое свойствами этой среды развитие производительных сил увеличивает власть человека над природой и тем самым ставит его в новое отношение к окружающей его географической среде: нынешние англичане реагируют на эту среду совсем не так, как реагировали на нее племена, населявшие Англию во время Юлия Цезаря. Этим окончательно устраняется то возражение, что характер населения данной местности может существенно измениться, несмотря на то, что ее географические свойства остаются неизменными.

VIII.

Порождаемые данной экономической структурой правовые и политические отношения¹⁾ оказывают решительное влияние на всю психику общественного человека. Маркс говорит: „На различных формах общественности, на общественных условиях существования возвышается целая надстройка различных своеобразных чувств и иллюзий, взглядов и понятий“. Бытие определяет собою мышление. И можно сказать, что каждый новый шаг, делаемый наукой в объяснении процесса исторического развития, является новым доводом в пользу этого основного положения повенного материализма.

Уже в 1877 г. Людвиг Нуаре: „Язык и жизнь разума вытекли из совместной деятельности, направленной к достижению общей цели, из первобытной работы наших предков“²⁾. Развивая далее эту замечательную мысль, Л. Нуаре указал на то, что первоначально язык обозначает предметы объективного мира, не как имеющие известный

¹⁾ О влиянии экономики на склад общественных отношений, см. Энгельса: „Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats“, achte Auflage, Stuttgart, 1900; Р. Гильденбранда: „Recht und Sitte auf verschiedenen Kulturstufen, 1-er Th. Iena, 1896; к сожалению, Гильденбранд плохо владеет экономическим материалом. Интересная брошюра Т. Акелеса: „Rechtsentstehung und Rechtsgeschichte“, Leipzig, 1904, рассматривая право, как продукт развития общественной жизни, не углубляет вопроса о том, чем обуславливается развитие этой последней. В книге М. А. Ваккоро: „Les bases sociologiques du droit et de le état“, Paris, 1898, рассмотрено не мало отдельных замечаний, проливающих свет на некоторые стороны предмета; но в общем Ваккоро сам еще не разобрался в вопросе.

²⁾ „Der Ursprung der Sprache“, Mainz, S. 331.

образ, а как получившие таковой (nicht als Gestalten, sondern als gestaltete), не как активные, оказывающие известное действие, а как пассивные, подвергающиеся действию¹⁾. И он поясняет это тем справедливым соображением, что „все предметы входят в поле зрения человека, т.-е. делаются для него вещами лишь в той мере, в какой они подвергаются его воздействию, и сообразно с этим они получают свои обозначения, т.-е. имена“²⁾. Короче, человеческая деятельность, по мнению Пуаре, дает содержание первоначальным корням языка³⁾. Интересно, что Пуаре находил первый зародыш своей теории в той мысли Фейербаха, что сущность человека состоит в общности, в единстве человека с человеком. О Марксе он, повидимому, не знал ничего, в противном случае он увидел бы, что его взгляд на роль деятельности в образовании языка ближе к Марксу, оттенявшему в своей гносеологии человеческую деятельность в противоположность Фейербаху, говорившему преимущественно о „созерцании“.

Едва ли нужно напоминать по поводу теории Пуаре, что характер деятельности людей в процессе производства определяется состоянием их производительных сил. Это очевидно. Полезнее будет отметить, что решающее влияние бытия на мышление особенно ясно видно у первобытных племен, общественная и умственная жизнь которых несравненно проще, нежели жизнь цивилизованных народов. Фон-Де-Штейцен пишет о туземцах центральной Бразилии, что мы поймем их только тогда, когда будем их рассматривать, как создание (Erzeugniss) охотничьего быта. „Главнейшим источником их опыта были животные. — продолжает он, — и с помощью этого опыта... они, главным образом, и объяснили себе природу, составляли свое мирозерцание“⁴⁾. Условия охотничьего быта определяли собою не только мирозерцание этих племен, но также их нравственные понятия, их чувства и даже, замечает тот же писатель, эстетические вкусы. И совершенно то же мы видим у пастушеских племен. У тех из них, которых Ратцель называет односторонними скотоводами, „предметом, по крайней мере, 90% /o

1) Ibid, S. 341.

2) S. 347.

3) S. 369.

4) „Unter den Natur-Völkern Zentral-Brasiliens“, Berlin, 1894, S. 201.

всех их разговоров является скот с его происхождением, привычками, достоинствами и недостатками¹⁾). Такими „одно-сторонними скотоводами“ были, например, несчастные герреры, с такой зверской жестокостью „успокоенные“ недавно „цивилизированными“ германцами²⁾).

Если главнейшим источником опыта были у первобытного охотника животные, и если все его мирозерцание строилось на этом опыте, то неудивительно, что и вся мифология охотничьих племен, заменяющая собою на этой ступени и философию, и теологию, и науку, почерпает свое содержание из того же источника. „Что характеризует собою мифологию бушменов,—говорит Эндрию Лэнг,—так это почти исключительная роль, которую играют в ней животные. Кроме одной старухи, там и сям появляющейся в их бессвязных легендах, в этих мифах вряд ли когда-нибудь выступает человек“³⁾). По словам Бр. Смита, боги австралийцев,—подобно бушменам, еще не вышедшим из охотничьего быта,—преимущественно птицы и животные⁴⁾).

Религия первобытных племен изучена пока еще недостаточно хорошо. Но то, что мы уже знаем о ней, безусловно подтверждает правильность того краткого положения Фегербаха-Маркса, что „не религия делает человека, а человек делает религию“. Эд. Тэйлор говорит: „Очевидно, что у всех народов типом божества служил человек: вследствие этого строй человеческого общества и его правительство стано-

1) Ibid., S. 205—206.

2) Об „односторонних пастухах“ см. особенно книгу Фритша „Erbgebrene Süd-Afrikans“, Breslau, 1872. Фритш говорит: „Идеал каффра, предмет, о котором он мечтает и который он с любовью воспеваает в своих песнях, это—его скот, т.-е. самое ценное его имущество. С песнями в честь скота чередуются песни в честь начальника племени, в которых его скот опять играет большую роль“ (I, 30). Уход за скотом считается у каффров самым почетным занятием (I, 85), и даже война правится каффру, главным образом, потому, что сулит ему в виде добычи приобретение скота (I, 79). „Тяжбы вызываются у каффров столкновениями из-за скота“ (I, 322). У того же Фритша есть очень интересное описание быта охотников-бушменов (I, 424 и след.).

3) „Mythes, cultes et religion“, trad. par d. Charillet, Paris, 1896, p. 332.

4) Тут надо помнить то замечание Рих. Андрае, что первоначально человек воображает своих богов в виде животных. „Когда, впоследствии начинается антропоморфизация животных, возникают мифические превращения людей в животных“ (Ethnographische Parallele und Vergleiche. Neue Folge, Leipzig, 1889, S. 116). Антропоморфизация животных предполагает уже сравнительно более высокую ступень развития производительных сил. Ср. также Фробениуса: „Die Weltanschauung der Naturvölker“, Weimar, 1898, S. 24.

вятся образцом, согласно которому создается небесное общество и небесное правительство ¹⁾). Это уже несомненно материалистический взгляд на религию: известно, что еще Сен-Симон держался противоположного взгляда, объясняя общественный и политический строй древних греков их религиозными верованиями. Но еще гораздо важнее то, что наука уже начинает обнаруживать причинную связь между развитием техники у первобытных народов и их мирозерцанием ²⁾). С этой стороны ей, очевидно, предстоят богатейшие открытия.

Из идеологии первобытного общества лучше других изучено теперь искусство. В этой области собран богатейший материал, самым недвусмысленным и самым убедительным образом свидетельствующий о правильности и, так сказать, неизбежности материалистического объяснения истории. Этот материал так велик, что мы можем перечислить здесь лишь главнейшие из относящихся сюда сочинений: Schweinfurth, „Artes Africanæ“, Leipzig, 1875; R. Andree „Etrüskographische Parallelen“, статья: „Das Zeichnen bei den Naturvölkern“: Von den Steinen, „Unter den Naturvölkern Zentral Brasiliens“, Berlin, 1894; G. Malleru, „Picture Writing of the amerikan Indians“. An. Rep. of the Bureau of Ethnology, Washington, 1893; Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa“, Wien, 1898; Ernst Grosse, „Die Anfänge der Kunst“: ero же „Kunstwissenschaftliche Studien“, Tübingen, 1900; Yrjö Hirn, „Der Ursprung der Kunst“, Leipzig, 1904; Karl Bücher, „Arbeit und Rhythmus“, dr. Aufl., 1902; Gabriel et Adr. de Mortillet, „Le Préhistorique“, Paris, 1900. pp. 217—230; Hoernes, „Der diluviale Mensch in Europa“, Braunschweig, 1903; Sophus Müller, „l'Europe préhistorique“ trad. du danois par Em. Philipot, Paris, 1907; Rich Wallaschek, „Anfänge der Tonkunst“, Leipzig, 1903.

Каковы те выводы, к которым пришла современная наука по вопросу о возникновении искусства, покажут следующие положения из перечисленных нами авторов. Горнес говорит ³⁾): „Орнаментика может развиваться только из про-

¹⁾ „La Civilisation primitive“, Paris, 1876. tome II, p. 322.

²⁾ Ср. Г. Шурца: „Vorgeschichte der Kultur“. Leipzig und Wien, 1900. S. 559—564. Ниже мы, по другому поводу, еще вернемся к этому вопросу.

³⁾ „Urgeschichte“ etc., s. 38.

мысленной деятельности, которая представляет собою ее вещественную предпосылку, народы, совсем не знающие промышленности... не знают и орнаментики". Фон-ден-Штейнен считает, что рисование (Zeichnen) развилось из обозначения предметов (Zeichnen) с практическими целями. Бюхер пришел к тому заключению, что „работа, музыка и поэзия на первоначальной ступени развития сливаются в одно, но что основным элементом этой троицы была работа, между тем как музыка и поэзия имели лишь второстепенное значение". По его мнению, „происхождение поэзии надо искать в труде". Он замечает, что ни один язык не располагает слова, составляющие предложения, в ритмическом порядке. Невероятно потому, чтобы люди пришли к размеренной поэтической речи путем употребления своего обыденного языка: этому противилась внутренняя логика этого языка. Как же объяснить происхождение размеренной ритмической речи? Бюхер предполагает, что размеренные ритмические движения тела сообщили образной поэтической речи законы своего сочетания. Это тем более вероятно, что на низших ступенях развития эти ритмические движения обыкновенно сопровождаются пением. Но чем же объясняется сочетание телодвижений? Характером производительных процессов. Таким образом, „тайна" стихосложения лежит в производительной деятельности ¹⁾.

Р. Валлашек так формулирует свой взгляд на происхождение сценических представлений у первобытных племен ²⁾: „Предметами этих представлений были:

„1. Охота, война, гребля (у охотников: жизнь и привычки животных; животные пантомимы; маски) ³⁾.

„2. Жизнь и привычки скота (у пастушеских народов).

„3. Работа (у земледельцев: посев, молотба, уход за виноградниками).

„В представлении участвовало все племя, которое при этом пело (хор). Распевались лишние слова: содержание давалось именно представлением (пантомимой). Изображались только действия обыденной жизни, абсолютно необходимые в борьбе за существование". Валлашек говорит,

¹⁾ Назв. соч., стр. 342 и след.

²⁾ Назв. соч., стр. 257.

³⁾ Изображающие обыкновенно тоже животных. Г. П

что у многих первобытных племен при таких представлениях хор делился иногда на две противостоящие одна другой части. „Таков был,—прибавляет он,—первоначальный вид греческой драмы, которая прежде тоже была животной пантомимой. Животным, игравшим наибольшую роль в хозяйственной жизни греков, была коза“ (слово трагедия и происходит от *tragos*—козел).

Трудно придумать более яркую иллюстрацию к тому положению, что не бытие определяется мышлением, а мышление—бытием!

IX.

Но хозяйственная жизнь развивается под влиянием роста производительных сил. Поэтому изменяются взаимные отношения людей в процессе производства, а с ними и человеческая психика. Маркс говорит: „На известной ступени своего развития производительные силы общества вступают в противоречие с существующими в этом обществе производительными отношениями или, выражая то же самое юридическим языком, с имущественными отношениями, внутри которых они до тех пор развивались. Из форм, содействовавших развитию производительных сил, эти отношения превращаются в препятствие для их развития. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы изменяется более или менее быстро вся возвышающаяся над ней огромная надстройка. Ни одна общественная формация не исчезает раньше, чем разовьются все производительные силы, которым она предоставляет достаточно простора, и новые высшие производственные отношения никогда не занимают места старых раньше, чем выработаются в недрах старого общества материальные условия их существования“¹⁾. Поэтому можно сказать, что человечество всегда ставит себе лишь исполнимые задачи, ибо при внимательном рассмотрении всегда оказывается, что самая задача является лишь там, где материальные условия и ее решения уже существуют или находятся в процессе своего возникновения.

¹⁾ Известно, что у нас осенью 1905 года некоторые марксисты рассуждали не так...

Тут мы имеем перед собой настоящую, — и при том чисто материалистическую, — „алгебру“ общественного развития. В этой алгебре есть место как для „скачков“ — эпохи социальных революций, — так и для постепенных изменений. Постепенные количественные изменения в свойствах данного порядка вещей ведут, наконец, к изменению качества, т.-е. к падению старого способа производства, — или, как выражается здесь Маркс, старой общественной формации, — и к замене его новым. По замечанию Маркса, восточный, античный, феодальный и современный нам буржуазный способы производства могут быть рассматриваемы, в общих чертах, как последовательные („прогрессивные“) эпохи экономического развития общества. Но надо думать, что когда Маркс ознакомился впоследствии с книгой Моргана о первобытном обществе, то он, вероятно, изменил свой взгляд на отношение античного способа производства к восточному. В самом деле, логика экономического развития феодального способа производства привела к социальной революции, знаменовавшей собою торжество капитализма. Но логика экономического развития, например, Китая или древнего Египта, вовсе не вела к появлению античного способа производства. В первом случае речь идет о двух фазах развития, одна из которых следует за другою и порождается ею. Вторым же случаем представляет нам скорее два сосуществующих типа экономического развития. Античное общество сменило собою родовую общественную организацию, и та же организация предшествовала возникновению восточного общественного строя. Каждый из этих двух типов экономического устройства явился, как результат того роста производительных сил в недрах родовой организации, который, в конце-концов, неизбежно должен был привести ее к разложению. И если эти два типа весьма значительно отличаются один от другого, то их главные отличительные черты сложились под влиянием географической среды, в одном случае предшествовавшей обществу, достигшему известной ступени роста производительных сил, одну совокупность производственных отношений, а в другом — другую, весьма отличную от первой.

Открытие родовой организации, очевидно, суждено сыграть такую же роль в общественной науке, какую

сыграло в биологии открытие клеточки. И пока Маркс и Энгельс не были знакомы с этой организацией, в их теории общественного развития не могли не оставаться значительные пробелы, как это и признал впоследствии сам Энгельс.

Но открытие родовой организации, впервые давшее ключ к пониманию высших стадий общественного развития, явилось только новым и могучим доводом в пользу материалистического объяснения истории, а не против него. Оно дало возможность гораздо лучше всмотреться в то, как складываются первые фазы общественного бытия, и каким образом общественное бытие определяет собою тогда общественное мышление. Но этим оно придало поразительную ясность той истине, что общественное мышление определяется общественным бытием.

Впрочем, это мимоходом. Главное, на что нужно здесь обращать внимание,—это указание Маркса на то, что имущественные отношения, сложившиеся на данной ступени роста производительных сил, в продолжение некоторого времени способствуют дальнейшему росту этих сил, а потом начинают мешать ему¹⁾. Это напоминает нам о том, что, хотя данное состояние производительных сил служит причиной, вызывающей данные производственные, и в частности имущественные, отношения, но, раз возникли эти последние, как следствие указанной причины, они начинают влиять на эту причину с своей стороны. Таким образом получается взаимодействие между производительными силами и общественной экономией. А так как на экономической основе вырастает целая надстройка общественных отношений, чувств и понятий, при чем эта надстройка тоже сначала способствует, а потом препятствует экономическому развитию, то между надстройкой и основой тоже возникает

¹⁾ Возьмем то же рабство. На известной ступени оно способствует росту производительных сил, а потом начинает препятствовать ему. Его исчезновение у культурных народов Запада является следствием их экономического развития. (О рабстве в античном мире см. интересную работу профессора Эт. Чиккотти: „Il tramonto della Schiavitù“, Torino, 1899). Дж. Г. Спек (Speke) в „Les sources du Nil“, Paris, 1865, p. 2^o, говорит, что среди негров рабы считают бесчестным и постыдным делом побег от хозяина, заплатившего за них деньги. К этому надо прибавить, что те же рабы считают свое положение более почетным, нежели положение наемного работника. Такой взгляд соответствует той фазе, „когда рабство остается еще прогрессивным явлением“.

взаимодействии, заключающее в себе полную разгадку всех тех явлений, которые на первый взгляд кажутся противоречащими основному положению исторического материализма.

Все, что сказано до сих пор „критиками“ Маркса о мнимой односторонности марксизма и об его будто бы пренебрежении ко всем другим „факторам“ общественного развития, кроме экономического, подсказывалось простым непониманием той роли, какая отводится у Маркса-Энгельса взаимодействию между „основанием“ и „надстройкой“. Чтобы убедиться, например, в том, как мало игнорировали Маркс и Энгельс значение политического фактора, достаточно прочесть те страницы „Коммунистического манифеста“, где говорится об освободительном движении буржуазии. Там сказано:

„Буржуазия, которая представляла собою то угнетенное под игом феодалов сословие, то вооруженную и самоуправляющуюся ассоциацию в городской коммуне; буржуазия, которая здесь была независимой городской республикой, там третьим податным сословием монархического государства; которая явилась затем противовесом дворянству и в монархии абсолютной или ограниченной сословным представительством. — буржуазия, вообще послужившая главной основой больших монархий, завоевала себе, наконец, с появлением крупной промышленности и всемирного рынка, исключительную политическую власть в новейшем конституционном государстве. Современная государственная власть есть не более, как комитет, выбранный для заведывания общественными делами буржуазии“.

Значение политического „фактора“ обнаружено здесь с достаточной, — некоторые „критики“ сами находили даже, что с преувеличенной, — ясностью. Но происхождение и сила этого „фактора“, равно как и способ его действия в каждый данный период развития буржуазии, сами объясняются, в „Манифесте“ ходом экономического развития, вследствие чего разнообразие „факторов“ нисколько не нарушает единства коренной причины.

Политические отношения, несомненно, влияют на экономическое движение; но также несомненно и то, что прежде, чем влиять на него, они им создаются.

То же надо сказать и о психике общественного человека, о том, что Штаммлер несколько односторонне называет общественными понятиями. „Манифест“ дает весьма убедительное доказательство того, что его авторы хорошо понимали значение идейного „фактора“. Но в том же „Манифесте“ мы видим, что если идейный „фактор“ играет важную роль в развитии общества, то он сам предварительно создается этим развитием.

„Когда древний мир пришел в упадок, древние религии были побеждены христианством. Когда христианские идеи уступали место просветительным идеям XVIII века, феодальное общество вело борьбу на жизнь и смерть с революционной тогда буржуазией“. Но еще убедительнее в этом случае последняя глава „Манифеста“. Его авторы говорят в ней, что их единомышленники стремятся выработать в умах рабочих как можно более ясное сознание враждебной противоположности интересов буржуазии и пролетариата. Всякому понятно, что кто не придает значения идейному „фактору“, у того нет никакого логического повода стремиться к выработке в умах какой бы то ни было общественной группы какого бы то ни было сознания.

X.

Мы потому цитируем „Манифест“ предпочтительно перед другими сочинениями Маркса-Энгельса, что он относится к той ранней эпохе их деятельности, когда они, по уверению некоторых из их „критиков“, были особенно „односторонни“ в понимании взаимного отношения между „факторами“ общественного развития. Мы ясно видим, что и в эту эпоху они отличались не „односторонностью“, а только стремлением к монизму, отвращением к тому эклектизму, который так явственно сказывается в замечаниях гг. „критиков“.

Нередко указывают на два письма Энгельса, напечатанных в „Sozialistische Akademiker“ и написанных — одно в 1890, а другое — 1894 г. Г. Бернштейн с радостью ухватился когда-то за эти письма, будто бы содержащие в себе ясное свидетельство об эволюции, совершившейся с течением времени в воззрениях друга и единомышленника Маркса. Он сделал из них две, по его мнению, наиболее убедительные.

тельные выписки, которые мы считаем нужным воспроизвести здесь, так как они доказывают совершенно обратное тому, что хотел доказать г. Бернштейн.

Вот первая из них: „Таким образом, имеются бесчисленные взаимно скрещивающиеся силы, бесконечная группа параллелограмов сил, дающих равнодействующую. — историческое событие. — которая сама опять может рассматриваться, как продукт силы, работающей в целом, без сознания и воли, ибо то, чего хочет каждый в отдельности, встречает себе помеху со стороны всех других, и то, что получается, есть нечто, чего не желал никто“ (письмо 1890 г.).

А вот вторая выписка: „Политическое, правовое, философское, религиозное, литературное, художественное и проч. развитие покоится на экономическом. Но все они реагируют одно на другое и на экономический базис“ (письмо 1894 г.). Г. Бернштейн нашел, „что это звучит несколько иначе“, чем предисловие к „Zur Kritik der politischen Oekonomie“, указывающее на связь экономической „основы“ с воздвигающейся на ней „надстройкой“. Но почему же иначе? Здесь повторяется именно то, что сказано в названном предисловии: политическое и всякое другое развитие покоится на экономическом. Г. Бернштейна, очевидно, сбили с толку слова: „но все они реагируют одно на другое и на экономический базис“. Предисловие к „Zur Kritik“ было, очевидно, понято самим г. Бернштейном несколько иначе, т.-е. в том смысле, что вырастающая на экономической „основе“ общественная и идеологическая „надстройка“ никакого обратного влияния на эту „основу“ не оказывает. Но мы уже знаем, что нет ничего ошибочнее такого понимания мысли Маркса, и людям, наблюдавшим „критические“ опыты г. Бернштейна, оставалось только пожимать плечами, видя, что человек, бравшийся когда-то за популяризацию марксизма, не дал себе труда. — или, вернее, оказался неспособным, — предварительно понять это учение.

Во втором из цитированных г. Бернштейном писем есть места, едва ли не гораздо более важные для выяснения причинного смысла исторической теории Маркса-Энгельса, нежели так плохо понятые г. Бернштейном воспроизводимые нами строки. Одно из этих мест гласит: „Значит, это надо

понимать не так, как понимают иные, т.-е. что автоматически действует само экономическое положение, а так, что люди сами делают свою историю, но делают ее в данной среде, определяющей их собою (*in einem gegebenen sie bedingenden Milieu*), на основе данных фактических отношений, между которыми экономические отношения, — как ни сильно влияние, испытываемое ими со стороны отношений политических и идеологических, — все-таки оказываются, в последнем счете, наиболее влиятельными, образуя ту красную нить, которая проходит через все остальные отношения и которая одна только и ведет нас к пониманию“.

К числу „иных“ людей, истолковывающих историческое учение Маркса-Энгельса в том смысле, что в истории „автоматически действует само экономическое положение“, принадлежал, как мы это видим теперь, сам г. Бернштейн в эпоху своего „ортодоксального“ настроения и до сих пор принадлежат многие и многие „критики“ Маркса, давшие зачатый ход „от марксизма к идеализму“. Эти глубоко-мысленные люди обнаруживают большое самодовольство, открывая и ставя на вид „односторонним“ Марксу и Энгельсу то соображение, что история делается людьми, а не автоматическим движением экономики. Они быют Марксу челом его же добром и в своей невероятной наивности даже и не подозревают, что „Маркс“, которого они „критикуют“, не имеет ничего общего, кроме имени, с настоящим Марксом, будучи создан их собственным и поистине разносторонним непониманием предмета. Естественно, что „критики“ такого калибра были совершенно неспособны „дополнить“ и „исправить“ что-нибудь в историческом материализме. Поэтому мы и не будем больше заниматься ими, предпочитая иметь дело с „основоположниками“ этой теории.

Чрезвычайно важно заметить, что когда Энгельс, уже незадолго до своей смерти, отвергал „автоматическое“ понимание исторического действия экономики, он только повторял — почти в тех же самых словах — и пояснял то, что написал Маркс уже в 1845 г. в приведенном нами выше третьем тезисе о Фейербахе. Маркс упрекал там предшествовавший ему материализм в забвении того, что „если, с одной стороны, люди представляют собою продукт

обстоятельств, то с другой — обстоятельства изменяются именно людьми. Задача материализма в области истории, — как понимал эту задачу Маркс, — заключалась, стало-быть, именно в том, чтобы объяснить, каким образом „обстоятельства“ могут изменяться теми людьми, которые сами создаются обстоятельствами. И эта задача решалась указанием на производственные отношения, складывающиеся под влиянием условий, от человеческой воли не зависящих. Производственные отношения, это — отношения людей в общественном процессе производства. Сказать, что изменились производственные отношения, значит сказать, что изменились взаимные отношения между людьми в названном процессе. Изменение этих отношений не может совершаться „автоматически“, т.-е. независимо от человеческой деятельности, потому что эти отношения являются отношениями, устанавливающимися между людьми в процессе их деятельности.

Но эти отношения могут изменяться, — и очень часто действительно изменяются, — вовсе не в том направлении, в котором люди хотели бы изменить их. Характер „экономической структуры“ и то направление, в котором изменяется этот характер, зависят не от воли людей, а от состояния производительных сил и от того, какие именно изменения в производственных отношениях возникают и становятся нужными для общества, вследствие дальнейшего развития этих сил. Энгельс поясняет это следующими словами: „Люди сами делают свою историю, но они до сих пор делали ее, — даже внутри отдельных обществ, — не по общей воле и не по общему плану. Их стремления взаимно перекрещивались, и именно потому во всех таких обществах царствует необходимость, дополнением и внешней формой проявления которой служит случайность“. Человеческая деятельность сама определяется здесь не как свободная, а как необходимая, т.-е. как законосообразная, т.-е. как могущая стать объектом научного исследования. Таким образом, исторический материализм, не переставая указывать на то, что обстоятельства изменяются людьми, в то же время впервые дает нам возможность взглянуть на процесс этого изменения с точки зрения науки. И вот почему мы имеем полное право сказать, что материалистическое объяснение

истории дает необходимые пролегомены для всякого такого учения о человеческом обществе, которое захочет выступить как наука.

Это до такой степени верно, что уже и в настоящее время любое исследование той или другой стороны общественной жизни приобретает научное значение лишь в той мере, в какой оно приближается к ее материалистическому объяснению. И такое объяснение,—несмотря на пресловутое „воскресение идеализма“ в общественных науках,—все более и более становится обычным там, где исследователи не предаются назидательным размышлениям и разглагольствованиям об „идеале“, а ставят себе научную задачу обнаружения причинной связи явлений. Материалистами оказываются теперь в своих исторических исследованиях даже такие люди, которые не только не разделяют материалистического взгляда на историю, но просто-на-просто не имеют о нем ровно никакого понятия. И тут их незнание с этим взглядом или их предубеждение против него, мешающее всестороннему его пониманию, действительно приводят к тому, что следует назвать односторонностью и узостью понятий.

XI.

Вот хороший пример. Десять лет тому назад известный французский ученый Альфред Эспинас,—кстати сказать, большой враг современных социалистов,—опубликовал чрезвычайно интересный, по крайней мере, по замыслу, „социологический этюд“ „Les origines de la technologie“, в котором он, исходя из того чисто материалистического положения, что в истории человечества практика всегда предшествует теории, рассматривает влияние техники на развитие идеологии, т.-е. собственно религии и философии в античной Греции. Вывод получается у него тот, что в каждый данный период этого развития миросозерцание древних греков определялось состоянием их производительных сил. Это, конечно, очень интересный и важный результат. Но человек, привыкший сознательно применять материализм к объяснению исторических явлений, ознакомившись с „Этюдом“ Эспинаса, наверно, найдет выраженный в нем взгляд односторонним. И это по той простой причине, что французский ученый

почти совсем не обратил внимания на другие „факторы“ развития идеологий: например, на классовую борьбу. А между тем этот „фактор“ имеет поистине колоссальное значение.

В первобытном обществе, не знающем разделения на классы, производительная деятельность человека непосредственно влияет на его мирозерцание и на его эстетический вкус. Орнаментика берет свои мотивы у техники, а пляска, — едва ли не самое важное искусство в таком обществе, — нередко ограничивается простым воспроизведением производительного процесса. Это особенно заметно у охотничьих племен, стоящих на самой низкой из всех доступных нашему наблюдению ступеней экономического развития¹⁾. Потому-то мы и ссылались, главным образом, на них, когда речь шла у нас о зависимости психики первобытного человека от его хозяйственной деятельности. Но в обществе, разделенном на классы, непосредственное влияние этой деятельности на идеологию становится гораздо менее заметным. Оно и понятно. Если, например, один из видов пляски у австралийской женщины-туземки воспроизводит работу собирания ею кореньев, то само собою разумеется, что ни один из тех изящных танцев, которыми развлекались, например, французские светские красавицы XVIII века, не мог быть изображением производительного труда этих дам, ибо никаким производительным трудом они и не занимались, отдаваясь преимущественно „науке страсти нежной“. Чтобы понять танец австралийской туземки, достаточно знать, какую роль играет собирание женщинами корней дикорастущих растений в жизни австралийского племени. А чтобы понять, скажем, менуэт, совершенно недостаточно знания экономики Франции XVIII столетия. Тут нам приходится иметь дело с танцем, выражающим собою психологию непроизводительного класса. Психологией этого рода объясняется огромное большинство „обычаев и приличий“ так называемого порядочного общества. Стало-быть, экономический „фактор“ уступает здесь честь в место психологическому. Но не забывайте, что само

¹⁾ Охотникам предшествовали собиратели — *Sammelvölker*, как выражаются теперь немецкие ученые. Но все известные нам дикие племена уже превзошли эту ступень.

появление непродуцительных классов в обществе есть продукт его экономического развития. Значит, экономический „фактор“ вполне сохраняет свое преобладающее значение, даже и уступаая честь и место другим. Напротив, тогда-то и дает себя чувствовать это значение, потому что тогда им определяются возможность и пределы влияния других „факторов“¹⁾.

Но это еще не все. Высший класс даже тогда, когда он принимает в качестве руководителя участие в производительном процессе, смотрит на низший с нескрываемым пренебрежением. Это тоже отражается на идеологиях обоих классов. Французские средневековые *fabliaux* — а особенно *les chansons de gestes* — изображают тогдашнего крестьянина в самом непривлекательном виде. Если верить им, то:

Li vilaen sont de laide forme
Ainc si tres laide ne vit home:
Chaucuns a XV piez de granz
En auques ressemblent jâjanz.
Mais trop sont de laide maniere.
Boçu sont devant et derriere²⁾.

А крестьяне, разумеется, смотрели на себя другими глазами; возмущаясь высокомерием феодалов, они пели:

Мы такие же люди, как они,
И так же способны страдать, как они,
и т. д.

¹⁾ Вот пример из другой области: „Фактор населения“, как выражается А. Кост (см. его „*Les facteurs de population dans l'évolution sociale*“, Paris, 1910), бесспорно оказывает очень большое влияние на общественное развитие. Но Марке совершенно прав, говоря, что абстрактные законы размножения существуют только для животных и растений. Рост (или убыль) населения в человеческом обществе зависит от устройства этого общества, которое определяется его экономической структурой. Никакой „абстрактный закон размножения“ ничего не объяснит нам в том факте, что население современной Франции почти не увеличивается. Очень ошибаются те социологи и экономисты, которые видят в росте населения коренную причину общественного развития (см. А. Лориа: „*La legge di popolazione ed il sistema sociale*“, Siena, 1882).

²⁾ Мужики все уроды,
Таких не видел человек.
Длиной в 15 футов каждый,
Иные точно великаны,
Но очень безобразны:
И спереди, и сзади горб.

Ср. „*Les classes rurales et le régime domanial en France au moyen âge*“, par Henri Sée, Paris, 1904, p. 554.

И они спрашивали: „Где был дворянин в то время, когда Адам пахал, а Ева прила?“. Словом, каждый из этих двух классов смотрел на вещи со своей собственной точки зрения, особенности которой обуславливались его положением в обществе. Борьба классов окрашивала собою психологию борющихся сторон. И так было, конечно, не только в средние века и не только во Франции. И чем более обострилась классовая борьба в данной стране и в данное время, тем сильнее становилось ее влияние на психологию борющихся классов. Кто хочет изучать историю идеологий в обществе, разделенном на классы, тому необходимо внимательно считаться с этим влиянием. Иначе он ничего не поймет. Попробуйте дать непосредственное экономическое объяснение факту появления школы Давида во французской живописи XVIII века: у вас ровно ничего не выйдет, кроме смешного и скучного вздора: но попробуйте взглянуть на эту школу, как на идеологическое отражение классовой борьбы во французском обществе накануне Великой Революции, и дело сейчас же примет совершенно другой оборот: вам станут вполне понятны даже такие качества живописи Давида, которые, казалось бы, так далеки от общественной экономики, что ничем не могут быть связаны с нею.

То же приходится сказать и об истории идеологий в древней Греции: она испытала на себе глубочайшее влияние классовой борьбы. И вот это-то влияние и было слишком мало оттенено в интересном этюде Дешинаса, вследствие чего его важные выводы получили односторонний характер. Таких примеров можно было бы немало привести уже в настоящее время, и все они показывали бы, что влияние материализма Маркса на многих из нынешних специалистов было бы как нельзя более благотворно в том смысле, что оно научило бы их принимать во внимание другие „факторы“, кроме технического и экономического. Это похоже на парадокс: но это—неоспоримая истина, которая перестанет удивлять нас, если мы вспомним, что хотя у Маркса всякое общественное движение объясняется экономическим развитием общества, но оно очень часто объясняется им лишь в последнем счете, т.-е. предполагает промежуточное действие целого ряда разных других „факторов“.

XII.

Начинает обнаруживаться теперь в современной науке и другая тенденция, прямо противоположная той, которую мы только что видели у Эспиносы! Тенденция объяснять историю идей исключительным влиянием классовой борьбы, эта совершенно новая и пока еще мало выразившаяся тенденция возникла под прямым влиянием Марксова исторического материализма. Мы видим ее в сочинениях грека А. Элевферопулоса, главный труд которого: „Wirtschaft und Philosophie“. I. „Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechenthums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände“; и II. „Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-römischen Völker“, вышел в Берлине в 1900 году. Элевферопулос убежден, что в философии всякого данного времени выражаются свойственные ему „миросозерцание и взгляды на жизнь“ (Lebens und Weltanschauung). Собственно, это не ново. Еще Гегель говорил, что всякая философия есть лишь идейное выражение своей эпохи. Но у Гегеля свойства различных эпох, а, следовательно, и соответствующих им фаз развития философии, определялись движением абсолютной идеи, между тем, как у Элевферопулоса всякая данная эпоха характеризуется прежде всего соответствующим ей экономическим состоянием. Экономика всякого данного народа определяет собою его „жизне-и миропонимание“, которое выражается, между прочим, и в философии. С изменением экономической основы изменяется также идеологическая надстройка. А так как экономическое развитие ведет к разделению общества на классы и к их борьбе, то свойственное данной эпохе „жизне-и миропонимание“ не имеет единообразного характера: оно различно у различных классов и видоизменяется сообразно их положению, их нуждам, их стремлениям и ходу их взаимной борьбы.

Такова та точка зрения, с которой смотрит Элевферопулос на всю историю философии. Нечего и говорить о том, что эта точка зрения заслуживает величайшего внимания и полнейшего одобрения. В философской литературе давно уже замечалась неудовлетворенность обычным взглядом на историю философии, как на простую филиацию философских систем. В брошюре, вышедшей в конце восьмидесятых

годов и посвященной вопросу о том, как изучать историю философии, известный французский писатель Пикар прямо говорил, что такая филиация сама по себе объясняет очень немногое¹⁾. Появление книги Элевферопулоса можно было бы приветствовать, как новый шаг в изучении истории философии и как торжество исторического материализма в его приложении к одной из наиболее отдаленных от экономики идеологий. Но, увы, Элевферопулос не показал большого искусства в обращении с диалектическим методом этого материализма. Он донельзя упростил ставшие перед ним задачи и уже по одному этому не мог найти для них других решений, кроме очень односторонних, а, стало быть, и очень неудовлетворительных. Возьмем хоть Ксенофана. По словам Элевферопулоса, Ксенофан явился философским выразителем стремлений греческого пролетариата. Это — Руссо своего времени²⁾. Он стремился к общественной реформе в смысле равенства и единства всех граждан и его учение о том, что бытие едино, было лишь теоретическим обоснованием его реформаторских планов³⁾. Из этого теоретического фундамента реформаторских стремлений Ксенофана логически выросли все частности его философии, начиная с его взгляда на божество и кончая учением об обманчивости представлений, получаемых нами с помощью внешних чувств⁴⁾.

Философия Гераклита Темного порождена была аристократической реакцией против революционных стремлений греческого пролетариата. Всеобщее равенство невозможно: сама природа делает людей неравными. Каждый должен быть доволен своей судьбой. В государстве нужно стремиться не к испровержению существующего порядка, а к устранению произвола, который возможен как при господстве немногих, так и при господстве массы. Власть должна принадлежать закону, в котором выражается божественный закон. Божественный закон не исключает единства: но единство, согласное с ним, есть единство противоположностей. Поэтому, осуществление планов Ксенофана было бы нару-

1) „L'histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut-être“ Paris, 1888.

2) Цит. соч., I, стр. 98.

3) Там же, стр. 99.

4) Там же, I, 99—101.

шением божественного закона. Развивая и обосновывая далее эту мысль, Гераклит создал свое диалектическое учение о становлении (Werden)¹⁾.

Так говорит Элевферопулос. Недостаток места не позволяет нам приводить другие образчики делаемого им анализа причин, определивших собою развитие философии. Да это едва ли и нужно. Читатель, надеемся, и сам видит, что этот анализ должен быть признан неудачным. Процесс развития идеологий вообще несравненно сложнее, чем это представляется Элевферопулосу²⁾. Читая его донельзя упрощенные соображения о влиянии борьбы классов на историю философии, начинаешь жалеть о том, что ему, как видно, осталась совсем неизвестной названная нами выше книга Эпиноаса: односторонность, свойственная этой книге, будучи сложена с его собственной односторонностью, может быть, многое исправила бы в его анализе.

Как бы там, однако, ни было, а неудачная попытка Элевферопулоса все-таки является новым свидетельством в пользу того, — для многих неожиданного, — положения, что более основательное усвоение исторического материализма Маркса полезно было бы многим нынешним последователям именно для предохранения их от односторонности. Элевферопулос знаком с этим материализмом. Но он плохо знаком с ним. Это доказывается той будто бы поправкой, которую он считает нужным внести в него.

Он замечает, что экономические отношения данного народа обуславливают собою лишь „необходимость его развития“: само же развитие является делом индивидуальности, так что „жизне-и миропонимание“ этого народа определяется в своем содержании, во-первых, его характером и характером обитаемой им страны, во-вторых, его нуждами, а, в-третьих, личными особенностями тех людей, которые выступают в его среде, как реформаторы. Только в этом смысле и можно говорить, по замечанию Элевферопулоса, об отношении философии к экономике. Философия исполняет требования своего времени, она исполняет их сообразно личности философа.

¹⁾ Цит. соч., I, стр. 103—107.

²⁾ Мы уже не говорим о том, что в своих ссылках на экономику древней Греции Элевферопулос не дает никакого конкретного представления о ней, ограничиваясь общими местами, которые здесь, как и везде, ничего не объясняют.

Элевферонидос полагает, должно быть, что этот его взгляд на отношения философии к экономике представляет собою нечто особенное сравнительно с материалистическим взглядом Маркса-Энгельса. Он считает нужным дать своему объяснению истории новое имя, называя его греческой теорией становления (*griechische Theorie des Werdens*)¹⁾. Это просто забавно, и по этому поводу можно сказать только одно: „греческая теория становления“, являющаяся на самом деле ничем иным, как довольно плохо переваренным и довольно нескладно изложенным историческим материализмом, все-таки обещает значительно больше, чем дает Элевферонидос, переходя от характеристики своего метода к пользованию им: тогда он уже совсем уходит от Маркса.

Что касается собственно „личности философа“ и вообще всякого деятеля, оставляющего свой след в истории человечества, то весьма ошибаются те, которые воображают, будто теория Маркса-Энгельса не оставила для нее места. Место для нее она оставила: но она сумела и в то же время избежать непозволительного противопоставления деятельности „личности“ ходу событий, определяемому экономической необходимостью. Кто прибегает к такому противопоставлению, тот тем самым доказывает, что он очень мало понял в материалистическом объяснении истории. Коренное положение исторического материализма гласит, как мы повторяли уже не раз, что история делается людьми. А если она делается людьми, то ясно, что она делается, между прочим, и „великими людьми“. Остается только уяснить себе, чем же определяется деятельность этих людей. По этому поводу Энгельс говорит в одном из двух выше нами цитированных писем:

„Что в данной стране в данное время выступает такой человек и притом именно этот, а не другой,—это, конечно, чистая случайность. Но если бы мы устранили этого человека, то явился бы спрос на его заместителя, и заместитель нашелся бы *tant bien que mal*, но все-таки нашелся бы, в конце-концов. Случайностью было то, что именно корсиканец Наполеон оказался тем военным диктатором, появление которого стало неизбежно в истощенной своими войнами

¹⁾ Там же, I, стр. 17

французской республике. Но если бы не было Наполеона, то его место занял бы другой: это доказывается тем, что подходящий человек находился всякий раз, когда в нем была нужда: Цезарь, Август, Кромвель и т. д. Если Маркс открыл материалистическое объяснение истории, то из примера Тьерри, Мишье, Гизо и всех английских историков до 1850 г. видно, что дело шло именно к этому, а открытие того же объяснения Морганом доказывает, что время для него созрело, и что оно должно было быть открыто. И так со всеми другими случайностями или кажущимися случайностями в истории. Чем дальше отстоит исследуемая нами область от экономики и чем более она принимает отвлеченно-идеологический характер, тем чаще мы будем встречаться в ее развитии со случайностями, тем более зигзагообразной становится кривая линия ее движения. Но начертите среднюю ось этой кривой и вы найдете, что чем длиннее рассматриваемый вами период и чем обширнее исследуемая вами область, тем более приближается эта ось к тому, чтобы стать параллельной с осью экономического развития¹⁾.

„Личность“ всякого данного выдающегося работника в области духовного или общественного развития принадлежит к числу тех случайностей, появление которых несколько не мешает „средней“ линии умственного развития человечества идти параллельно с его экономическим развитием²⁾. Элевферопулос лучше уяснил бы себе это, если бы внимательнее вдумывался в историческую теорию Маркса и поменьше заботился о том, чтобы создать свою собственную „греческую теорию“³⁾.

Излишне и прибавлять, что мы далеко не всегда умеем в настоящее время открыть причинную связь появления данного философского взгляда с экономическим состоянием его эпохи. Но ведь мы только еще начинаем работать в этом направлении, а если бы мы уже могли дать ответ на все возникающие здесь вопросы,—или хотя только на большинство их,—то наша работа была бы уже окончена или

1) „Der Sozialistische Akademiker“. Berlin. 1895. № 20, S. 374.

2) Ср. нашу статью „К вопросу о роли личности в истории“ в нашей книге „За двадцать лет“. (См. в приложении).

3) Он назвал „свою“ теорию греческой потому, что, по его словам, „ее основные положения были высказаны греком Фалесом, а развиты греком“... (назв. соч., стр. 17). т. е. Элевферопулосом.

близилась бы к своему концу. Решающее значение имеет в этом случае не то, что мы еще не умеем справиться со всеми трудностями, встречающимися нам в этой области. — нет и не может быть такого метода, который разом устранил бы в науке все трудности. — а то, что материалистическое объяснение истории несравненно легче справляется с ними, нежели идеалистическое и эклектическое. А что это так, достаточной порукой тому служит тот факт, что научная мысль в области истории в самом деле чрезвычайно сильно тяготела к материалистическому объяснению явлений, так сказать, настойчиво искала его, начиная с эпохи реставрации ¹⁾, и не перестала тяготеть к нему, искать его до настоящего времени, несмотря на то благородное негодование, в которое приходит всякий уважающий себя идеолог буржуазии, когда слышит слово: материализм.

Третьим примером того, как неизбежны теперь попытки материалистического объяснения всех сторон человеческой культуры, может служить работа Франца Фейергерда (Feuerherd): „Die Entstehung der Stile aus der politischen Oekonomie“; erster Theil, Leipzig 1902. Фейергерд говорит: „Сообразно господствующему способу производства и той форме государства, которая им обуславливается, рас-судок людей направляется в известные стороны и остается недоступным для других. Поэтому, существование какого стилия (в искусстве. *Г. П.*) предполагает существование таких людей, которые живут при вполне определенных политических условиях, производят при вполне определенных отношениях производства и имеют совершенно определенные идеалы“ ²⁾. „Когда даны эти причины, тогда люди создают соответствующий им стиль с такою же естественною необходимостью и неизбежностью, с какой происходит процесс беления холста, чернеет бромистое серебро и в облаках появляется пышная радуга, как только солнце, как причина, вызывает все эти следствия“ ³⁾. Это, конечно, так, и очень интересно то обстоятельство, что это признается историком искусства. Но когда Фейергерд переходит к объяснению происхождения различных греческих стилей экономиче-

¹⁾ Об этом см. в нашем предисловии ко второму изданию нашего перевода „Манифеста“.

²⁾ Назв. соч., стр. 19.

³⁾ Там же, стр. 19—20.

ским состоянием древней Греции, у него получается нечто слишком схематичное. Мы не знаем, вышла ли вторая часть его работы: мы не интересовались этим, потому что для нас было ясно, как плохо владеет он современным материалистическим методом этих учений. По своей схематичности его рассуждения напоминают рассуждения наших доморощенных Фриче и Рожковых, которым, как и ему, надо пожелать прежде всего и больше всего изучения современного материализма. Только марксизм может спасти всех их от схематизма.

XIII.

Покойный Ник. Михайловский утверждал когда-то в споре с нами, что историческая теория Маркса никогда не получит широкого распространения в ученом мире. Мы только что видели и еще увидим ниже, что это не совсем верно. Но сначала нам нужно устранить еще некоторые другие недоразумения, препятствующие правильному пониманию исторического материализма.

Если бы мы захотели кратко выразить взгляд Маркса-Энгельса на отношение знаменитого теперь „основания“ к не менее знаменитой „надстройке“, то у нас получилось бы вот что:

- 1) состояние производительных сил;
- 2) обусловленные им экономические отношения;
- 3) социально-политический строй, выросший на данной экономической „основе“;
- 4) определяемая частью непосредственно экономикой, а частью всем выросшим на ней социально-политическим строем, психика общественного человека;
- 5) различные идеологии, отражающие в себе свойства этой психики.

Эта формула достаточно широка, чтобы дать надлежащее место всем „формам“ исторического развития, и вместе с тем совершенно чужда того эклектизма, который не умеет пойти дальше взаимодействия между различными общественными силами и даже не подозревает, что факт взаимодействия между этими силами еще вовсе не решает вопроса об их происхождении. Это монистическая формула. И эта монистическая формула насквозь пропитана

материализмом. Гегель говорил в своей „Философии духа“: „Дух есть единственный двигательный принцип истории“. Иначе и нельзя думать, держась точки зрения того идеализма, согласно которому бытие обуславливается мышлением. Материализм Маркса показывает, каким образом история мышления обуславливается историей бытия. Но идеализм не мешал Гегелю признавать действие экономики, как причины „опосредствованной развитием духа“: и точно так же материализм не помешал Марксу признать в истории действие „духа“ как силы, направление которой определяется в каждое данное время и в последнем счете ходом развития экономики.

Что все идеологи имеют один общий корень: психологию данной эпохи, это понять нетрудно, и в этом убедится всякий, кто хоть бегло ознакомится с фактами. Укажем для примера хоть на французский романтизм. Виктор Гюго, Эжен Делакруа и Гектор Берлиоз работали в трех совершенно различных областях искусства. И все они были довольно далеки друг другу. По крайней мере, Гюго не любил музыки, а Делакруа пренебрежительно относился к музыкантам-романтикам. И все-таки этих трех замечательных людей справедливо называют романтической троицей. В их произведениях отразилась одна и та же психология. Можно сказать, что в картине Делакруа „Дант и Виргилий“ сказалось то же самое настроение, которое продиктовало Гюго его „Эрнани“, а Берлиозу—его „Фантастическую симфонию“. И это чувствовали их современники, т.-е. те из них, которые вообще не были беззаботны насчет литературы и искусства. Классик по своим вкусам, Энгр называл Берлиоза „отвратительным музыкантом, чудовищем, разбойником, антихристом“¹⁾. Это напоминает лестные отзывы классиков о Делакруа, кисть которого они величали пьяной метлою. Известно, что Берлиозу приходилось выдерживать, подобно Гюго, настоящие битвы²⁾. Известно также, что ему с несравненно большим трудом и гораздо позже, нежели Гюго, досталась победа. Почему это было так, несмотря на

¹⁾ См. „Souvenirs d'un Hugolâtre“ par Augustin Challamel, Paris, 1885, p. 259. В этом случае Энгр обнаружил больше последовательности, чем Делакруа, который, будучи романтиком в живописи, сохранил пристрастие к классической музыке.

²⁾ Ср. Шаламеля, назв. соч., стр. 258.

то, что в его музыке выражалась та же самая психология, что и в романтической поэзии и драме? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно было бы выяснить себе многие такие частности в сравнительной истории французской музыки и литературы ¹⁾, которые, может быть, надолго, — если не навсегда, — останутся невыясненными. Но что не подлежит ни малейшему сомнению, так это то, что психология французского романтизма станет нам понятной только тогда, когда мы взглянем на нее как на психологию определенного класса, находившегося в определенных общественных и исторических условиях ²⁾. Ж. Тьерсо говорит: „Движение тридцатых годов в литературе и искусстве далеко не имело характера народной революции ³⁾. Это безусловно верно: названное движение было буржуазным по своему существу. Но и это еще не все. В среде самой буржуазии оно совсем не пользовалось всеобщим сочувствием. По мнению Тьерсо, оно выражало собою стремления небольшой кучки „избранных“, обладавшей достаточной проницательностью для того, чтобы уметь открывать гений там, где он скрывался ⁴⁾. Этими словами поверхностно, — т.-е. по-идеалистически, — констатируется тот факт, что тогдашняя французская буржуазия не понимала значительной части того, к чему стремились и что чувствовали тогда в литературе и в искусстве ее же собственные идеологи. Подобный разлад между идеологами и тем классом, стремление и вкусы которого они выражают,

¹⁾ А главное — в истории той роли, которую играла каждая из них, как выразительница настроений своей эпохи. Известно, что в различные эпохи выступают на первый план различные идеологии и различные идеологические отрасли: богословие в средние века играло гораздо более важную роль, нежели теперь; пляска в первобытном обществе — самое важное искусство, а теперь далеко нет, и т. д.

²⁾ У Шено (*Les chefs d'école*, Paris, 1883, pp. 378—379) есть очень тонкое замечание о психологии романтиков. Он указывает на то, что романтизм явился после революции и империи. „В литературе и в искусстве совершился кризис, подобный тому, который произошел в нравах после террора, настоящая оргия чувств. Люди пережили чувства страха: потом их страх прошел, и они предались наслаждению жить. Внешние явления, внешние формы исключительно привлекали к себе внимание. Голубое небо, яркий свет, женская красота, пышный бархат, цветочные переливы шелка, блеск золота, огонь бриллиантов. — все это доставляло наслаждение. Люди жили глазами, они перестали думать“. Тут много похожего на психологию переживаемого нами момента в России. Но и тут и там ход событий, вызвавший это настроение, сам был вызван ходом экономического развития.

³⁾ „Hector Berlioz et la société de son temps“, Paris, 1904, p. 190.

⁴⁾ Там же, та же стр.

вообще не редкость в истории. Им объясняются весьма многие особенности в умственном и художественном развитии человечества. В интересующем нас случае разлад вызвал, между прочим, то пренебрежительное отношение „тонко“ чувствующей „élite“ к „тупым буржуа“, которое и до сих пор вводит в заблуждение наивных людей, решительно неспособных понять, благодаря ему, архи-буржуазный характер романтизма ¹⁾. Но здесь, как и везде, происхождение и характер такого разлада может быть объяснен в последнем счете только экономическим положением и экономической ролью того общественного класса, в среде которого он проявился. Здесь, как и везде, только бытие проливает свет на „тайны“ мышления. И вот почему здесь,—опять, как и везде,—только материализм способен дать научное объяснение хода идей“.

XIV.

Пытаясь объяснить этот ход, идеалисты никогда не умели внимательно взглянуть с точки зрения „хода вещей“. Так, Тэн объясняет произведения искусства свойствами окружающей художника среды. Какими же свойствами? Психологическими, т.-е. той общей психологией данного времени, свойства которой сами нуждаются в объяснении ²⁾. Материализм, объясняя психологию данного общества или класса, апеллирует к общественной структуре, создаваемой экономическим развитием, и т. д. А Тэн, который был идеалистом, объяснял общественной психологией происхождение общественного строя и потому запутался в безвыходных противоречиях. Идеалисты всех стран не любят теперь Тэна. Понятно почему: под средой он понимает общую психологию массы, психологию „среднего человека“ данного времени и данного класса, и эта психология является у него последней инстанцией, в которой может апеллировать исследователь. Вследствие этого у него выходит, что „великий“ человек всегда мыслит и чувствует по указке „среднего“ человека, под диктовку „посредственностей“. А это и

¹⁾ Тут то же самое qui pro quo, которое делает поистине забавными нападающих на буржуазную сторону архибуржуазного Ницше.

²⁾ „L'oeuvre d'art, —говорит он,—est déterminée par un ensemble, qui est l'état général de l'esprit et des moeurs environnantes“.

„Произведение искусства определяет совокупность условий, в которых выражается общее состояние духа и нравов данной среды“.

фактически не верно, да и обидно для буржуазных „интеллигентов“, всегда склонных хоть немножечко причислять себя к категории великих людей. Он был тот человек, который, сказав А, оказался не в силах произнести Б, и тем испортил свое собственное дело. Из противоречий, в которых он запутался, нет выхода помимо исторического материализма, отводящего надлежащее место и „личности“, и „среде“, и средним людям, и великим „избранникам судьбы“.

Не лишено будет интереса то замечание, что во Франции, которая, начиная с средних веков и до 1871 года включительно, была той страной, где общественно-политическое развитие и взаимная борьба общественных классов приняли наиболее типичный для Западной Европы характер, легче всего обнаружить причинную связь между названным развитием и названной борьбой, с одной стороны, и историей идеологий—с другой.

Говоря о причине распространения идей теократической школы философии истории в эпоху французской реставрации, Р. Флинт замечает: „Успех подобной теории остался бы, однако, необъяснимым если бы путь для нее не был подготовлен сенсуализмом Кондильяка и если бы она не была так очевидно направлена на служение интересам той теории которая представляла мнения широкого класса французского общества прежде и после реставрации¹⁾. Это, конечно, так. И легко понять, какой именно класс нашел в теократической школе идеологическое выражение своих интересов. Но сделаем еще шаг в глубь французской истории и спросим себя: нельзя ли открыть также общественные причины успеха сенсуализма в до-революционной Франции? Не было ли умственное движение, выдвинувшее теоретиков сенсуализма, в свою очередь выражением стремления какого-нибудь общественного класса? Известно, что было: это движение выражало освободительные стремления французского „среднего сословия“. Если бы мы пошли еще дальше в том же направлении, то мы увидели бы, что, например, философия Декарта очень ярко отражает в себе нужды экономи-

¹⁾ „The philosophy of history in France and Germany“, p. 143

ческого развития и соотношение общественных сил своего времени¹⁾. Наконец, если бы мы дошли до XIV столетия и обратили свое внимание, например, на рыцарские романы, имевшие большой успех при тогдашнем французском дворе и в среде тогдашней французской аристократии, то мы опять без труда открыли бы, что эти романы были зеркалом жизни и вкусов только что названного нами сословия²⁾. Словом, в этой замечательной стране, еще так недавно имевшей полное право говорить о себе, что она „шествует во главе народов“, кривая линия умственного движения направляется параллельно кривой линии экономического и обусловленного им социально-политического развития. В виду этого историй идеологии во Франции имеет особенную ценность для социологии.

Ни о чем этом не имели никакого представления господина, на разные лады „критиковавшие“ Маркса. Они не догадались, что хотя критика есть, разумеется, прекрасное дело, но критиковать надо умеючи, т. - е. понимая то, что критикуешь. Критиковать данный метод научного исследования, значит определять, насколько он пригоден для обнаружения причинной связи явлений. Определить же это можно только посредством опыта, т. - е. путем применения этого метода. Критиковать исторический материализм — значит попробовать воспользоваться методом Маркса-Энгельса при изучении исторического движения человечества. Только таким образом и можно обнаружить сильные и слабые стороны этого метода. *The proof of the pudding is in the eating*, сказал Энгельс, поясняя свою теорию познания. Это остается вполне верным и в применении к историческому материализму. Чтобы критиковать это блюдо, надо его отведать. Чтобы отведать метод Маркса-Энгельса, надо уметь пользоваться им. А умелое пользование им предполагает несравненно более серьезную научную подготовку и гораздо более упорную работу мысли, нежели псевдо-критическое разглазгование на тему об „односторонности“ марксизма.

¹⁾ Ср. G. Lanson, „Histoire de la littérature française“, Paris, 1890, стр. 394—397, где недурно выяснена связь некоторых сторон философии Декарта с психологией господствующего класса во Франции первой половине XVIII века.

²⁾ О значении этих романов Симонди („Histoire des Français“, Т. X, р. 59) высказал интересное мнение, давшее материал для социологического изучения подражания.

„Критики“ Маркса отчасти с сожалением, отчасти с упрёком, отчасти с злорадством говорят, что до сих пор нет такой книги, которая давала бы теоретическое оправдание историческому материализму. Под книгой понимают обыкновенно что-то в роде краткого руководства по всемирной истории с материалистической точки зрения. Но в настоящее время такое руководство не может быть написано ни отдельным ученым, — как бы ни были обширны его сведения, — ни целой группой ученых. Для него нет и долго еще не будет достаточного материала. Этот материал может быть накоплен только путем длинного ряда частных исследований, обрабатывающих соответствующие области науки с помощью Марксова метода. Иначе сказать, „критики“, требующие „книги“, хотели бы, чтобы дело началось с конца, т.-е. чтобы объяснен был предварительно с материалистической точки зрения тот исторический процесс, который собственно и подлежит объяснению. На самом деле „книга“ в защиту исторического материализма пишется именно в той мере, в какой современные исследователи, — чаще всего, как мы сказали, вовсе этого не сознавая, — вынуждаются всем современным состоянием общественной науки давать материалистическое объяснение изучаемых ими явлений. А что таких ученых теперь уже не мало, достаточно убедительно показывают хотя бы указанные нами выше примеры.

Лаплас говорит, что после великого открытия Ньютона прошло около пятидесяти лет, прежде чем сделано было какое-нибудь важное дополнение к нему. Все это время нужно было этой великой истине, чтобы быть всеми понятой и чтобы преодолеть те препятствия, которые ей ставились теорией вихрей, а, может быть, также и самолюбием современных Ньютону математиков¹⁾.

Препятствия, встречаемые современным материализмом, — как стройной и последовательной теорией, — несравненно больше, нежели те, с которыми встретилась при своем появлении теория Ньютона: против него прямо и решительно восстает интерес господствующего теперь класса, а влиянию этого последнего по необходимости подчиняется огромное

¹⁾ „Exposition du système du monde. Paris“. L'an IV. T. II, pp. 291—292.

большинство нынешних ученых. Материалистическая диалектика, „ни перед чем не склоняющаяся и рассматривающая вещи с их переходящей стороны“, не может пользоваться симпатиями консервативного класса, каким является теперь буржуазия на Западе. Она до такой степени противоречит настроению этого класса, что естественно представляется его идеологам чем-то непозволительным, неприличным, недостойным ни „порядочных людей“ вообще, ни „почтенных“ мужей науки в частности¹⁾. Неудивительно, что каждая из ученых почтенностей считает себя нравственно обязанной отклонять от себя всякое подозрение в сочувствии к материализму. И очень нередко бывает так, что эти почтенности тем решительнее отрекаются от него, чем упорнее они поддерживаются в своих специальных исследованиях материалистической точки зрения²⁾. Тут получается какая-то полубессознательная „условная ложь“, могущая иметь, конечно, только самое вредное влияние на теоретическую мысль.

XV.

„Условная ложь“ общества, разделенного на классы, тем больше разрастается, чем более расшатывается под влиянием экономического развития и вызываемой им классовой борьбы существующий порядок вещей. Маркс весьма справедливо сказал, что чем более развивается противоречие между растущими производительными силами и существующим общественным строем, тем более проистывает лицемерием идеология господствующего класса. И чем более обнаруживает жизнь лживость этой идеологии, тем возвышеннее и нравственнее становится язык этого класса („Sankt

¹⁾ Об этом см., между прочим, в выше названной статье Энгельса „Ueber den historischen Materialismus“.

²⁾ Вспомните, с каким жаром оправдывался от упрека в материализме Лампрехт: ср также, как оправдывается от него Ратцель („Die Erde und das Leben“, S. 631). А между тем тот же Ратцель пишет: „Сумма культурных приобретений каждого данного народа на каждой данной ступени его развития составляет из материальных и духовных элементов... Они приобретаются неодинаковыми средствами, с неодинаковым трудом и неодновременно... В основе духовных приобретений лежат материальные. Духовная деятельность является, как роскошь, лишь после удовлетворения материальных потребностей. Поэтому все вопросы о происхождении культуры сводятся к вопросу о том, что содействует развитию материальных основ культуры“. (Völkerkund, 1 Band, 1 Auflage Z. 17). Это—самый недвусмысленный исторический материализм, только гораздо менее продуманный и потому не такой высокопробный, как материализм Маркса-Энгельса.

Max*. Documente des Sozialismus, August 1904, S. 370—371). Справедливость этой мысли особенно ярко бросается в глаза теперь, когда, например, в Германии распространение разврата, разоблаченного процессом Гардена-Мольтке, идет рука об руку с „возрождением идеализма“ в общественной науке. А у нас даже в среде „теоретиков пролетариата“ являются люди, не понимающие общественной причины этого „возрождения“ и сами подчиняющиеся его влиянию: Богдановы, Базаровы и им подобные...

Впрочем, преимущества, даваемые всякому исследователю методом Маркса, так безмерно велики, что их начинают во всеуслышание признавать даже люди, охотно подчиняющиеся „условной лжи“ нашего времени. К числу таких людей принадлежит, например, американец Зелигмен, автор вышедшей в 1909 г. книги „The economic interpretation of history“. Зелигмен откровенно признает, что ученых отпугивали от теории исторического материализма делаемые из нее Марксом социалистические выводы. Но он находит, что можно накормить козу и сохранить капусту, „можно быть экономическим материалистом“ и, однако, оставаться противником социализма. „Тот факт, что экономические взгляды Маркса были ошибочны—говорит он—не имеет никакого отношения к истинности или ложности его философии истории“¹⁾. В действительности экономические взгляды Маркса были теснейшим образом связаны с его историческими взглядами. Чтобы хорошо понять „Капитал“, безусловно необходимо сначала хорошо вдуматься в знаменитое предисловие к „Zur Kritik der politischen Oekonomie“. Но мы не можем здесь ни излагать экономические взгляды Маркса, ни выяснять то, не подлежащее, однако, ни малейшему сомнению обстоятельство, что они представляют собой лишь необходимую составную часть учения, называемого историческим материализмом²⁾. Прибавим только, что Зелигмен — достаточно

1) Назв. соч., стр. 24 и 109.

2) Впрочем, вот два слова в изъяснении сказанного. По Марксу „экономические категории представляют собою лишь теоретические отвлеченные выражения общественных отношений производства“. („Ницета философии“, часть вторая, „замечание“ второе). Это значит, что Маркс и на категории политической экономии смотрит с точки зрения тех взаимных отношений людей в общественном процессе производства, развитием которых объясняется у него в основных чертах историческое движение человечества.

„очищенный“ человек для того, чтобы пугаться такте материализма. Этот экономический „материалист“ считает непозволительной крайностью стремление объяснять „религию и даже христианство“ экономическими причинами¹⁾). Все это ясно показывает, как глубоко коренятся те предрассудки, а следовательно и те препятствия, с которыми приходится бороться теории Маркса. И все-таки самый факт появления книги Зелигмена и даже самый характер делаемых им оговорок дают некоторое основание надеяться, что исторический материализм — хотя бы и в укороченном, „очищенном“ виде, — добьется, наконец, признания со стороны тех идеологов буржуазии, которые не совсем еще покинули всякую заботу о приведении в порядок своих исторических воззрений²⁾).

Но борьба с социализмом, материализмом и прочими неприятными крайностями предполагает наличие известного „духовного оружия“. Духовным оружием, употребляемым в борьбе с социализмом, служит теперь, главным образом, так называемая субъективная политическая экономия и более или менее удачно насилюемая статистика. В борьбе с материализмом главной твердыней являются всевозможные разновидности кантианства. В области общественной науки кантианство утилизируется для этой цели, как учение дуалистическое, разрывающее связь между бытием и мышлением. Так как рассмотрение экономических вопросов в наш план не входит, то мы ограничимся оценкой философского духовного оружия буржуазной реакции в области идеологий.

Заканчивая свою брошюру „Развитие научного социализма“, Энгельс замечает, что, когда созданные капиталистической эпохой могучие средства производства перейдут в общественную собственность и когда производство будет

¹⁾ Там же, стр. 37.

²⁾ Чрезвычайно поучительно следующее сопоставление. По словам Маркса, материалистическая диалектика, объясняя существование, объясняет также и его неизбежное уничтожение. И в этом он видит ее достоинство, ее прогрессивное значение. А Зелигмен говорит: „Социализм есть теория, относящаяся к тому, что должно быть; исторический материализм есть теория, относящаяся к тому, что было“ (там же, стр. 108). И только на этом основании он считает для себя возможным защищать исторический материализм. Другими словами, это означает, что можно игнорировать этот материализм, поскольку он объясняет неизбежное уничтожение существующего, и пользоваться его методом для объяснения того, что существовало. Это одна из многих разновидностей „двойной бухгалтерии“ в идеологической области. — бухгалтерии, тоже порождаемой экономическими причинами.

организовано сообразно общественным потребностям, тогда люди станут, наконец, господами своих общественных отношений, а тем самым сделаются господами природы и самих себя. Только тогда они начнут сознательно делать свою историю: только тогда приводимые ими в действие общественные причины будут вызывать все в большей мере желательные для них действия. „Это будет скачок человечества из царства необходимости в царство свободы“.

Эти слова Энгельса вызвали возражения со стороны тех, которые, вообще не переваривая „скачков“, никак не могли или не хотели понять „скачка“ из царства необходимости в царство свободы. Такой „скачок“ казался им даже противоречащим тому взгляду на свободу, который высказан был тем же Энгельсом в первой части „Анти-Дюринга“. Поэтому, чтобы разобраться, в чем тут была у них путаница, мы вынуждены припомнить, что собственно высказал там Энгельс.

А высказал он там вот что. Поясняя слова Гегеля: „необходимость слепа, лишь постольку она остается непонятой“, он утверждал, что свобода состоит „в господстве над природой и над самим собой,—господстве, основанном на познании естественной необходимости“¹⁾. Энгельс развил эту мысль с ясностью, вполне достаточной для людей, знакомых с тем учением Гегеля, на которое он ссылался. Но в том-то и беда, что современные кантианцы Гегеля только „критикуют“, а изучать не изучают: не зная Гегеля, они не могли понять и Энгельса. Они возражали автору „Анти-Дюринга“, что нет свободы там, где есть подчинение необходимости. И это было вполне последовательно со стороны людей, философские взгляды которых насквозь пропитаны дуализмом, не умеющим соединять мышление с бытием. С точки зрения этого дуализма „скачок“ из необходимости в свободу действительно остается совершенно непонятным. Но философия Маркса,—так же, как и философия Фейербаха,—провозглашает единство бытия и мышления. И хотя она,—как мы уже видели выше, говоря о Фейербахе,—понимает это единство совсем иначе, нежели понимал его абсо-

¹⁾ „Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft“, fünfte Auflage, S. 113.

лютий идеализм, но в интересующем нас вопросе об отношении свободы к необходимости она совсем не расходится с учением Гегеля.

Все дело в том, что именно понимать под необходимостью. Еще Аристотель¹⁾ показал, что понятие необходимости имеет много оттенков: необходимо принять лекарство, чтобы выздороветь; необходимо дышать, чтобы жить; необходимо съездить в Афины, чтобы получить долг. Это, так сказать, условная необходимость: мы должны дышать, если мы хотим жить; должны принимать лекарство, если хотим отделаться от болезни, и т. д. С необходимостью этого рода человек постоянно имеет дело в процессе своего воздействия на внешний мир: ему необходимо посеять хлеб, если он хочет получить жатву; необходимо спустить стрелу, если он хочет убить зверя; необходимо запастись топливом, если он хочет привести в действие паровую машину, и т. д. Становясь на точку зрения неокантианской „критики Маркса“, надо признать, что и в этой условной необходимости есть элемент подчинения: человек был бы свободнее, если бы он мог удовлетворять свои потребности, вовсе не затрачивая никакого труда: он всегда подчиняется природе, даже заставляя ее служить ему. Но это его подчинение ей является условием его освобождения: подчиняясь ей, он самым увеличивает свою власть над нею, т.-е. свою свободу. То же было бы и при планомерной организации общественного производства. Подчиняясь известным требованиям технической и экономической необходимости, люди положили бы конец тому нелепому порядку, при котором над ними господствуют их собственные продукты, т.-е. в огромной степени увеличили бы свою свободу. Его подчинение и тут стало бы источником его освобождения.

Это не все. Привыкнув думать, что мышление сделано целой пропастью от бытия, „критики“ Маркса знают только один оттенок необходимости: они, — скажем опять словами Аристотеля, — представляют себе необходимость лишь как силу, препятствующую нам поступать согласно нашему желанию и вынуждающую нас делать то, что противоречит ему. Такая необходимость в самом деле противоположна свободе и не может не быть для нас более или менее

¹⁾ Метафизика, V, V.

тяжелой. Но и тут не надо забывать, что сила, представляющаяся человеку внешней силой принуждения, идущего в разрез с его желанием, может при других обстоятельствах представляться ему в совершенно другом свете. Возьмем для примера наш современный аграрный вопрос. Умному помещику — кадету „принудительное отчуждение земли“ может казаться более или менее, — т.-е. обратно пропорционально величине „справедливого вознаграждения“, — печальной исторической необходимостью. А вот крестьянину, стремящемуся достать „землицы“, более или менее печальной необходимостью будет представляться, наоборот, только это „справедливое вознаграждение“, а само „принудительное отчуждение“ непременно покажется ему выражением его свободной воли и самым драгоценным обеспечением его свободы.

Говоря это, мы касаемся, может быть, самого важного пункта в учении о свободе, — пункта, не упомянутого Энгельсом, конечно, только потому, что человеку, прошедшему школу Гегеля, этот пункт понятен и без всяких пояснений.

В своей философии религии Гегель говорит: „Die Freiheit ist dies. Nichts zu wollen als sich“¹⁾, т.-е. „свобода состоит в том, чтобы не желать ничего, кроме себя“. И это замечание проливает чрезвычайно яркий свет на весь вопрос о свободе, поскольку он касается общественной психологии: крестьянин, требующий передачи ему помещичьей „землицы“, не хочет „ничего, кроме себя“. А вот помещик-кадет, соглашающийся уступить ему эту „землицу“, тот хочет уже „не себя“, а того, к чему вынуждает его история. Первый свободен: второй — разумно подчиняется необходимости.

С пролетариатом, обращающим средства производства в общественную собственность и организующим на новых началах общественное производство, было бы то же, что с крестьянином: он ничего не хотел бы, „кроме себя“. И он чувствовал бы себя вполне свободным. Ну, а что касается капиталистов, то те, конечно, в лучшем случае чувствовали бы себя в положении помещика, принимающего кадетскую аграрную программу: они не могли бы не находить, что иное дело — свобода, а иное дело — историческая необходимость.

¹⁾ Hegel's. Werke. 12, Band, S. 98.

Нам кажется, что „критики“, возражавшие Энгельсу, не понимали его, между прочим, и потому, что они могли мысленно войти в такое положение капиталиста, но никак не могли вообразить себя „в коже“ пролетариев. И мы полагаем, что на это тоже была своя социальная, в последней инстанции, экономическая причина.

XVI.

Дуализм, к которому склоняются теперь идеологи буржуазии, делает еще другой упрек историческому материализму. В лице Штаммлера он упрекает его в том, что он будто бы совсем не считается с социальной телеологией. Этот второй упрек, находящийся, впрочем, в самом тесном родстве с первым, так же неоснователен, как и первый.

Маркс сказал: „чтобы производить, люди вступают в определенные взаимные отношения“. Штаммлер ссылается на это положение, как на доказательство того, что сам Маркс, вопреки своей теории, не мог избежать телеологических соображений. Слова Маркса означают, по его мнению, что люди сознательно вступают в те взаимные отношения, без которых невозможно производство. Значит, эти отношения являются продуктом целесообразного действия¹⁾.

Нетрудно заметить, в каком именно месте этого рассуждения Штаммлер делает логическую ошибку, налагающую свою печать на все его дальнейшие критические замечания.

Возьмем пример. Дикари-охотники преследуют данное животное, скажем — слона. Для этого они собираются вместе и известным образом организуют свои силы. Где здесь цель? Где средство? Цель, очевидно, заключается в поимке или в убийстве слона; а средством служит преследование животного соединенными силами. Чем подкачивается цель? Потребностями человеческого организма. Чем определяется средство? Условиями охоты. Зависят ли от воли человека потребности его организма? Нет, не зависят, да и вообще с ними ведаются физиология, а не социология. Чего же мы можем требовать в данный момент от социологии? Объяснения того, почему, стремясь к удовлетворению своих

¹⁾ „Wirtschaft und Recht“, zweite Auflage Z. 421.

потребностей. — скажем, потребности в пище. — люди вступают иногда в одни, а иногда в совершенно иные взаимные отношения. И это обстоятельство социология, — в лице Маркса, — объясняет состоянием их производительных сил. Далее спрашивается: зависит ли состояние этих сил от воли людей и от тех целей, которые ими преследуются? Социология, — опять в лице того же Маркса, — отвечает: нет, не зависят. А если не зависят, то, значит, они возникают в силу известной необходимости, определенной данными, вне человека лежащими условиями.

Что же выходит? Выходит, что если охота есть целесообразная деятельность дикаря, то этим несомненным фактом нимало не ослабляется значение той мысли Маркса, что производственные отношения, возникающие между дикарями, занимающимися охотой, возникают в силу условий, от этой целесообразной деятельности не совсем зависящих. Другими словами: если первобытный охотник сознательно стремится к тому, чтобы побить как можно больше дичи, то отсюда еще не следует, что коммунизм, свойственный быту этого охотника, вырос, как целесообразный продукт его деятельности. Нет, коммунизм возник, или, вернее, сохранился, — так как возник-то он еще гораздо раньше, — сам собою, как бессознательный, т.-е. необходимый результат той организации труда, характер которой от воли людей совсем не зависел¹⁾. Вот этого-то и не понял кантианец Штаммлер, тут-то он и сбился, введя в соблазн наших гг. Струве, Булгаковых и прочих временных марксистов, имена коих ты, господи, веси²⁾.

Продолжая свои критические замечания, Штаммлер говорит, что если бы общественное развитие совершалось исключительно в силу причинной необходимости, то было бы явной бессмыслицей всякое сознательное стремление содействовать ему. По его словам, тут может быть только одно из двух: или я считаю данное явление необходимым, т.-е. неизбежным, и тогда мне нет никакой надобности со-

1) „Необходимость, в ее противоположности свободе, есть именно бессознательное“ (Шеллинг).

2) Эта сторона дела довольно подробно выяснена нами в разных местах нашей книги об историческом монизме.

действовать ему; или же моя деятельность нужна для того, чтобы могло произойти это явление, и тогда оно не может быть названо необходимым. Кто стремится к тому, чтобы содействовать необходимому, т.-е. неизбежному восходу солнца?¹⁾

Тут с поразительной ясностью обнаруживается дуализм, свойственный людям, воспитанным на Канте: мышление всегда оторвано у них от бытия.

Восход солнца не связан с общественными отношениями людей ни как причина, ни как следствие. Поэтому, его можно противопоставлять, как явление природы, сознательным стремлениям людей, тоже не имеющим с ними никакой причинной связи. Не то с общественными явлениями, с историей. Мы уже знаем, что история делается людьми; стало быть человеческие стремления не могут не быть фактором исторического движения. Но история делается людьми так, а не иначе, вследствие известной необходимости, о которой мы уже достаточно распространялись выше. Раз дана эта необходимость, то даны, как ее следствие, и те стремления людей, которые являются неизбежным фактором общественного развития. Стремления людей не исключают необходимости, а сами определяются ею. Значит, и противопоставление их необходимости есть большой грех логики.

Когда данный класс, стремясь к своему освобождению, совершает общественный переворот, он поступает при этом более или менее целесообразно, и, во всяком случае, его деятельность является причиной этого переворота. Но эта деятельность, со всеми теми стремлениями, которые ее вызвали, сама есть следствие известного хода экономического развития и потому сама определяется необходимостью.

Социология становится наукой лишь в той мере, в какой ей удастся понять возникновение целей у общественного человека (общественную „телеологию“), как необходимое следствие общественного процесса, обусловливаемого в последнем счете ходом экономического развития.

¹⁾ Там же, S. 421 и след. Ср. также статью Штаммлера „Materialistische Geschichtsauffassung“ в „Handwörterbuch des Staatswissenschaften“, V Band, SS. 735—737.

И очень характерно то обстоятельство, что последовательные противники материалистического объяснения истории видят себя вынужденными доказывать невозможность социологии, как науки. Это значит, что „критицизм“ становится теперь препятствием для дальнейшего научного развития нашего времени. Для людей, старающихся найти научное объяснение истории философских теорий, тут представляется интересная задача: определить, каким образом эта роль „критицизма“ связана с борьбой классов в современном обществе.

Если я стремлюсь принять участие в таком движении, торжество которого кажется мне исторически необходимым, то это значит только то, что я и на свою собственную деятельность смотрю, как на необходимое звено в цепи тех условий, совокупность которых необходимо обеспечит торжество дорогого для меня движения. Не больше и не меньше. Это непонятно дуалисту. Но это вполне ясно человеку, усвоившему себе теорию единства субъекта и объекта и понявшего, каким образом обнаруживается это единство в общественных явлениях.

В высшей степени достойно замечания, что теоретики протестантизма в Северной Америке просто не понимают, как видно, того противопоставления свободы необходимости, которое так занимало и занимает многих идеологов европейской буржуазии. А Баржи говорит, что „в Америке самые положительные из наставников по части энергии (*professeurs d'énergie*) очень мало склонны к признанию свободы воли“¹⁾. Он объясняет это тем, что они, как люди действия, предпочитают „фаталистические решения“. Но он ошибается. Фатализм тут не при чем. И это видно из его же собственного замечания о моралисте Джонатане Эдуардсе: „Точка зрения Эдуардса... это—точка зрения всякого человека действия. Для всякого, кто хоть раз в жизни преследовал определенную цель, свобода есть способность вложить всю свою душу в преследование этой цели“²⁾. Это очень хорошо сказано и это очень похоже на гегелевское „не хотеть ничего, кроме себя“. Но когда человек „не хочет ничего,

¹⁾ А. Bary. „La religion dans la société aux Etats Unis“, Paris, 1902, pp. 88—89.

²⁾ Там же, стр. 97—98.

кроме себя“, тогда он совсем не фаталист; тогда он—именно и только человек действия.

Кантианство—не философия борьбы, не философия людей действия. Это философия половинчатых людей, философия компромисса.

Энгельс говорит, что средства для устранения существующего общественного зла должны быть открыты в данных материальных условиях производства, а не придуманы тем или другим общественным реформатором. Штаммлер соглашается с этим, но упрекает Энгельса в неясности мысли, так как вопрос-то, по его мнению, именно в том и состоит, „с помощью какого метода должно быть сделано это открытие“¹⁾. Это возражение, свидетельствующее лишь о неясности Штаммлеровой мысли, устраняется простым указанием на то, что хотя характер „метода“ определяется в таких случаях множеством разнообразнейших „факторов“, но все эти „факторы“ могут быть, в конце-концов, приурочены к ходу экономического развития. Само появление, теории Маркса обусловлено было развитием капиталистического способа производства, между тем, как преобладание утопизма²⁾ в до-марксовском социализме вполне понятно в таком обществе, которое страдало не только от развития указанного способа производства, но также—и едва ли не больше того—от недостатка этого развития.

Распространяться об этом излишне. Но, может быть, читатель не посетует на нас, если мы, заканчивая эту статью, обратим его внимание на то, как тесно связан тактический „метод“ Маркса и Энгельса с основными положениями их исторической теории.

Мы уже знаем, что, согласно этой теории, человечество всегда ставит себе только разрешимые задачи, „ибо... самая задача является лишь там, где материальные условия ее решения уже существуют или находятся в процессе своего возникновения“. Но там, где эти условия уже существуют, положение дел совсем не таково, как там, где они только еще „находятся в процессе своего возникновения“. В первом случае уже наступило время для „скачка“, во втором—„скачок“ остается, пока делом более или менее

¹⁾ Там же, стр. 97—98.

²⁾ Handwörterbuch, IV, B, S. 736.

отдаленного будущего, „конечной целью“, приближение которой подготавливается рядом „постепенных изменений“ во взаимных отношениях общественных классов. Какова же должна быть роль новаторов в ту эпоху, когда „скачок“ еще невозможен? Очевидно, им остается содействовать „постепенным изменениям“, т.-е., говоря иначе, они должны добиваться реформ. Таким образом находят себе место как „конечная цель“, так и реформы, и самое противопоставление реформы „конечной цели“ лишается всякого смысла, отступает в область утопических преданий. Кто бы ни делал такое противопоставление, — немецкий „ревизионист“ вроде Эдуарда Бернштейна, или итальянский „революционный синдикалист“ вроде тех, которые заседали на последнем синдикалистском конгрессе в Ферраре, — он в одинаковой мере показывает свою неспособность понять дух и метод современного научного социализма. Это полезно напомнить теперь, когда и реформизм и синдикализм позволяют себе говорить во имя Маркса.

И каким здоровым оптимизмом веет от этих слов: „человечество всегда ставит себе только разрешимые задачи!“ Они не означают, конечно, что хорошо каждое решение великих задач человечества, предлагаемое первым встречным утопистом. Иное дело — утопист, а иное дело — „человечество“, или, точнее, общественный класс, представляющий в данное время великие интересы человечества. Тот же Маркс очень хорошо сказал: „Чем глубже захватывается жизнь данным историческим действием, тем более растут размеры массы, совершающей это действие“. Этим окончательно осуждается утопическое отношение к великим историческим задачам. И если Маркс все-таки думал, что человечество не ставит себе неразрешимых задач, то с теоретической стороны эти его слова представляют собою лишь новое выражение мысли об единстве субъекта и объекта в ее приложении к процессу исторического развития, а со стороны практической они выражают ту спокойную, мужественную веру в достижение „конечной цели“, которая заставила когда-то нашего незабвенного Н. Г. Чернышевского горячо воскликнуть:

„Пусть будет, что будет, а будет все-таки на нашей улице праздник“.