

ГОЛЬБАХ

Мы собираемся говорить об одном из материалистов. Но что же такое материализм?

Обратимся к величайшему из современных материалистов.

„Великим основным вопросом всякой, а особенно новейшей философии является вопрос об отношении мышления к бытию“,—говорит Фридрих Энгельс в своей прекрасной книжке „Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии“.—„Но он мог быть резко поставлен и приобрести все свое значение лишь после того, как европейское человечество пробудилось от долгой зимней спячки христианских средних веков. Уже в средневековой схоластике игравший большую роль вопрос о том, как относится мышление к бытию, что чему предшествует: дух природе или природа духу,—этот вопрос на зло церкви, принял более резкий вид вопроса о том, создан ли мир богом или он существует от века? Сообразно тому, как философы отвечали на этот вопрос, они разделились на два больших лагеря. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы и которые, следовательно, так или иначе признавали сотворение мира... составили лагерь идеализма. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма“.

Итак, по словам Фридриха Энгельса, быть материалистом значит видеть в природе первоначальный элемент; Гольбах охотно принял бы это определение. Так, например, психическая жизнь животного представляла, с его точки зрения, лишь „естественное“ явление, и для решения психологических вопросов, по его мнению, нет надобности выходить из области исследования природы ¹⁾. Это мнение сильно отличается от тех догматических утверждений, которые так часто и так неосновательно приписываются материалистам. Правда, Гольбах видел в природе только материю или „разные материи“, он еще признавал четыре элемента или стихии древних философов—воздух, огонь, землю, воду; не следует забывать, что он писал в 1781 году ²⁾. Точно так же

¹⁾ „Здравый смысл, основанный на природе“, стр. 175.

²⁾ „Природа в широчайшем значении слова есть великое целое, составленное из соединения разных материй, их различных сочетаний и движений, наблюдаемых нами во вселенной“ („Система природы“, 1781¹, 3.).

он признавал движение или разные движения; Дампирон и другие критики пытались опровергнуть Гольбаха, подсовывая ему свое понятие материи; исходя из этого понятия, они победоносно доказывали, что материя недостаточна для объяснения явлений природы. Победа доставалась легко, но, конечно, не такими доводами можно сокрушить материализм¹⁾. Критики подобного рода не понимают, или представляются непонимающими, что можно иметь о материи совсем иное понятие, нежели то, которое они признают правильным. По словам Гольбаха: „Если бы мы подразумевали под природою груды мертвых, бескачественных, вполне пассивных тел, то, конечно, мы были бы вынуждены искать начало движений вне этой природы; но если мы станем подразумевать под природою то, что она есть на самом деле, а именно целое, с различными частями, обладающими разными свойствами, с частями, которые, соответственно этим различным свойствам, в большей или меньшей степени активны, находясь в постоянном взаимодействии друг с другом, при чем одни из них имеют вес, тяготея к одному общему центру, тогда как другие отделяются от него, двигаясь по периферии, которые взаимно притягиваются и отталкиваются, соединяются и разъединяются, которые порождают и разлагают своими постоянными столкновениями и новыми соединениями все видимые нами тела, тогда нам не представится надобности прибегать к сверхъестественным силам, чтобы отдать себе отчет в образовании вещей и в видимых явлениях“²⁾.

Уже Локк допускал, что материя могла бы обладать способностью мышления. Для Гольбаха это допущение представляется наиболее вероятным „даже, если принять теологическую гипотезу, т.-е. допустить, что материя движет всемогущий двигатель“³⁾. Вывод Гольбаха очень прост и действительно очень убедителен. „Так как человек есть материя, которая является источником его идей, и в то же время обладает способностью мыслить, стало быть, материя способна мыслить или способна к особому видоизменению состояния, называемому нами мышлением“⁴⁾. Отчего же

¹⁾ По Дампирону, напр., материя не обладает способностью к мышлению. Почему? „Потому что материя не мыслит, не познает, не действует (Материалы для истории философии XVIII века, 1858, стр. 409). Восхитительная логика. Впрочем, и Вольтер, и Руссо впадали в ту же ошибку, полемизируя с материализмом. Так, Вольтер уверял, что „всякая деятельная материя указывает на действующее на нее нематериальное существо“. Для Руссо материя „мертва“. Он никогда „не мог понять“, что такое живая „молекула“.

²⁾ „Система природы“, 1, 21, изд. 1781.

³⁾ „Здравый смысл“, т. 1, 176.

⁴⁾ „Система природы“, т. 1. 81. примеч. 26.

зависит это видоизменение? Здесь Гольбах предлагает две гипотезы, представляющиеся ему одинаково вероятными. Можно допустить, что чувствительность материи „есть результат свойственного животному расположения, соединения, так что мертвая, нечувствующая материя перестает быть мертвою и становится способною к ощущению, когда она анимализируется, т.-е. соединяется и отождествляется с каким-либо животным“. Разве мы не видим, что молоко, хлеб, вино превращаются в вещество человека, т.-е. чувствующего существа? Эти мертвые вещества, стало быть, становятся чувствующими, соединяясь с чувствующим существом. Другая гипотеза—это та, которая была выставлена Дидро в его замечательном „Разговоре“ между Даламбером и Дидро. „Некоторые философы,—пишет Дидро,—полагают, что чувствительность есть общее свойство материи. В таком случае, бесполезно искать источника этого свойства, известного нам по его действиям. Приняв подобную гипотезу, придется последовать примеру тех, которые различают в природе два рода движения, одно под именем живой силы, другое под именем мертвой силы, и различать два рода чувствительности, одну—активную, или живую, другую—пассивную, или мертвую, тогда анимализация вещества станет лишь уничтожением задержек, препятствующих ей стать деятельною и чувствительною“.

Как бы то ни было и какова бы ни была гипотеза, принятая нами относительно чувствительности, во всяком случае, по Гольбаху, „нематериальное существо, подобное тому, каким считают человеческую душу, не может быть субъектом этой души“¹⁾.

Читатель, пожалуй, скажет, что ни та, ни другая гипотеза не отличается достаточной ясностью. Мы знаем это, и Гольбах знал не хуже нас. „Свойство материи“, называемое нами „чувствительностью“, представляет, действительно, трудно разрешимую загадку. „Но,—говорит Гольбах,—простейшие движения нашего тела представляют для каждого, кто начнет об этом размышлять, такие же трудно разрешимые загадки“²⁾.

В одной беседе с Лессингом Якоби сказал: „Я люблю Спинозу, но плохое доставляет он нам спасение“. Лессинг

¹⁾ „Система природы“, 1, стр. 90—91: Ламеттри тоже считает обе гипотезы почти одинаково правдоподобными. Ланге совершенно несправедливо приписывает ему другой взгляд. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть шестую главу „Трактата о душе“. Ламеттри думает даже, что „все философы всех веков (конечно, за исключением картезианцев), признавали за материей способность ощущения“. Ср. его „Сочинения, Амстердам“, 1764, 1. 97—100.

²⁾ „Здравый смысл“, 1, 17.

ответил: „Да, пожалуй... А все же... Разве вы знаете что-нибудь лучшее?“¹⁾

Материалисты, вроде Гольбаха, могли бы точно так же ответить противникам: „Знаете ли вы что-нибудь лучшее?“ Да и где искать это лучшее? В субъективном идеализме Беркли? В абсолютном идеализме Гегеля? В агностицизме и в неокантианстве наших дней?

„Материализм,—уверяет Ланге,—упорно принимает мир чувственной видимости за мир действительных вещей“. Это написано по поводу доводов, выставленных Гольбахом против Беркли. Ланге дает понять, что Гольбах не знал многих, весьма немудреных, вещей. Пусть Гольбах ответит сам за себя.

„Нам не известна сущность ни одной вещи, если под словом сущность подразумевать то, что образует своеобразную природу вещи. Мы познаем материю лишь по восприятиям, ощущениям и идеям, которые она нам доставляет; и, поэтому, мы судим о материи хорошо или дурно, смотря по способностям наших органов“²⁾.

„Нам неизвестна ни сущность, ни истинная природа материи, хотя мы в состоянии познавать некоторые из ее свойств и качеств, смотря по способу, как она на нас действует“³⁾.

„Для нас материя есть то, что так или иначе влияет на наши чувства; а свойства, приписываемые нами различным материям, основаны на различных впечатлениях или переменах, производимых ею в нас“⁴⁾.

Странно, не правда ли? Здесь старик Гольбах высказывается в том же духе, как и нынешние представители „теории познания“. Каким образом Ланге не узнал в Гольбахе своего союзника?

Дело в том, что Ланге ведет свою новейшую философию от Канта и как Мальбранш видит все вещи в боге. Ланге никак не мог себе представить, что еще до появления „Критики чистого разума“ могли существовать люди, да еще „материалисты“, которым были известны истины, в сущности, достаточно старые, но представляющиеся Ланге величайшими открытиями новейшей философии. Он читал Гольбаха с предвзятым мнением.

Но это еще не все. Между Гольбахом и Ланге есть, без сомнения, огромное различие. Для Ланге, как кантианца, **„вещь в себе“** совершенно непознаваема. Для Гольбаха, как „материалиста“, наш ум, т-е. наша наука вполне способна

¹⁾ Сочинения Якоби, 4, 54.

²⁾ „Система природы“, II, 91—92.

³⁾ Там же, 116.

⁴⁾ Там же 1 28.

открыть по крайней мере некоторые свойства „вещи“. И автор „Системы природы“ не ошибался в этом пункте.

Попробуем рассуждать следующим образом. Мы строим железную дорогу. На языке кантианцев это значит, что мы вызываем возникновение определенных явлений.

Но что такое явление? Это результат влияния на нас „вещи в себе“. Итак, строя нашу железную дорогу, мы ставляем „вещь в себе“ действовать на нас желательным для нас образом. Но что даст нам средства влиять на „вещь в себе“ в этом направлении? Знание ее свойств, и ничто другое, как именно знание этих свойств.

И для нас весьма выгодно, что мы можем достаточно близко познакомиться с „вещью в себе“. В противном случае мы не могли бы существовать на этой земле и, по всей вероятности, должны были бы отказаться от удовольствия заниматься метафизикой.

Кантианцы цепко держатся за непознаваемость „вещей в себе“. По их мнению, эта непознаваемость дает доброму Лампе и всем хорошим филистерам неоспоримое право иметь своего более или менее „поэтического“ или „идеального“ бога. Гольбах думал иначе.

„Нам беспрестанно повторяют,—говорит он,—что наши чувства обнаруживают нам лишь скорлупу всех вещей, что наш ограниченный ум не может постичь бога. Допустим это, но наши чувства не обнаруживают нам даже скорлупу бога... Так, как мы сотворены, для нас вообще не существует вещи, о которой мы не имеем никакого представления“¹⁾.

Несомненно, однако, что материализм Гольбаха, как и весь французский материализм XVIII века, как вообще всякий материализм до Маркса, имеет свою ахиллесову пятую. Коренной недостаток этого материализма — отсутствие всякой идеи эволюции. Правда, у людей, подобных Дидро, мы находим порою гениальные догадки, которые могли бы сделать честь крупнейшим из новейшим эволюционистов. Однако, эти догадки стоят вне всякой связи с сущностью их учения: исключения лишь подтверждают правило. Идет ли речь о природе, о морали или об истории, „философы“

¹⁾ „Система природы“, II, 109—113, Фейербах говорил то же самое. Вообще его критика религии имеет много сходного с критикой Гольбаха. Что касается превращения „вещи в себе“ в бога, то следует отметить, что отцы церкви определяли своего бога точно так, как кантианцы свою „вещь в себе“. Так, согласно Августину, бог не подходит ни под одну из категорий. „Мы должны понимать бога, если только можем это и насколько можем, добрым без качеств, великим без количества, творящим без необходимости, восседающим без престола, вездесущим без пространства, вечным без времени“. Ср. Ибервег. „Очерк истории философии“, Берлин, 1881, II, стр. 102—103. Читателя, желающего изучить все противоречия „вещи в себе“, мы отсылаем к Гегелю.

XVIII века везде обнаруживают то же отсутствие истинного диалектического метода, то же господство метафизической точки зрения. Интересно видеть, как трудится Гольбах над выработкою сколько-нибудь подходящей гипотезы происхождения нашей планеты или человека. Задачи, решенные новейшим естествознанием, проникнуты духом эволюционизма, представлялись философу XVIII столетия неразрешимыми ¹⁾.

Земной шар не всегда был тем, что он есть. Стало быть, он образовался постепенно, путем продолжительной эволюции? Нет. Дело **могло**, по Гольбаху, произойти так: „Быть может, земной шар есть масса, когда-либо оторвавшаяся от какого-либо небесного тела; может быть, он представляет результат пятен и плаков, наблюдаемых астрономами на солнечном диске; эти плаки могли оттуда рассеяться по нашей планетной системе. Может быть, также земной шар есть потухшая комета, занимавшая некогда другое место в пространстве ²⁾“.

Послушаем теперь рассуждения Гольбаха о происхождении человека. Первобытный человек отличался от нынешнего, быть может, более, „чем четвероногое от насекомого“. Человек, как и все существующее на нашей планете и на других небесных телах, вечно изменяется. Без всякого противоречия можно допустить, что виды непрерывно изменяются ³⁾.

Кажется, мы имеем дело с чистым эволюционистом. Однако, не следует забывать, что Гольбах признает такое изменение вероятным лишь при допущении „перемен в положении нашего земного шара“, при чем речь идет не об обращении вокруг солнца, а о выходе из области нынешней солнечной системы.

Кто не допускает этого, тот, по Гольбаху должен признать человека „внезапным произведением природы“. Гольбах, сверх того, далеко не настаивает на изменчивости видов. По его словам: „Нельзя также ничего возразить и против обратного мнения, напр., если бы кто-либо отверг все предыдущие гипотезы и стал утверждать, что природа действует с помощью определенного числа неизменных и общих законов; или что человек, четвероногое, рыба, насекомое, растение и т. д., испокон веков были и навсегда останутся тем, что они есть; или если кто-либо стал утверждать, что звезды вечно светили на небе“.

¹⁾ Странное дело. Дидро восхищается, напр., моралью Гераклита. Но об его диалектике он не говорит ни слова или, если угодно, только несколько малозначущих слов по поводу его физики. Сочинения Дидро, Париж, 1818, II, 625—26.

²⁾ „Система природы“, I, 70—71.

³⁾ „Система природы“, I, 73.

Итак, по Гольбаху, существование „определенного числа неизменных и общих законов“ исключает всякое развитие.

Гольбах продолжает:

„Нельзя было бы ничего возразить и против мнения, что не следует предлагать вопроса, почему человек таков, каков он есть, почему природа такова, какою мы ее видим, или почему существует самый мир. Какую бы мы ни избрали систему, вероятно, каждая одинаково легко ответит на все затруднения... Человеку не дано знать все. Ему не дано познать свое происхождение, ему не дано проникнуть в сущность вещей и добраться до первых начал“. Не правда ли, эти слова „материалиста“ охотно будут цитироваться некоторыми новейшими „спиритуалистами“?

К числу „неразрешимых“ задач Гольбах причисляет следующую. „Существовало ли животное раньше яйца или яйцо раньше животного?“ Хорошее предостережение для тех ученых, которые слишком легко декретируют границы научного знания.

Мнения, высказанные Гольбахом об эволюции, могут показаться невероятными. Но не следует забывать истории естествознания. Много лет прошло после напечатания „Системы Природы“ Гольбаха, а великий ученый Кювье все еще страстно боролся против всякой идеи эволюции.

Обратимся к морали Гольбаха. В одной из своих комедий, забытый теперь автор, Палиссо, славившийся, однако, в XVIII столетии, заставляя одно из действующих лиц (Валерия) сказать:

— На земном шаре, где живем мы,—в роли всемирного деспота, есть лишь одна единственная пружина—личный интерес.

Другое лицо (Карондас) отвечает:

— Я с некоторым сожалением обманул Сидализу, но вижу ясно, что это дозволенная вещь.

Таким образом, Палиссо надеялся выставить идеи „философов“ к позорному столбу. „Речь идет о том, чтобы быть счастливыми, все равно, каким образом“,—этот афоризм Валерия выражает взгляд автора на мораль философов. Палиссо был, правда, лишь „жалкий писака“. Однако, из авторов, так или иначе, рассматривающих „материалистическую этику“ XVIII столетия и излагавших ее историю, многие ли судили иначе? За весьма немногими исключениями, у всех писателей XVIII века эта этика признается чем-то шокирующим,—учением, недостойным честного ученого или уважающего себя философа. Геттнер, напр., признает людей вроде Ламеттри, Гольбаха и Гельвеция опасными со-

фистами, проповедывавшими лишь чувственное наслаждение и эгоизм ¹⁾.

Однако, подобные суждения нарушают правило исторического беспристрастия. Ничего подобного не проповедывали философы XVIII века.

„Делать добро, содействовать счастью ближнего, помогать ему, это добродетельно. Добродетелью может быть лишь то, что содействует пользе, счастью и безопасности общества“.

„Первая из общественных добродетелей есть человечность. Она включает в себе все остальные. Рассматриваемая с самой широкой точки зрения, добродетель представляет чувство, предоставляющее всем существам человеческого рода права на наше сердце. Основываясь на развитой чувствительности, это чувство делает нас способными оказывать людям все то добро, к которому мы способны. Следствия человечности это—любовь, благотворительность, щедрость, снисходительность, кротость к ближнему“.

Это пишет Гольбах ²⁾.

Откуда же возникло указанное обвинение, хотя и неосновательное, и почему оно везде находит веру?

Прежде всего, это зависит просто от невежества. О „французских материалистах XVIII века“ много говорят, но их не читают. Можно ли после этого удивляться тому, что однажды укоренившийся предрассудок упорно держится в истории литературы и в читающей публике. Впрочем, есть два обильных источника этого предрассудка.

Философия XVIII века была лишь идеологическим выражением борьбы, начатой революционной буржуазией против духовенства, дворянства и абсолютной монархии. Само собою разумеется, что буржуазия, в этой борьбе с устаревшим режимом, не могла пощадить и мирозерцание, освященное господствующими классами. „Другие времена, другие отношения, другая философия“, как выражается Дидро в „Энциклопедии“, в статье о Гоббсе. Философы доброго старого времени, старавшиеся жить в мире с католическою церковью, не имели ничего против морали, опиравшейся на якобы данную свыше религию. Философы нового времени стремились во что бы то ни стало освободить мораль от всякого союза с тем, что они считали „суеверием“. „Для человеческой морали, — говорит Гольбах, — ничто так не опасно,

¹⁾ Софисты материалистической этики — Ламеттти и Гельвеций. Геттнер. История всеобщей литературы XVIII века, т. II Французская литература XVIII века. Брауншвейг, стр. 338. „Опасной стороной материализма является доставление поблажки, пища и стимула самым низшим побуждениям человека“. Ф. Шульце. Основные идеи материализма и их критика, Лейпциг, 1887, стр. 50.

²⁾ „Естественная политика или рассуждение об истинных принципах правительства“, 1773, стр. 45—46.

как союз с теологической моралью. Связывать мораль, основанную на разуме и опыте с мистической, враждебной разуму, основанной на воображении и авторитете религии, значит, только ослаблять моральное учение и вносить в него путаницу“ ¹⁾.

Это отделение морали от религии, конечно, не всем понравилось; оно и было первой причиной, почему этика Гольбаха и его единомышленников подверглась осуждению. Но это еще не все. Религиозная мораль требовала подчинения, умерщвления плоти, уничтожения страстей. Взамен страданий в этом мире, она обещала вознаграждение в будущем. Мораль философов реабилитировала плоть, восстановила права страстей и провозгласила, что за страдания в этой земной жизни ответственно общество. Как впоследствии Гейне, философы XVIII века хотели „уже здесь, на земле, создать небесное царство“.

„Страсти, — говорит автор „Системы Природы“, — являются настоящим противовесом других страстей. Не будем поэтому стараться об их уничтожении, но только о руководстве ими... разум плод опыта есть лишь искусство избирать те страсти, которым мы должны повиноваться ради нашего собственного блага“.

Что касается ответственности общества за несчастия отдельных лиц, Гольбах говорит, напр., следующее:

„Пусть не утверждают, что ни одно правительство не может сделать всех своих подданных счастливыми. Без сомнения, оно не в состоянии удовлетворить прихотям некоторых лентяев, не знающих, как убить скуку; но правительство может и должно заняться удовлетворением действительных потребностей массы. Общество пользуется всеми благами, какие ему доступны, если наибольшее число его членов сыты, одеты и живут в теплом помещении, — словом, могут без чрезмерной работы удовлетворять потребностям, которые даны им природою, как необходимые... Ряд человеческих глупостей принудил целые нации работать в поте лица, орошая землю слезами, и все это ради удовлетворения роскоши, фантазий, испорченности ничтожной кучки неосмысленных, бесполезных людей, для которых счастье невозможно, так как заблудшее воображение не знает границ“ ²⁾.

Гримм рассказывает в своей „Литературной Корреспонденции“, что после напечатания книги Гельвеция „О духе“

¹⁾ „Социальная система“, стр. 36. Ср. предисловие к „Всеобщей морали“ того же автора: „Мы не будем говорить здесь о религиозной морали, которая не признает прав разума, так как она ставит себе задачей вести его сверхъестественными путями“.

²⁾ „Система природы“, стр. 298.

в Париже ходило по рукам стихотворение, выражавшее ужас всех „честных людей“, такого содержания:

„Ну, автор, книгу написал
О духе, где ни капли духа,
И тьму „материн“ набрал
Столь оскорбительной для слуха“.

Мораль Гольбаха и других „философов“ была „материей“ в глазах толпы, ее не понимавшей, а также в глазах мудрецов, отлично ее понимавших, но предпочитавших „тайно пить вино, а явно проповедывать воду“.

Этого довольно, чтобы объяснить, как и почему материалистическая мораль еще до сих пор пугает всех филистеров всех „цивилизованных“ наций.

Но в числе противников морали Гольбаха были в свою очередь „философы“, и не из последних... Мораль эту осуждали Вольтер и Руссо. Неужели же и они принадлежат к сонму филистеров? Руссо, конечно, нет. Но относительно „фернейского патриарха“ упрек в некотором филистерстве не совсем не основателен. Присмотримся ближе к спорным пунктам.

Вступая в этот мир, человек, по учению Гольбаха, приносит с собою лишь способность **ощущения**. Из этой способности развиваются все, так называемые, **умственные** способности. Из впечатлений или же ощущений, испытываемых человеком от влияния на него предметов, одни ему нравятся, другие доставляют страдание. Одни он одобряет, желает их продолжения или возобновления, другие не одобряет или избегает их, насколько может. Другими словами, человек любит одни впечатления и причиняющие их предметы и ненавидит другие впечатления и то, что возбуждает их. Но человек живет в обществе, поэтому он окружен существами, ему подобными и, как он, чувствительными. Все эти существа ищут наслаждения и боятся страдания. Все, доставляющее наслаждение, они называют **хорошим**; все, причиняющее страдание — **дурным**. Они называют **добродетелью** все, что приносит им постоянную пользу, **пороком** — все в характере ближнего, что приносит им вред. Человек, творящий добро ближнему, это **хороший** человек; творящий зло — **дурной**. Отсюда следует, во-первых, что человек „не нуждается в помощи богов“ для различения **добродетели** от **порока**; во-вторых, что для того, чтобы быть добродетельным, люди должны испытывать **удовольствие** от добродетельных поступков. Добродетель должна быть им **приятна**. Если порок делает человека счастливым, то, стало быть, человек любит порок. Человек только тогда зол, когда в его интересе быть дурным. Порочные и злые потому так часто встречаются на земле, что ни одно правительство не забо-

тится, чтобы подданные находили свои выгоды — в справедливости, честности и благотворительности; наоборот, самые могущественные интересы привлекают людей к несправедливости, злобе, преступлению. „Итак, — говорит Гольбах, — не природа делает людей злыми, но наши учреждения заставляют их быть такими“¹⁾.

Такова формальная сторона морального учения Гольбаха, переданная почти его собственными словами. Нельзя сказать, чтобы мысли его всегда были ясны и точны. Утверждение, что „если порок делает человека счастливым, то человек должен любить порок“, — есть простая тавтология. Если порок делает человека счастливым, то человек уже любит порок. Подобные неточности приводят Гольбаха порою к досадным ошибкам. Так, однажды он утверждает, что „интерес есть единственный мотив человеческих поступков“.

В другом месте он определяет слово „интерес“ следующим образом: „Интересом называют предмет, от которого человек, всегда в соответствии с своим темпераментом и собственными ему идеями, делает зависимым свое благосостояние. Из этого видно, что интерес есть только то, что каждый из нас считает необходимым для своего счастья“²⁾.

Определение это настолько расплывчато, что нет больше возможности установить, чем собственно материалистическая мораль отличается от религиозной³⁾. Сторонник последней мог бы сказать, что его противники изобрели только новую терминологию, что они предпочитают те поступки, которые прежде называли **бескорыстными**, теперь называть **свокорыстными**. Как бы там ни было, легко понять, что именно хотел сказать Гольбах словами: если порок делает человека счастливым, то он должен любить порок. Он делает ответственным за порок человека само общество⁴⁾.

Вольтер гремел против Гольбаха, как будто тот **советовал** человеку быть порочным, если это выгодно. Это напоминает аббата де-Линьяка, заставившего приверженца новой морали ответить на вопрос „обязаны ли мы быть преданными интересам нашей нации?“ — следующим образом: „да, насколько это нам полезно“. Но Вольтер знал по этому вопросу больше, чем де-Линьяк. Он хорошо изучил Локка и не мог забыть, что „материалистическая мораль“ лишь продолжила дело английского философа. Сам Вольтер в своем „Трактате о метафизике“ высказал о морали гораздо более

¹⁾ „Система природы“, I, 306.

²⁾ „Система природы“, I, стр. 268.

³⁾ Оно не только расплывчато, оно вместе с тем представляет тавтологию, выражая лишь то, что человек делает только то, чего он желает, как это заметил Тюрго, говоря о морали Гельвеция.

⁴⁾ „В непорочном обществе нужно самому испортиться, чтобы быть счастливым“. „Система природы“, II, стр. 237.

смелые вещи, чем все, когда-либо сказанное Гольбахом. Но фернейскому патрпарху становилось жутко, он опасался, что народ, превращенный в атеистов или хотя бы в утилитарных моралистов, слишком возомнит о себе. „В конце концов,—писал он г-же Неккер (26 сент. 1770 г.)—век Федры и Мизантропа был лучше нашего“. Без сомнения. Тогда народ обуздывали гораздо успешнее.

Но верх комизма состоит в следующем, Вольтер противопоставляет морали Гольбаха следующее рассуждение: „Общество не может существовать без идеи справедливости и несправедливости. Оно (Провидение) указало нам путь для достижения этой идеи“... Стало быть, благополучие общества „для всех людей, от Пекина до Исландии, является неизменным правилом добродетели“. Какое важное открытие, в назидание атеистическому философу!

Руссо рассуждал иначе. Он полагал, что утилитарная мораль не способна объяснить наиболее добродетельных человеческих поступков. „Что значит идти на смерть ради своего интереса?“—спрашивал он и добавлял, что отвратительна та философия, которую приводят в смущение добродетельные дела и которая умудряется выйти из затруднения лишь путем придумывания низменных целей и мотивов для добродетельных поступков. Такая философия, по Руссо, вынуждена „унижать Сократа и клеветать на Регула“. Чтобы оценить силу этого возражения, необходимо привести следующие соображения:

В своей борьбе с „религиозной моралью“ Гольбах и его школа пытались, прежде всего, доказать, что человек не нуждается в помощи бога, чтобы понять, что такое добродетель.

„Разве люди нуждаются—воскликает Гольбах—в сверхчеловеческом откровении, чтобы понять, что справедливость необходима для сохранения общества, что несправедливость только создает врагов, готовых вредить друг другу? Разве нужен бог, чтобы показать им, что соединенные в общество существа нуждаются во взаимной любви и оказании друг другу помощи? Разве нужна была помощь свыше, чтобы открыть, что мщение есть зло так же как и нарушение законов страны, которые, в случае, если они справедливы, считают своей задачей давать гражданам удовлетворение?.. Разве каждый человек, заботящийся о самосохранении, не знает, что пороки, распутство, излишества опасны для жизни? Разве, наконец, опыт не доказал каждому мыслящему существу, что преступление есть предмет ненависти его ближних (т. е. ближних преступника. Г. П.), что порок вреден даже для тех, кто им одержим, что добродетель доставляет уважение и любовь тем, кто ее проявляет? Поскольку люди дают себе труд, хотя бы немного, подумать о том, что они собой представляют,

в чем заключаются их действительные интересы, в чем состоят задачи общества, они сейчас же поймут, чем они обязаны по отношению друг к другу. Достаточно одного разума, чтобы познать наш долг относительно нам подобных“¹⁾.

Если „достаточно разума“, чтобы научить нас тому, что должно, то откуда ясно значение философии. Философия должна показать, что добродетель заключается в правильно понятом нами, нашем собственном интересе. Она должна доказать, что знаменитейшие герои человечества действовали бы так, как то и было на самом деле, при допущении, что каждый имел в виду только свое собственное счастье. Таким образом, развивается психологический анализ, действительно часто унижающий Сократа и клеветущий на Регула“. Возражение Руссо не безосновательно; но женеvский гражданин забыл о том, что „оклеветанный Сократ“ сам слишком часто впадал в ошибку, которую ставили в укор „материалистам“. „Какая лошадь, какие упряжные волю так полезны, как добрый друг, какой раб так покорен и предан“,—говорит Сократ в воспоминаниях Ксенофонта. „Материалисты“ едва ли выражались когда-либо более „цинично“.

Греческие, французские, немецкие, русские представители (Чернышевский и его ученики) впадали в одну и ту же ошибку. Они пытались доказывать то, что доказать нельзя, но что являлось лишь плодом поучения, черпаемого из социальной жизни. В XVIII веке вообще любили все доказывать: сторонники религиозной морали не отличались в этом отношении от материалистов. „Доказывали“ иногда курьезнейшими способами. Вот один замечательный пример: Гельвеций рассказывает, что в 1750 году, в Руане, по почину одного иезуита, был дан балет „с целью доказать, что удовольствие воспитывает юношей для истинной добродетели. В первом действии явились гражданские добродетели, во втором—военные, в третьем—духовные. Истина была доказана танцами“. Персонифицированная религия должна была танцевать с удовольствием, и чтобы сделать это удовольствие более пикантным, иезуиты одели его в короткие штанишки. Гельвеций неособенно удивляется этому редкостному способу „доказательства“; он обвиняет иезуитов лишь в непоследовательности. „Они признают, что удовольствие всемогуще; но если так, то почему же не признать всемогущим интерес. Разве всякий интерес не зависит от стремления к удовольствию?“

¹⁾ „Разоблаченное христианство или исследование принципов и следствий христиан при религии“, Лондон, 1757, стр. 126—8. Эту книгу называют самой ужасной из всех, какие когда-либо появлялись на земле. В действительности она появилась не в Лондоне, а в Париже.

В известном смысле интерес, действительно, служит основой морали. Нравственное развитие человечества следует шаг за шагом за экономической необходимостью и приспособляется к реальным потребностям общества. Но исторический процесс этого приспособления совершается за спиной у человека, независимо от воли и разума особей. Продиктованное интересом поведение представляется предписанием „богов“, „врожденной совести“, „разума“, „природы“. В бесчисленных случаях это просто личный интерес; однако, не всегда. Когда идет речь о „добродетельных“ поступках, то предписание исходит от интереса целого, т.-е. от социального интереса. Диалектика исторического движения превращает эгоистичные интересы общества или класса в самопожертвование и героизм особи. Тайна этого превращения заключается в действии социальной среды. Французские материалисты XVIII века знали это и умели ценить такое влияние. Они беспрестанно повторяли, что воспитание делает все, что человек не родится, а делается таким-то.

И все же они очень часто рассматривали и изображали этот процесс **морального становления**, как ряд рассуждений, повторяющихся в голове каждого индивидуума и изменяющихся непосредственно под влиянием обстоятельств, связанных с личным интересом действующего лица. С этой точки зрения, как мы видели, определяется сама собой миссия моралиста. Необходимо предохранять рассуждение индивидуумов от ошибок и показывать им моральную „истину“. Но что это значит — показывать моральную истину? Это значит показать, в чем заключается правильно понятый личный интерес, и восхвалять то или иное свойство души, которое влечет за собою то или иное похвальное действие. Так возник тот психологический анализ, против которого возражал Руссо. Так возникли и те бесконечные похвалы добродетели, которые Гримм называл „капуцинадами“ (монашескими проповедями). Эти капуцинады особенно характерны для одних материалистов, а ложный анализ мотивов, поступков — для других французских материалистов 18 столетия. Но отсутствие диалектического метода дает себя знать в сочинениях **всех** материалистов и вредит им **всем** в одинаковой степени.

В своей полемике против материалистической морали Руссо часто апеллировал к **совести**, „божественному инстинкту“, „врожденному чувству“ и т. д. Для материалистов было бы весьма нетрудно объяснить „врожденное чувство“, как плод воспитания и привычки. Однако, они предпочли с своей стороны объяснить его, как ряд соображений, имеющих основанием хорошо понятый личный интерес. По Гольбаху „совесть“ можно определить как „познание действий, оказываемых нашими поступками на наших ближних и оказы-

вающих на нас влияние путем противодействия“. „Угрызение совести есть страх, внушаемый нам мыслью, что наши поступки в состоянии навлечь на нас ненависть или гнев наших ближних“ ¹⁾. Ясно, что Руссо не мог успокоиться на таком „определении“. Однако, не менее ясно, что материалисты не могли усвоить **его** точку зрения. Допустить хотя бы одно единственное „врожденное чувство“, значило бы опрокинуть вверх дном всю их философию. Новейший диалектический материализм стоит не на таком шатком основании: он охотно признает долю истины, скрывающуюся в обоих утверждениях, и не имеет ни малейшей надобности отвергать, напр., инстинкты и чувства, составляющие последствие физиологической наследственности.

Итак, по Гольбаху, все нравственные законы вытекают из разума. Но на что же опирается сам разум, открывающий эти законы? На природу, отвечает Гольбах без колебания. „Человек есть чувствующее, понимающее, разумное существо“. Этого достаточно для разума, чтобы осчастливить нас „универсальной моралью“.

Не трудно угадать психологию этого призыва к „природе“. Впрочем, сам Гольбах объясняет в чем дело. „Для того, чтобы возложить на нас обязанности, предписать нам законы, без сомнения, необходима власть, имеющая право повелевать нами“.

Однако, философы 18-го века были в ссоре со всеми традиционными властями. Чтобы выпутаться из этого затруднения, им пришлось обратиться к природе. „Можно ли оспаривать это право необходимости? Можно ли нападать на правоспособность природы, верховная власть которой господствует над всем существующим?“ Все это казалось в то время весьма „естественным“. Но при этом необходимо подчеркнуть, что Гольбах, подобно большинству его современников, имел в виду лишь „природу человека“, а это — нечто отличное от природы, с которою мы вынуждены вести борьбу за существование.

Монтескье был убежден, что разным климатам соответствуют „разнородные законы“. Он объяснял это взаимное отношение весьма недостаточным образом, и материалистические философы без труда обнаружили недостаточность его доводов. „Можно ли утверждать, — спрашивал Гольбах, — что солнце, некогда согревавшее свободолюбивых греков или же римлян, посылает теперь не те лучи на их выро-

¹⁾ „Социальная система“, I, 56; ср. также „Всеобщая мораль“, I, 4—5.

дившиеся потомство" ¹⁾. Но основа размышлений Монтескье была не вполне ложна. В настоящее время едва ли станут оспаривать, что географические условия действительно играли роль в истории человечества. Полемицировавшие с ним вообще не имели никакого понятия о том, что Гегель назвал „географической основой всемирной истории“. Человеческая природа служила им ключом, посредством которого они надеялись открыть все двери в области морали, политики и истории; в настоящее время порою трудно даже на время усвоить эту точку зрения, хотя бы с целью понять ход мыслей, настолько обычный писателям 18-го века.

„Развитие искусства. — говорит Сьюар, — идет теми же путями, какие наблюдаются в развитии человеческого рода“. За эту мысль некоторые историки литературы ухватываются с жадностью. Утверждают, что автор говорит здесь о скрытых причинах человеческого развития, которые, не завися от воли личности, придают ее уму или просвещению то или иное направление. Полагают, что Сьюар вышел из того ложного круга, в котором вращались мыслители 18-го века. Но при этом удивительно заблуждаются. Причины, от которых зависит развитие „искусств“, зависят лишь от „природы человека“. В эпоху своего младенчества, человек обладает лишь чувствами, воображением и памятью. Он желает лишь забав, песен и сказок. Далее следует возраст, которому свойственны страсти; душа жаждет движений и волнений; ум развивается и разум усиливается; обе эти способности, в свою очередь, требуют упражнения, и деятельность их направляет на все, что интересует любознательность, вкус, чувства, потребности человека" ²⁾.

Так рассуждает Сьюар. В наше время все естествоиспытатели признают, что развитие особи, от состояния яйцевой клетки до зрелой формы, представляет, до известной степени, повторение развития вида: зародыш проходит фазы, сходные с состоянием отдельных предков данной особи. Нечто подобное справедливо и для умственного развития: психическое развитие каждого человека является родом конспекта истории развития его предков. Само-собой разумеется, что приспособление к среде, особенно социальной, требует существенных поправок к этому закону, который, впрочем, и в биологии

¹⁾ „Естественная политика“, II, 10. „Социальная система“, III, 6—8. С своей стороны, Вольтер неумолимо оспаривал это мнение Монтескье, впрочем, не новое, а взятое у древних писателей. Справедливость требует сказать, что Гольбах часто рассуждает о влиянии климата гораздо более поверхностно, чем Монтескье. „Определенные климаты, — говорит он в „Системе природы“, — производят людей таким образом организованных и так видоизмененных, что они порою весьма полезны, порою вредны для человеческого рода“.

²⁾ Сьюар. „Прогресс литературы и философии в 18 веке“, стр. 383.

принимается не как безусловная картина ¹⁾. Во всяком случае развитие зародышей есть, до известной степени, повторение развития вида, но что сказали бы мы о естествоиспытателе, если бы он, изучив законы эмбриогенеза, увидел в них достаточные основания для объяснения всей истории вида. А именно такова точка зрения Сьюара и с ним всех философов XVIII века, лишь смутно предчувствовавших истинную законосообразность в развитии человечества.

Гримм вполне сходится здесь с Сьюаром. „Какой народ, — спрашивает он, — не был сначала поэтом, чтобы стать, в конце-концов, философом" ²⁾. Один Гельвеций понял дело глубже, но его взглядов мы здесь не касаемся.

Человек есть чувствующее, мыслящее и разумное существо. Он создан таким и останется таким при всех своих заблуждениях; в этом смысле человеческая природа неизменна. Удивительно ли, что моральные и политические законы, продиктованные этою „природою“, в свою очередь, окажутся всеобщими, неизменными и ненарушимыми. Эти законы еще не были провозглашены, и следует сознаться, что „слишком часто гражданские законы противоречат законам природы“. Но эти испорченные гражданские законы зависят или от „нравственной испорченности, или от заблуждений общества, или от тирании, принуждающей природу подчиняться авторитету" ³⁾.

Предоставьте природе заговорить и вы раз навсегда узнаете истину. Заблуждения бесчисленны, истина лишь одна. „Не существует никакой морали для чудовищ или для безумных; всеобщая мораль создана лишь для разумных и хорошо организованных существ; у них природа не изменяется. Достаточно хорошего наблюдения для того, чтобы вывести отсюда неизменные правила, которым они должны следовать" ⁴⁾.

Как же теперь объяснить, почему тот же Гольбах написал следующие строки: „Общества, как и все естественные тела,

¹⁾ Как, например, развитие гусеницы в значительной мере является следствием приспособления к среде независимо от стадий, пройденных предками бабочки.

²⁾ „Литературная корреспонденция“, Август, 1774.

³⁾ Естественная политика“, I, 37—8.

⁴⁾ Кондорсе утверждает, оспаривая совершенно противоположные взгляды Вольтера (см. „Невежественный философ“, впрочем, фернейский патриарх часто менял взгляды), что идеи справедливости и права необходимо образуются одинаково у всех „чувствующих существ“, способных вообще к приобретению идей. „Итак, эти идеи будут однообразны“. „Правда, люди сами часто меняются“, но каждое правильно рассуждающее существо придет к тем же идеям в морали, как и к тем же теоремам в геометрии. Моральные идеи составляют необходимое следствие той физической истины, что люди — „чувствующие и мыслящие существа“.

подлежат превращениям, изменениям, переворотам; они образуются, растут и распадаются, как все существа. Одни и те же законы не годятся для них во все времена; полезное в одну эпоху окажется бесполезным или вредным в другую¹.

Дело очень просто. Из всех этих соображений Гольбах выводит лишь одно следствие. Старые или устарелые законы (он имеет в виду тогдашнюю Францию) должны быть отменены. Древность закона говорит скорее против него, чем в его пользу. Пример наших предков не доказывает ничего в пользу закона. Доказать это Гольбах мог лишь абстрактно, ссылаясь на разум; он, однако, приспосабливается к предрассудкам читателей того времени и принимает вид, как будто становится на историческую почву. То же относится к истории религии. „Философы“ много занимались этим вопросом; но с какой целью? С целью доказать, что христианство необычайно сходно с другими религиями. Они надеялись нанести этим удар христианству. Если удалось пробить брешь, „философ“ довольствовался этим и более не интересовался историей религии. То было революционное время; все „истины“, которые возвещались философами (и часто противоречили друг другу), имели в виду непосредственную практическую цель.

Заметим здесь, что „человеческая природа“ часто заводи́ла материалистических философов гораздо дальше, чем они сами ожидали. По словам Гольбаха, „слишком часто злоупотребляли различием между физическим и моральным человеком“. Человек — чисто физическое существо; моральный человек, по мнению Гольбаха, есть тот же физический, лишь рассматриваемый с особой точки зрения, в зависимости от поведения, обусловленного его организацией. Поэтому, говорит Гольбах: „Все заблуждения человека — это физическое заблуждение“¹.

Медицина (точнее — физиология) должна поэтому дать ключ к человеческому сердцу и даже объяснить историческое движение человечества. „В природе, где все связано, все действует и противодействует, движется и изменяется, соединяется и разлагается, образуется и погибает, — нет ни одного атома, не играющего важной и необходимой роли, ни одной незаметной частицы, которая не была бы способна, попав в надлежащую обстановку, произвести чудесные действия... Избыток едкости и желчи фанатика, слишком горячая кровь в сердце завоевателя, расстройство пищеварения у правителя, фантазия²), промелькнувшая в душе женщины, — все это достаточные причины для войн, для

¹) „Система Природы“, 1, стр. 5.

²) Не состоит ли фантазия также из частиц?

войны, поглощающей миллионы жизней, для разрушения городов... для причинения запустения и несчастья в течение многих веков“¹).

Общезвестен пресловутый афоризм о песчинке, попавшей в мочевой пузырь Кромвелля и изменившей судьбу мира. Этот афоризм содержит не более и не менее, чем рассуждения Гольбаха об „атомах“ и „частицах“, как причинах исторических событий. Различие в том, что автор афоризма был человек набожный, полагавший, будто провидение направило роковую песчинку, куда следовало, с целью погубить узурпатора-протектора. Гольбах слышать не хотел о боге, но с остальным он охотно соглашался.

Есть „песчинка“ истины в таких афоризмах. Но в том-то и дело, что эта песчинка относится к целой истине, как атом ко всей материи, наполняющей вселенную. Песчинка так мала, что не подвигает нас ни на шаг вперед при изучении социальных явлений, и если бы исторической науке не осталось ничего делать, как только ждать гения, — о котором мечтал Лаплас, — способного объяснить все прошлые, настоящие и будущие тайны истории помощью молекулярной механики, — то мы могли бы спать долгим непробудным сном. Такой чудесный гений придет не скоро.

Послушаем Гольбаха: „Если бы нам были известны элементы, служащие основой темперамента одного человека или многих людей, составляющих народ, то с помощью опыта мы могли бы открыть и необходимые для них законы и полезные им учреждения“²). Но спрашивается, что же в этом случае станется с „общей моралью“ и „законсообразною политикой“? Об этом Гольбах не говорит ни слова, но зато с тем большим усердием комментирует все те моральные, политические и социальные законы, которые выводятся из „природы“ человека, как необходимые следствия.

В эпоху Гольбаха мать-природа как в политике, так и морали, руководилась как раз теми законами, которые были на руку французской буржуазии. И это вполне естественно. Ведь тогда третье сословие провозгласило, что оно есть все.

Между обществом и его членами существует, по мнению Гольбаха, нечто вроде молчаливого договора, возобновляемого ежеминутно и имеющего целью обоюдную гарантию прав всех граждан. Из этих прав наиболее священны — свобода, собственность и безопасность. Этого мало. „Свобода, соб-

¹) „Система Природы“, 1, стр. 214.

²) „Система Природы“, 1, стр. 106. Жюль Сури делает по этому поводу наивное замечание: „Эта мысль барона Гольбаха отчасти осуществилась; впрочем, моральная статистика, повидному, более, нежели физиология, способна оказывать величайшие услуги физике нравов“. „Справочник по истории материализма“, 1881, стр. 653.

ственность, безопасность—единственные узы, привязывающие человека к земле, на которой он живет. Где исчезли эти преимущества, там нет более отечества¹⁾.

Собственность есть душа этой священной триады. Безопасность и свобода необходимы в обществе. „Для человека, однако, невозможно существовать или сделать свое существование счастливым, если он не пользуется преимуществами, добытыми для себя своими заботами и своею личностью. Поэтому, законы природы дают каждому человеку право, называемое собственностью“. Общество не может лишить человека его собственности, „так как оно было создано для обеспечения ее“. Стало-быть, собственность есть цель, а свобода и безопасность—средства. Допустим это и рассмотрим несколько ближе это священное право.

Откуда оно? Его основой является необходимое отношение, возникающее между человеком и продуктом его труда. Так, поле становится как бы частью самого земледельца, его обрабатывающего: ведь в эту землю вложены его воля, его силы, словом „ему свойственные, индивидуальные, присущие его личности свойства“. Эта—орошенная каплями его пота нива как бы отождествляется с ним самим; плоды, ею производимые, принадлежат ему, как и его члены и способности, потому что эти плоды, без его труда, или вовсе не могли бы существовать, или существовали бы не в таком виде, как теперь²⁾.

Таким образом, буржуазная собственность представляется Гольбаху в виде продукта труда самого собственника. Эта трудовая теория собственности не препятствует, однако, Гольбаху высоко ценить купцов и фабрикантов, „благодетелей, дающих занятие и жизнь целому обществу в то время, как сами они обогащаются“³⁾.

Однако, Гольбах, повидимому, был близок и к более правильному, хотя все же не вполне ясному, пониманию происхождения богатств „мануфактуристов“. Рабочий, прокармливаясь своею работою, по словам Гольбаха, беспрестанно приращает собственность предпринимателя. Стало-быть, эта собственность производится не только „своиственными мануфактуристам индивидуальными качествами“? Без сомнения, нет. Но что за беда. Все же „мануфактуристы“ и купцы очень полезные люди, и не должно ли признательное общество наградить таких людей богатствами и почестями. Беда состоит, по Гольбаху, не в том неоспоримом факте, что „ремесленник“,

¹⁾ „Естественная политика“, I, 13—14, 38, 125. „Главная цель соединения людей в государство и подчинения их правительству есть безопасность их собственности, мало обеспеченная в естественном состоянии“ Локк. „О правительстве“, глава IX.

²⁾ „Естественная политика“, I, стр. 39.

³⁾ „Всеобщая мораль“, II, стр. 429.

т.-е. рабочий, содействует приращению собственности „мануфактуриста“. Печально то, что благодаря „готическим и варварским предрассудкам, мануфактуриста и купца не так уважают, как они того заслуживают“. Мирный торговец представляется презренным существом в глазах воина, не понимающего, что этот человек, которого он презирает, его одевает, питает, содержит его войско¹⁾.

Совсем другую речь ведет Гольбах о феодальной собственности. Собственников этого рода, „богатых и вельможных“, он называет „слишком часто бесполезными или вредными членами общества“ и неутомимо преследует их нападками. Некто иной, как они, „угрожают уничтожить плоды труда своих ближних“. Они угрожают свободе сограждан, наносят им личные оскорбления. „И, таким образом, право собственности беспрестанно нарушается“²⁾.

Мы знаем, что общество, по Гольбаху, было создано для обеспечения собственности. Но общественный договор имеет в виду только буржуазную собственность и только ее должен иметь в виду. Относительно феодальной собственности общество обязано сделать лишь одно: уничтожить ее в прах. Гольбах стоит за упразднение всех привилегий дворянства, повинностей, чиншей, барщины, ленного судогворения и проч. Разумеется, он не делает исключения в пользу цехов и др. подобных „привилегий“ и еще менее отстаивает „богатства“ служителей веры. О дворянах он говорит: „Если монарх вздумал отнять у них их вредные права, а они согласились бы на священные права собственности, то ответ был бы, что собственность есть право владения на началах справедливости; что враждебное национальному счастью никогда не может быть справедливым; вредное собственности земледельца не может быть признаваемо за право, но является лишь узурпацией, нарушением права. Поддерживать право земледельца полезнее для нации, чем отстаивать права кучки синьоров, которые, не довольствуясь ничегонеделаньем, еще препятствуют работам, весьма важным как для них самих, так и для общества“³⁾.

Дворяне „ничего не делают“, они не выполняют никакой полезной для общества функции. Такого мнения держится наш философ и произносит приговор. Некогда дворяне были обязаны вести войну за свой счет. Тогда они, по справедливости, пользовались известными привилегиями. Но на каком основании принадлежат им привилегии в обществе, где

¹⁾ Там же, стр. 240.

²⁾ „Естественная политика“, I, стр. 42.

³⁾ Этократия или правительство, основанное на морали, Амстердам, 1776, стр. 50—51.

армия состоит на жаловании у монархов, и дворянство более не несет обязательной воинской повинности?¹⁾

Теперь настало время, когда пролетариат взвешивает права капиталистов на тех же весах, которыми более века назад пользовались представители буржуазии для взвешивания привилегий дворянства.

Не следует, однако, думать чтобы антагонизм между буржуазией и дворянством представлялся Гольбаху, как отражение борьбы между землевладением и различными родами промышленной собственности. Ничуть не бывало. Гольбах не обнаруживает никакого предпочтения к движимой собственности. Наоборот, и для него истинная собственность, это — землевладение. „Владение землей образует настоящего „гражданина“, говорит он. Состояние земледелия является характеристичным признаком экономического положения всякой страны вообще. „Бедный“, это прежде всего земледелец. „Охранять бедных“, значит, защищать поселян, угнетенных „вельможами“. Гольбах заходит так далеко, что, вместе с физиократами, готов перевести все налоги прямо или косвенно на землю, точно так же, как он относит к земле все хорошее и дурное, приключающееся с какой-либо нацией. „Война имеет целью защиту землевладения; торговля необходима для обращения благ, производимых землею; польза юриспруденции состоит в том, что она обеспечивает за собственниками права на землю²⁾. Земля — скорее избавит от еще давящего ее феодального ярма: новый довод в пользу тогдашних революционных стремлений буржуазии. Для человека, подобного Гольбаху, идея „равенства“ не представляла ничего привлекательного. Она казалась ему скорее очень вредною химерою. Организация людей не одинакова; люди всегда были неравны между собою в физическом, моральном и интеллектуальном отношении. „Человек, слабый телом и духом, постоянно был вынужден признавать превосходство сильнейшего, более одаренного. Более трудолюбивый должен был обрабатывать более обширный участок земли и делал его более плодородным, чем получивший от природы более слабое тело. Таким образом, с самого начала существовало неравенство собственности и влияния³⁾..

Аббат Мабли мог спокойно возразить против подобных доводов, что они находятся в очевидном противоречии с отправным пунктом новейшей политической философии, именно абсолютным равенством прав всех людей, как слабых,

¹⁾ „Этократия“, 52.

²⁾ „Естественная политика“, I, стр. 179.

³⁾ „Естественная политика“, I, стр. 20.

так и сильных¹⁾. Час равенства еще не пробил. Сам Мабли вынужден был признать, что никакая человеческая сила не могла бы предпринять опыта восстановления равенства, без того, чтобы не вызвать еще больших беспорядков, чем те, которых желают избежать. Об'ективная логика социальной эволюции оказалась на стороне теоретиков буржуазии.

Гольбах именно был таким теоретиком буржуазии, — до мозга своих костей, до педантизма. Он громит „папу и епископов, которые устанавливают праздники и вынуждают народ к праздности“. Он доказывает, что успехи торговли и промышленности непримиримы с религиозной моралью, „так как основатели этой морали проклинали богатей и исключали их из царства небесного“. „Он, в свою очередь, громит бесчисленную толпу священников, монахов и монахинь, которые знают только одно дело: поднимать ленивые руки к небу и молиться дено и нощно“. Он порицает католические посты на следующем основании: „только те державы, которые клеймятся церковью, как еретические, извлекают выгоды из этих постов, англичане пользуются ими для продажи своей трески, а голландцы выгодно торгуют селдкой²⁾..

Но когда Гольбах, подобно Вольтеру и многим другим, при каждом удобном случае возвращается к истории двух тысяч свиней, потопленных бесами по соглашению с Иисусом, когда он упрекает мифического основателя христианства за его недостаточное уважение к частной собственности, когда он подобный же упрек посылает апостолам, собиравшим часто колосья на чужих полях, когда он на минуту примиряется с Христом за то, что „Сын человеческий“ не соблюдал дня субботнего³⁾, тогда он становится особенно педантичным и смешным. Полнейшее отсутствие исторического понимания сказывается у Гольбаха на каждом шагу.

Буржуазия, нашедшая представителя и защитника в лице Гольбаха, казалась праведнейшею, прилежнейшею, благороднейшею, образованнейшею частью нации. Буржуазия наших дней привела бы его в ужас. „Скупость (или, соб-

¹⁾ „Если мои физические или моральные свойства не дают мне никаких прав на человека, менее одаренного благами природы, чем я, если я ничего не могу требовать от него, чего бы он не мог потребовать от меня, то, пожалуйста, объясните мне, на каком основании я могу предъявлять претензии, чтобы наши отношения были основаны на равенстве... Нужно мне показать, на каком законном основании я мог бы утвердить свое превосходство“. „Сомнения, предложенные философам и экономистам по вопросу об естественном и основном порядке политических обществ“. Гаага, 1768, стр. 21.

²⁾ Разоблаченное христианство или исследование принципов и последствий христианской религии. 1767, стр. 176, 179, 196, 198, 199, 203.

³⁾ „Он, может-быть, как и мы, — говорит он, — понимал, какую пользу принесла бы народу отмена множества праздничных дней“. „Критическая история Христа или анализ Евангелия, основанный на разуме“, стр. 157.

ственно, жажда ден г) это неблагородная, своекорыстная, противообщественная страсть, стало-быть несовместимая с истинным патриотизмом, с любовью к общему благу и даже к истинной свободе. У народа, зараженного этой грязной эпидемией, все продажно. Вот тирада во вкусе Саллюстия, но в то же время можно было бы склониться к утверждению, что наш философ предугадывал скандалы, беспрестанно повторяющиеся в Германии (Струсберг), во Франции (Панама), в Италии и всюду, где буржуазия созрела для смерти.

Нет ничего более жестокого в мире, нежели подстрекательный хищный жадностью делец, как только он становится сильнейшим и уверен в одобрении страны, поощряющей его полезные преступления¹⁾. — Справедливо. Мы знаем это лучше, чем наш добрый философ.

Чаще всего Гольбах рассматривает „богатства“ с декламаторской точки зрения. „Богатства портят нравы“. И вот он, только что сражавшийся с религиозной моралью во имя богатств, начинает бороться с жаждой к богатству во имя „добродетели“. „Лишь самая крайняя бдительность,—говорит он, способна отвратить или, по крайней мере, замедлить бедствия, которые влечет за собой эта страсть“²⁾. Это говорит тот самый философ, который стоит за абсолютную свободу обмена. „Торговля должна быть абсолютно свободною. Чем она свободнее, тем более она расширяется“.

Правительству ничего не остается делать для купца, как только предоставить ему „свободу действий“³⁾. И вот тот же самый Гольбах доказывает, что политика должна быть как можно более направлена к тому, чтобы препятствовать умножению потребностей граждан. „Потребности станут ненасытными, если ум не поставит их в должные границы“⁴⁾. Тут Гольбах доходит до требования вмешательства государства, становится протекционистом, почти реакционером. „Мы называем торговлю полезной, если она доставляет народам предметы, необходимые для их пропитания, для более важных потребностей, для удобств и благосостояния. Торговля бесполезна и вредна, если она доставляет гражданам лишь вещи, в которых они не испытывают никакой действительной потребности и которые пригодны лишь для удовлетворения воображаемых потребностей, вызванных тщеславием“. Гольбах не отступил бы ни перед какими мерами для борьбы с этим „тщеславием“, распространившимся, по его словам, через посредство „лакеев“, даже в селах; точно также он был готов бороться с роскошью,

¹⁾ Этократия, 124.

²⁾ „Естественная политика“, II, стр. 148.

³⁾ Там же, стр. 145.

⁴⁾ Там же, стр. 150.

портящей нравы и приводящей самые цветущие нации к гибели¹⁾. Самым естественным рынком для промышленности он считает внутренний рынок, который должен быть обеспечен. Гольбах не может понять „бессмысленной“ бешеной погони за открытием новых отраслей торговли. Вследствие этой погони, говорит он, „весь земной шар тесен для помещенного купца“. Нации часто душат друг друга ради бесплодного острова, где им уже чудятся сокровища²⁾. Он не находит достаточно сильных выражений, чтобы увещевать „народ Альбиона“, придумавший „нелепый план притянуть к себе торговлю всего мира и стать собственником всех морей“³⁾. Гольбах боится слишком большого неравенства в распределении богатств, считая его источником многих зол. Он отстаивает интересы мелких фермеров; английские фермы представляются ему слишком крупными; здесь фермер часто становится „монополистом“⁴⁾. Вообще, „интерес государства всегда связан с интересами большинства, и поэтому требует, чтобы многие граждане были деятельны, заняты полезным трудом и пользовались благосостоянием, делаящим для них возможным без труда удовлетворять потребностям отечества. Нет отечества для немущего“⁵⁾.

После этого легко понять, что социальное состояние Англии, где буржуазия уже совершила свою „славную революцию“, далеко не могло нравиться нашему философу. Об Англии он говорит с глубоким отвращением. „Не довольно быть богатым, чтобы быть счастливым,—говорит он.—Следует уметь применять богатства таким образом, чтобы достигнуть счастья. Недостаточно быть свободным, чтобы быть счастливым: свободою не следует злоупотреблять, не надо делать из нее несправедливого применения“. Но в этом отношении англичане заставляют желать многого: „Народ без добрых нравов“, „несправедливый к другим нациям“, „пожираемый алчностью к золоту“, „завоевательный“, „враждебный свободе других“, „продажная, порочная, испорченная нация“, таковы англичане, по мнению Гольбаха, и он направляет против них свои проповеди о добродетели. Будьте же, британцы, мудрыми и разумными, старайтесь усовершенствовать ваше правительство и законы... Бойтесь роскоши, губительной для нравственности и для свободы. Опасайтесь религиозного и политического фанатизма“⁶⁾.

Впрочем, зрелище социальной жизни Англии часто вну-

¹⁾ „Этократия“, восьмая глава. „Социальная система“, III, 73.

²⁾ „Естественная политика“, II, стр. 154.

³⁾ „Этократия“, стр. 122.

⁴⁾ Там же, стр. 155.

⁵⁾ Там же, стр. 177.

⁶⁾ „Социальная система“ II, глава шестая.

шало ему более глубокие размышления, нежели цитированные выше. Он, например, доказывает, что чудовищный налог в пользу бедных не уменьшил, да и не мог уменьшить числа бедных в Англии. Слишком правда,—воскликает он,—что нации, у которых мы находим величайшие богатства, включают большее число несчастных, нежели счастливых. Слишком правда, что торговля обогащает лишь немногих, оставляя других в нужде¹⁾

Все эти рассуждения, по справедливости, представляются смутными и противоречивыми. Но—выставляем еще раз на вид—мы имеем дело с теоретиком буржуазии, настроенной в духе революционных идей и, следует добавить, проникнутой благодарными чувствами. Эта буржуазия, или, точнее, лучшие ее представители, люди с умом и сердцем, мечтали о царстве ума, о всеобщем счастье, о небе, сошедшем на землю. Могли ли, они не опасаться роковых последствий своих собственных социальных тенденций? Не было ли это опасение неизбежным источником противоречия с собой? Покажите молодой прекрасной девушке противную, согбенную от возраста и от болезней старуху. Она ужаснется, и все-же девушка спешит жить, жить, т.-е. спешит состариться, стать пугалом для других. Старая, но вечно новая история.

Кто желает получить более наглядное представление о французских философах XVIII века, с большой пользою может сравнить их с либеральными русскими писателями, начиная с конца николаевской эпохи. То же отсутствие исторического чутья, те же проповеди, те же противоречия. Правда, в числе этих писателей были социалисты, вроде Чернышевского, но были и такие, которые боролись против „буржуазии“ по чистому недоразумению, потому лишь, что не вполне понимали значение своих собственных требований. Многие из наших писателей, считающие себя передовыми, идут никак не далее Гольбаха и его друзей. Но они наивно считают это социализмом. Великие французы покланялись бы, что это философия; что касается нас, то мы думаем, что роза сохраняет тот же запах, каким бы именем мы ни окрестили ее.

В экономических вопросах Гольбах часто сходится с физиократами, о которых он всегда выражался лестным образом²⁾. Однако, он не разделял их пристрастия к „легальному деспотизму“. Гольбах был горячим сторонником представительного правления. Тогдашний французский деспо-

¹⁾ „Этократья“, 146—7.

²⁾ „Усердные и добродетельные писатели“, „хорошие граждане“, „нельзя ничего прибавить к взглядам, которые внушила им любовь к обществу“. „Этократья“. 144—45.

тизм он вовсе не признавал „формой правления“, но лишь „неравную борьбу между несколькими вооруженными и беззащитным обществом“. Наш философ ставил себе некоторые „естественные вопросы“, которые встретили бы сочувствие в позднейшем учредительном собрании. Вопросы эти очень характерны.

„Должно ли целое уступить части? Должна ли воля единичных лиц господствовать над волею всех? Существуют ли в обществе привилегированные люди, которые не обязаны приносить пользу? Свободен ли правитель от уз законов, связывающих всех управляемых? Есть ли обладание силою нечто такое, что никогда не будет уничтожено справедливостью, разумом или другою силою?“. Это напоминает знаменитые слова: „Мы, в свою очередь, станем завоевателями“.

Следующее место напоминает другую сцену из истории французской революции: „Верховная власть есть не что иное, как война отдельного лица против общества, как только монарх переступает границы, которые ему предписывает воля народа“.

Непримиримая ненависть к деспотизму одушевляет почти все труды Гольбаха. Ясно чувствуется, что в основе всего им утверждаемого находится не абстрактная теория, а печальная действительность. Та же действительность, а не теория, заставляла его призывать свободу, „дочь справедливости и законов“, „предмет любви всех благородных сердец“. Часто замечается у него предчувствие приближающейся политической бури. „Гражданин, говорит он, — не может, не нарушая долга, отказаться от принятия стороны угнетенных против тирании“. Кто знает? Быть может, эти слова, прежде, чем были написаны, высказались в тех философских собраниях у Гольбаха, где, судя по словам Морелле, высказывались вещи, от которых сотни раз должен был бы грянуть гром свыше. Дидро, наверное, сочувствовал и даже шел далее; Гримм, вероятно, рукоплескал... хотя он изменил свои взгляды, когда, вместо салона, буря разразилась на великой исторической сцене.

Как поступил бы сам Гольбах после событий 10 августа? Попад в собрание якобинцев, стал ли бы он повторять свои слова: „Тиран есть ненавистнейшее существо, какое может быть создано преступлением“. Говоря откровенно, судить трудно. Но, всего вероятнее, что он не захотел бы иметь ничего общего с этими „дикими“ республиканцами и счел бы их в свою очередь тиранами, врагами отечества, фанатиками и политическими шарлатанами.

Гольбах чтит свободу. Но он боялся „шума“ и был убежден, что „в политике, как и медицине, героические средства всегда самые опасные“. Он охотно вел бы переговоры

с „добродетельным монархом“, хотя, по его мнению, такие правители редки, он все же мечтал увидеть мудреца на троне, и была минута, в эпоху министерства Тюрго, когда он думал, что его мечта осуществилась. Свою „Этократию“ Гольбах посвятил Людовику XVI—„справедливому, человеколюбивому, добродетельному монарху, другу истины, простоты,—врагу лести, порока, тщеславия, тирании, восстановителю порядка и нравственности, отцу народа“. Возможно, что позднее мнение его несколько изменилось, но страх перед „темными“ народными движениями остался. Народ для Гольбаха, это—„бедные“; но нужда, по его словам, видно, „заставляет увядать сердце или делать его бешеным“. Если бедняк спокойно переносит свое положение, „напряжение его души совершенно сламывается; он презирает самого себя, потому что видит со всех сторон презрение и толчки“¹⁾.

Но еще хуже, если он бунтует. „Стоит лишь бегло просмотреть историю древней и новой демократии, чтобы увидеть, что народом верховодит обыкновенно безумство и яростный гнев“. Всюду, где народ овладевает властью, „он вносит в государство принцип разложения“. Если бы Гольбаху представился выбор между абсолютизмом и демократией, он, наверное, высказался бы за абсолютизм. Монтескье, по его мнению, сильно ошибался, признавая добродетель движущей силой республиканской формы правления. Республика поклоняется другому идолу, равенству—„этому романтическому равенству, в сущности, представляющему лишь зависть“. Из всех тираний, демократическая „всего свирепее и неразумнее“. В борьбе классов, происходившей, напр., в древних Афинах, Гольбах видит лишь „безумие толпы“. Первая английская революция внушает ему большей частью ужас по причине „религиозного фанатизма“ народа. Народ не создан для того, чтобы повелевать; он к тому неспособен. Слишком далеко заходящая свобода скоро вырождается в необузданность. Народ создан для „деятельного труда“; слишком большая праздность „отлучает его от работы и приводит к распутству“. Народ следует держать в „узде“ и охранять от его собственной „глупости“.

Конституционная монархия, представляющая образованной и добродетельной буржуазии свободу действий,—таков политический идеал нашего философа. Король-буржуа (выражение, часто употребляемое Гольбахом) избирается согражданами, являясь органом и исполнителем воли „всех“, а имущий класс оказывается истолкователем этих проявлений всеобщей воли: того требует сама „природа“ устами Голь-

¹⁾ „Народ, который для своего содержания вынужден к труду, обыкновенно не способен к размышлению“.

²⁾ „Естественная политика“, I, 185. „Социальная система“, III, 85.

баха. Историк материализма, Ланге, сильно заблуждается, приписывая Гольбаху „радикальное“ „политическое учение“¹⁾.

Радикализм был для философов XVIII века психологической невозможностью. Мы уже знаем, какое было у них представление о народе. Другого и не могло быть, так как французский народ, подобно „материи“ французских метафизиков, представлял мертвую и инертную массу. Оставалась, стало быть, лишь философствующая и либерально-ничающая буржуазия. Последовательный, идущий до конца, радикализм представлял собою учение, далеко не пригодное для буржуазии, как класса: это справедливо даже для самых революционных эпох ее истории (Французская революция это доказала очень хорошо). Но „мыслящие люди“ составляли лишь горсть людей. Можно ли было признать их политической силой, способною потрясти все общественное здание с верха до низу? Философы отлично видели, что никакой возможности не предвиделось, и, поэтому, постоянно обращались вновь к своему сновидению относительно мудреца на троне, способного осуществить их желание. Замечательный и характерный факт. Когда Тюрго стал министром, „радикал“ (каким его считает Ланге) Гольбах, непримиримый враг деспотов, написал, что абсолютизм весьма полезен, когда идет речь об устранении злоупотреблений, об уничтожении несправедливости, об исправлении пороков. Гольбах полагает, что „деспотизм был бы наилучшей формой правления, если бы только можно было питать уверенность, что в роли деспота всегда выступит Тит, Траян или Антоний“.

Он не мог забыть, что „абсолютная власть часто попадает в руки, неспособные мудро ею пользоваться“; но в то время ему казалось, что на престол Франции вступил новый Тит, а Гольбах и не желал ничего лучшего.

Чтобы реформировать общество, нужно иметь точку опоры. Там, где таковой не существует, даже, „радикализм“ людей, недовольных существующим правительством, далек от непримиримости. Мы видим это в России после вступления на престол Александра II. Когда он выступил против крепостного права, наши „радикалы“, как Герцен и Бакунин, заявили, что они „побеждены“ царской премудростью и пили за здоровье русского Тита. Даже Чернышевский склонен был признать, что деспотизм является лучшей формой правления, если он устраняет злоупотребления, уничтожает несправедливость и т. д.

¹⁾ Ланге. „История материализма“. Впрочем, Ланге упоминает лишь о „Системе природы“. Он, повидимому, не читал ни „Естественной политики“, ни „Этократии“, ни „Социальной системы“, ни „Всеобщей морали“.

Самый блестящий и смелый представитель „западников“ в русской литературе николаевской эпохи, Белинский, говорил года за полтора до своей смерти, т.-е. в такое время, когда он был более радикальным, чем когда-либо, что в России всякий прогресс приходит сверху. Николай I похож был на кого угодно, только не на Тита или Траяна. Но что же должен был думать Белинский? На что мог бы возлагать свои надежды? С точки зрения западно-европейца русский народ был инертной и мертвой материей, которая без Демиурга (творца) является ничем. Когда, через несколько десятков лет, среди нашей учащейся молодежи, нашей „интеллигенции“, началось революционное движение, то выход из этого противоречия найден был в разрыве с „Западом“, русский народ был объявлен созревшим для революции и „социализма“ более, чем какой-либо другой народ. Таким образом, поклонники Белинского и Чернышевского стали, в сущности, **славянофилами от революции**.

„Многие монархи, — пишет Гольбах: — правят тираническим образом лишь потому, что не знают истины: они ненавидят истину, потому что не знают ее неоценимых преимуществ“. Мудрый монарх „никогда не станет ревниво оберегать свою неограниченную власть: он пожертвует одной частью, чтобы тем вернее пользоваться остальным“. Несколько лет тому назад это повторила г-жа Цебрикова в своем известном письме Александру III. Г-жа Цебрикова никоим образом не была радикалкой¹⁾.

В начале 1890 г. немецкий император опубликовал свой приказ по рабочему вопросу. Либеральная и „радикальная“ русская пресса были убеждены, что Германия управляется „мудрецом на троне“.

„Мудрец на троне“ — вот кто был *deus ex machina* (чудотворец) французской философии 18 столетия. Он одним ударом разрешал все теоретические трудности, все противоречия, порождаемые метафизической точкой зрения, с которой „философы“, рассматривали все социальные явления. Что такое была история для французского просветителя? Бесконечный ряд по большей части очень печальных событий, без внутренней связи, без всякой закономерной определенности.

„Порою вы встретите в ней счастливые времена, когда знание, законы и добрые нравы причинили счастье государствам; но чаще — несчастные времена, когда невежество, предрассудки, заблуждение и пороки причиняли несчастье народам и уничтожали самые цветущие царства“. Это

¹⁾ Цебрикова спросила императора, что скажет о нем история, если он будет управлять по-прежнему. „Какое тебе дело до этого?“ — написал царь на полях ее письма.

писал один из философов, Кондильяк, своему ученику принцу Пармскому¹⁾.

Откуда такие мрачные эпохи? От недостатка просвещения. „Искусства и науки, родившиеся в недрах варварства, постепенно просветили небольшое число привилегированных наций. Этот свет, скрывающийся от одних, по мере того, как является другим, и освещающий всегда лишь очень ограниченный горизонт“²⁾.

Вольтер, в своем очерке о нравах, выразил ту же мысль короче и сильнее. „Разум, — говорит он, — находится лишь в пору возникновения“. Раньше было много неразумия, глупости, а неразумие и глупость не повинуются никаким законам и вообще их „не стоит изучать“, достаточно их констатировать. Говоря об азиатских варварах, Вольтер замечает: „Их предки заслуживают не большего исторического описания, нежели волки и тигры их страны“³⁾. А Вольтер был среди „философов“ одним из наилучших знатоков истории. Он энергично оспаривал взгляды своей „божественной Эмилии, которая не была в состоянии прочесть сколько-нибудь подробную книгу по истории новейших народов“⁴⁾. Громадное большинство знало историю гораздо хуже, чем Вольтер.

„Человек, по словам Гольбаха, начинается с того, что ест желудки и борется за пищу с зверями, а оканчивает тем, что измеряет небо. Сначала он просто работал и сеял, затем изобретает землемерие, т.-е. геометрию. Для защиты от холода он сначала покрывается шкурою побежденных им зверей, а спустя тысячелетие одевается в шелк и в золото. Пещера, шалаш — таковы первые жилища, а в конце-концов, человек строит дворцы“⁵⁾.

Теперь, не говоря уже о Марксе и Энгельсе, мы можем привести Моргана, принявшего за исходную точку развития производительные силы человечества и, таким образом, с успехом проникшего в тайну исторического движения. Гольбах даже не предчувствовал, что он подчеркивает главные факты человеческой истории. Он перечислял их лишь с целью указать на торжество „разума“ и желая доказать ошибочность мнения Руссо, что состояние дикаря лучше состояния цивилизованного человека.

„Лишь по заблуждению человечество сделало себя несчастным“ — в этом вся философия истории Гольбаха⁶⁾. Если

¹⁾ Лекции для принца Пармского. Женева, 1779, IV, стр. 1—2.

²⁾ Там же, стр. 2.

³⁾ „Опыт о нравах“, глава 53.

⁴⁾ Предисловие к „Опыту о нравах“.

⁵⁾ „Социальная система“, I, 191.

⁶⁾ „Система природы“, I, 3. Ср. также введение к „Социальной системе“.

бы его принудили объяснить подробнее, он сказал бы, что античная цивилизация погибла от „роскоши“, „что источником феодализма были разбой, беспорядки, войны“. Он сказал бы, что в Англии революция, стоявшая Карлу I головы, произошла от „религиозных распри, недостатка терпимости“, что „Иисус был обманщиком“ и т. п. Гольбах был бы крайне изумлен, если бы узнал, что все это не более, как „скорлупа“ исторических явлений.

Для „философов“ история представляла лишь сознательную деятельность людей (более или менее мудрую, и часто очень не мудрую). Но такой взгляд крайне узок и поверхностен. Во всех великих исторических движениях мы видим людей, стоящих во главе современников, выражавших их тенденции, формулирующих их желания. Другие точно также становятся во главе реакции, ведут борьбу с нововведениями, с новыми планами и желаниями. Если в истории существуют лишь сознательная человеческая деятельность, то „великие люди“ неизбежно являются причиной исторического движения. Религия, нравы, обычаи, весь характер народа, с этой точки зрения, оказываются созданием одного или нескольких великих людей, действовавших с определенными целями. Послушаем, напр., что говорит Гольбах о древних евреях.

Моисей повел евреев через пустыню; „он приучил их к слепому повиновению, он им поведал волю неба, чудную сказку их предков, странные церемонии, от которых Всевышний ставил в зависимость свое благоволение. В частности, он внушил им самую ожесточенную ненависть к богам других народов и утонченную жестокость по отношению к тем, кто их почитает; при помощи смерти и войны он сделал из них рабов, покорных его воле, готовых быть орудием его страстей и жертвовать собой для удовлетворения его честолюбивых целей, одним словом, он сделал из евреев извергов бешенства и дикости. Наполнив их этим разрушительным духом, он указал им на страны и владения их соседей, как наследство, предназначенное для них самим богом“¹⁾.

С этой точки зрения история еврейского народа ничем не отличается от истории других народов. Все народы имели своего Моисея, хотя бы и не такого зловредного, ибо если верить Гольбаху и Вольтеру, в истории не было народа худшего, нежели израильский. „Из недр цивилизованных наций обыкновенно выходили все те личности, которые учили семьи и орды, рассеянно живущие и еще не объединенные в нации, зачаткам общности, земледелию, искусствам, давали им законы, богов, культ и религиозные представления. Они смягчали нравы, они собирали их, учили

¹⁾ „Разоблаченное христианство“, стр. 35.

их с пользою употреблять свои силы, помогать друг другу и с меньшими усилиями удовлетворять свои потребности. Делая таким образом их существование более счастливым, они снискивали себе любовь и почтение, приобретали право предписывать им свои взгляды. Заставляли их принимать те воззрения, которые они сами выдумали или заимствовали в цивилизованных странах, откуда они вышли. История показывает нам самых знаменитых законодателей в качестве людей, обладавших сокровищницей полезных знаний, какие имелись у цивилизованных народов, приносивших каким нациям промышленность, помощь и искусства, которые они до того не знали. Такими людьми были Вакх, Орфей, Триптолем и т. д.¹⁾.

В связи с таким взглядом на происхождение цивилизаций, Гольбаху, естественно, представился вопрос, можно ли думать, что все новейшие цивилизованные нации прошли некогда состояние дикости. Этот вопрос, настолько легкий для нашего времени, не мало тревожил нашего философа. Он не имел никаких определенных взглядов на происхождение человечества; как мог он после этого рассуждать о первобытном социальном состоянии? Возможно, говорит он, что это было состояние дикости: но как объяснить самую дикость? Здесь является на подмогу новый *deus ex machina* в виде чудовищных переворотов, якобы потрясавших наш земной шар. Быть может, говорит Гольбах, такие перевороты более одного раза истребляли весь род человеческий. Люди, избежавшие гибели, не были в состоянии сохранить для потомства знания и искусства, погибшие при этих катастрофах.

Таким образом, стало возможным, что люди много раз выпадали вновь в состояние невежества, после того, как они уже достигли известного уровня цивилизации. Быть может, глубокое невежество, в котором находится человечество относительно многих из наиболее интересных для него предметов, составляет последствие этих периодических возобновлений. Возможно, что они являются истинным источником несовершенства наших политических и религиозных учреждений. Мы уже видели, что человеку, по Гольбаху, не дано знать, произошло ли животное раньше яйца или наоборот. Теперь оказывается, что Гольбах не знал, произошла ли цивилизация раньше дикости или наоборот.

Гольбах довольствовался знанием, что „человеческий род стал несчастным по заблуждению“ и, что людей надо освободить от заблуждения. Он не щадил ни труда, ни денег для выполнения этой благородной задачи. Всю свою жизнь Гольбах посвящал борьбе с „предрассудками“. Наиболее закоренелым „предрассудком“ он считал религию и не-

¹⁾ „Система природы“, II, стр. 25.

устанно боролся с нею. Вольтер в своей борьбе против „гнусной“ церкви не посягал на „высшее существо“, стараясь лишь образумить его. Вольтер был в религии, так сказать, сторонником конституции. Он хотел ограничить всемогущество „высшего существа“ законами природы, при том в той их редакции, какую придумали „философы“.

Но французские материалисты оказались в небесных делах ярыми республиканцами. Задолго еще до изобретения доброго доктора Гильотена, они гильотинировали бога. Они ненавидели его, как личного врага. Капризный, мстительный и жестокий деспот, на подобие иудейского Иеговы, он возмущал все их лучшие чувства, и как граждан, и как людей. И они восстали против этого сурового господства, восставали страстно, точно в самом деле были угнетенными жертвами верховного властителя.

„Нельзя любить существо, идея о котором вызывает только ужас,—восклицает Гольбах... Как можно без опасения взирать на бога, которого считаешь таким варваром, что он в состоянии проклинать нас? Ни один человек не может иметь даже малейшей искры любви к богу, который для 99 из 100 своих детей приготовил бесконечно долгие и жестокие муки... И вы, господа теологи, сами должны придти к заключению, что, согласно вашим же принципам, этот бог бесконечно хуже худшего из людей“¹⁾.

Современные Гольбаху английские материалисты находились с иудейским богом на дружеской ноге. Они питали к нему только „чувство любви и уважения“. Они жили в иных социальных условиях. Два тела, состоящие из одинаковых элементов, но взятых в различных пропорциях, обладают различными химическими свойствами. Более того. Желтый фосфор значительно отличается от красного. Химики не удивляются этому. Они говорят, что это зависит от различия молекулярного строения этих элементов. И в то же время всегда удивляются, когда замечают, что одни и те же идеи принимают разную окраску и приводят к различным практическим выводам в различных странах, имеющих почти одинаковое социальное строение. Движение идей является лишь отражением социального движения, и различные пути, которые последнее пролагает себе, различные атаки, которые оно непрерывно принимает, точно соответствуют различным группировкам общественных сил. От характера бытия всегда зависит характер мышления²⁾.

¹⁾ „Здравый смысл, извлеченный из природы“, I, 89—93.

²⁾ Часто одна и та же мысль в устах двух человек, преследующих различные практические цели, имеет совершенно различный смысл. По Гольбаху, истинная религия во всякой стране,—это религия палача. В сущности, Роббс говорит то же самое. Но какая разница в смысле, какой эта идея имела для философии одного и другого!

„Едва ли станут отвергать,—писал английский материалист Пристли,—что общая цель добродетели встречает деятельную помощь со стороны веры в достаточное возмездие за все добрые и злые дела в будущей жизни“¹⁾. Французский деист Вольтер, многим обязанный Англии, держался того же мнения. Фернейский патриарх по этому вопросу написал много банальностей. Французский материалист Гольбах судил иначе.

„Почти все люди верят в карающего и награждающего бога, хотя во всякой стране злых гораздо более, чем добрых. Восходя к истинному источнику всеобщей испорченности, мы увидим, что он заключается в самих теологических понятиях, а не в разных мнимых причинах, придуманных различными религиями мира, чтобы объяснить человеческую испорченность. Люди испорчены потому, что почти всюду ими плохо управляют:—управляют ими плохо, потому что религия почитает государей, как божественные существа. Государь, уверенный в своей безнаказанности и сам испорченный, по необходимости должен причинять своим народам зло и несчастье. Подчиняясь неразумным господам, они никогда не руководствуются разумом: Ослепляемые живыми священниками, они не нуждаются в собственном разуме.“

Выходит, что религия и их влияние на правительства являются причинами всех бед и составляют все содержание истории²⁾. Это, в настоящем смысле слова, „Боссюэт наизнанку“.—Автор „Речи о всемирной истории“ был убежден, что религия устраивает все к лучшему, а Гольбах, наоборот, доказывает, что религия устраивает все сквернейшим образом. В этом различии заключался весь прогресс, который совершен был в течение века в философии истории. Его практические последствия были неисчислимы, но понимание исторических фактов от этого выиграло лишь немного.

Философы вращались в ложном кругу. С одной стороны, человек представлялся им, как продукт окружающей социальной среды. „В воспитании следует искать главный источник порывов и добродетелей человека, заблуждений или истины, наполняющих его голову, похвальных или достойных порицания привычек, отличающих его, достоинств и талантов, приобретаемых человеком“³⁾. С другой стороны, источник всяких социальных неурядиц находится в „не-

¹⁾ „Свободный спор о материалистическом учении и философской необходимости“. Переписка между д-ром Прайсом и д-ром Пристли, Лондон, 1778. Введение, стр. VIII—IX.

²⁾ „Система природы“, II, 219.

³⁾ „Социальная система“, I, стр. 15.

знании яснейших начал политики". Социальная среда создается „общественным мнением“, т.-е. человеком.

Это основное противоречие возвращается в различнойших формах в трудах Гольбаха, как, впрочем, и в трудах всех прочих „философов“.

1. Человек есть продукт социальной среды. Отсюда вполне логично вытекает, что миром управляет никак не „общественное мнение“. Послушаем Гольбаха. „Люди, это только то, чем их делает организация, видоизмененная привычкою, воспитанием, примером, правительством, постоянными или временными окружающими условиями. Их религиозные идеи и воображаемые системы должны зависеть от их темпераментов, склонностей, интересов и приноровляться к ним“. „Если исследовать вещи хладнокровно, то окажется, что верования различнейших народов служили лишь покровом человеческих страстей“. „Наше окружающее, минутные интересы, закоренелые привычки, общественное мнение, гораздо более могущественны, чем воображаемые существа или чем наши умозрения, так как и те и другие зависят от этой организации“. Могущество „умозрений“ и „воображаемых существ“ тем менее значительно, что из 100.000 человек едва ли найдутся 2, задающиеся вопросом о том, что такое бог, вопросом о сущности своих верований и убеждений. Люди побуждаются к деятельности не общими соображениями рассудка, но страстями, как утверждал уже Бейль, а раньше его Сенека.

2. Человек есть продукт социальной среды. Что касается богов, то человек создал их по своему образу и подобию. „Человек, поклоняясь богу, поклоняется себе самому“¹⁾. (Сравни Фейербаха). Разве не очевидно, что капризный бог, чувствительный к похвале, всегда ожидающий поклонения своих подданных, создан по образу и подобию князей земли²⁾.

3. Человек есть продукт социальной среды. „Если мы только немного пораздумаем над тем, что совершается перед нашими глазами, то мы заметим, что печать управления (т.-е. правительства: мы скоро увидим, как и почему влияние социальной среды сводилось у „философов“ к влиянию правительства) сказывается во всем: в характере, мнениях, законах, обычаях, воспитаниях и правах нации“³⁾. „Итак,

¹⁾ „Здравый смысл“, I, стр. 57.

²⁾ „Разоблаченное христианство“, стр. 176.

³⁾ Гримм пошел еще дальше в этом направлении. „Влияние самых смелых мнений,—говорит он,—равно нулю. Ни одна книга не в состоянии испортить нравы и по несчастью ни один философ не может улучшить их. Лишь правительство и законодательство имеют эту власть. Смотри по их вмешательству, понижается или повышается уровень общественной морали, книги тут совершенно бессильны“. (Литературная корреспонденция. Ягварь, 1772).

лишь пороки общества делают его членов порочными. Тогда человек становится волком для ближнего“¹⁾.

2. Другая сторона антинормы:

1. Социальная среда создается „общественным мнением“, т.-е. людьми. „Отсюда вполне логично вытекает, что общественное мнение управляет миром, и что человеческий род стал несчастным вследствие „заблуждения“. „Обращаясь к опыту,—говорит Гольбах,—мы находим, что в разных традиционных иллюзиях и мнениях заключен истинный источник бесчисленных бедствий, удручающих весь человеческий род. Незнание естественных причин создало богов; обман жрецов сделал богов ужасными; страшная мысль о них преследовала человека, не делая его лучше, заставляла его без пользы трепетать, наполняя его дух химерами, становилась поперек дороги разуму, препятствовала ему искать счастье. Страх превратил человека в раба тех, которые его обманывали, под предлогом помощи: он делал дурное, когда ему говорили, что боги требуют преступлений; он жила в несчастии, потому что его учили, что боги обрекают его на несчастье. Он никогда не осмеливался выступить против своих богов, или освобождаться от их узды, потому что его учили, что глупость, отказ от разума, отупение ума, унижение души—таковы вернейшие средства для добывания вечного счастья“²⁾.

2. Социальная среда создается общественным мнением, т.-е. людьми. „Нужно было освященное небом безумие, чтобы заставить свободолубивое, постоянно стремящееся к счастью существо поверить, что носители общественной власти получили от богов право делать их рабами и нищими. Нужны были религии, изображавшие божество в образе тирана, чтобы заставить людей поверить, что несправедливые тираны представляют на земле это божество“³⁾.

3. Социальная среда создается общественным мнением, т.-е. людьми. „Отчего некогда благородные нации находятся теперь под позорным ярмом униженного деспотизма? Оттого, что у них изменилось общественное мнение... Оттого, что суеверию, пособнику тирании, удалось развратить умы и сделать их трусливыми и нечувствительными... Отчего целые нации опьяняются торговлею и жаждою богатства?

¹⁾ „Естественная политика“, I, стр. 11—22.

²⁾ „Система природы“, 290—291. Сюар, в свою очередь, определяет общественное мнение таким образом: „Я подразумеваю под общественным мнением результат распространенных в данной нации истины и заблуждений, результат, определяющий их суждения о достоинстве или пренебрежении, любви или ненависти и образующий их склонности и привычки, пороки и добродетели, словом—их нравы. Следует сказать, что мнение господствует над миром“.

³⁾ „Естественная политика“, II, стр. 11.

Потому что общественное мнение убедило их в том, что только деньги составляют истинное счастье, тогда как на самом деле они являются лишь обманчивым заместителем богатств и не приносят ни малейшей пользы общественному благу". „Народы, — говорит Гольбах, — не знали истинных основ власти, они не осмеливались требовать счастья от королей, которые обязаны были доставить его народам, они верили, что наряженные в божества правители получили от рождения право господства над остальными смертными, поэтому политика выродилась в губительное искусство, состоящее в пожертвовании счастьем всех капризу одного или немногих злодеев" ¹⁾.

Мы знаем, что человеку „не дано“ знать, произошло ли животное раньше яйца, или яйцо раньше животного. Материалистам XVIII века не было также дано знать, образует ли „общественное мнение социальную среду, или же социальная среда образует „общественное мнение“. Действительно, для того, кто неспособен расстаться с метафизической точкой зрения, нет ничего труднее ответа на этот вопрос.

Если, как доказал Локк, не существует никаких врожденных идей; если, как утверждали материалисты XVIII века, человек есть лишь „ощущающее“ существо; если ощущения производят в нем идеи, как „образы, следы, впечатления, воспринятые нашими чувствами“, если, наконец, человек не более свободен в мышлении, чем в поступках, то крайне странно искать в „мнениях“ людей тайну того или иного поступка человека. Ведь, с приведенной точки зрения, наши идеи это только то, чем их делают воспринятые наши впечатления. Но такие впечатления оставляются не только „природою“ в настоящем смысле слова. С самого рождения, социальная среда овладевает человеком и образует его мозг, представляющий лишь „пригодный для восприятия всех впечатлений мягкий воск“. Итак, желая понять историю „общественного мнения“, мы должны отдать себе точный отчет относительно истории социальной среды, т. е. развития общества. Таков неизбежный вывод, к которому пришел сенсуалистический материализм. Знаменитая, придуманная Кондильяком, статуя могла бы притти в состояние покоя лишь после того, как ей удалось бы объяснить перемену своих „мнений“ посредством перемены ее социальных отношений, т. е. отношений к „себе подобным“.

Итак, следует обратиться к истории. Но „философы“, видевшие в истории только сознательную деятельность человечества, не могли найти в ней ничего, кроме „мнений человека“.

Итак, им пришлось столкнуться с антиномией: мнения являются следствием социальной среды и, наоборот, мнения — являются причиной тех или иных свойств среды. И эта антиномия тем более должна была запутать идеи философов, что понятия о причине и следствии, по крайней мере в применении к социальной жизни, для них, как и для всех метафизиков, представлялись прочными, неподвижными, так сказать, окаменелыми. Лишь как метафизик, Гримм мог сказать, что „влияние мнений равно нулю“.

Наивысшая, наиболее философская точка зрения, до которой могли добраться метафизики, это понятие о взаимодействии между различными сторонами социальной жизни. Это точка зрения Монтескье. Но взаимодействие или „ближайшая истина отношений между следствием и причиной“, как определяет его Гегель, ровно ничего не объясняет в историческом процессе. Если мы ограничимся тем, что станем рассматривать данное содержание только с точки зрения взаимодействия, то это будет на самом деле вполне лишенное понятий отношение.

„Мы тогда имеем дело с сухим фактом, и требование посредства, о котором идет речь при применении отношения причинности, остается снова неудовлетворенным" ¹⁾. Случаются, однако, и гораздо более неприятные вещи, чем-то, что здесь указано Гегелем.

Человек есть продукт окружающей социальной среды. Характер этой среды, по предположению, определяется действиями „правительства“. Действия правительства, напр., законодательная деятельность, относятся к области сознательной человеческой деятельности. Эта сознательная деятельность, в свою очередь, зависит от „мнений“ действующих лиц... Незаметным образом один из членов антиномии превратился в противоположность. Трудность, повидимому, устранена, и „философ“ со спокойной совестью продолжает свои „исследования“. Точка зрения „взаимодействия“ была оставлена, как раз, когда до нее удалось добраться.

Это еще не все. Кажущееся решение антиномии есть по-просту полнейший разрыв с материализмом. Мозг человека, этот „мягкий воск“, принимающий разные формы под влиянием впечатлений, идущих от окружающей социальной среды, в конце-концов превращается в творца самой этой среды, которой он был обязан всеми своими впечатлениями. Не зная, что идет далее, материалистический сенсуализм вынужден идти снова вспять.

Далее автор „Системы природы“ уверяет нас, что очень легко узнать влияние правительства на характер, мнения, законы, обычаи и т. д. Правительство, следовательно, имеет

¹⁾ „Здравый смысл“, I, 32.

ссылка: „Энциклопедия“, часть первая, §§ 155—56 и дополнение.

влияние на законы. Это очень просто и совершенно очевидно, но означает только то, что гражданское право народа имеет своим источником публичное право того же народа. Одно право зависит от другого, „законы“—от „законов“. Антиномия исчезает, но только потому, что одни из ее членов, тот из них, который должен был формулировать окончательный вывод материалистического сенсуализма, в действительности был только плоской тавтологией.

Настоящее устранение трудностей, встреченных этим материализмом, требовало двух условий:

1) Следовало отказаться от метафизической точки зрения, исключавшей всякую идею эволюции и плачевным образом запутавшей логические понятия „философов“. Лишь при этом условии им могло „быть дано“ узнать, что, как в естествознании, так и в общественной науке было предшествующим: произошло ли животное из яйца, или яйцо из животного.

2) Следовало прийти к необходимому убеждению, что та „природа человека“, с которой имели дело материалисты XVIII века, ровно ничего не объясняет в историческом развитии человечества. Следовало сделать шаг дальше, подняться выше естественно-исторической точки зрения, а именно, стать на почву **социальной науки**. Следовало понять, что социальная среда имела свои собственные законы развития, несколько не зависящие от человека, рассматриваемого, как „чувствующее, понимающее и разумное существо“ и, наоборот, решительно повлиявшее на его чувства, идеи, рассуждения.

Мы увидим, как решил эту задачу **диалектический материализм** 19 века. Но прежде чем говорить о его блестящих открытиях, мы изложим взгляды человека, который больше, чем кто-либо другой, своим примером и своей бесстрашной логикой, показал всю недостаточность и ограниченность метафизического материализма. Этим человеком был **Гельвеций**.

ГЕЛЬВЕЦИЙ