

ИНСТИТУТ К. МАРКСА И Ф. ЭНГЕЛЬСА

---

Г. Плеханов

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ  
МАТЕРИАЛИЗМА

**ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА**

---

*Пролетарии всех стран, соединяйтесь!*

**БИБЛИОТЕКА МАРКСИСТА**

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ В. В. АДОРАТСКОГО

*ВЫПУСК XX VIII*

**Г. ПЛЕХАНОВ**

# **ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ МАТЕРИАЛИЗМА**



**ГОСУДАРСТВЕННОЕ СОЦИАЛЬНО-  
ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКВА 1931 ЛЕНИНГРАД**



## ОТ РЕДАКЦИИ

Книга «Очерки по истории материализма» впервые вышла в 1896 году на немецком языке. При жизни Плеханова из них только очерк о Гольбахе был издан на русском языке (см. «Научное обозрение», 1897 г.); остальные очерки были переведены после смерти Плеханова в 1923 г.

За исключением небольших замечаний Маркса в «Святом семействе», работа Плеханова до сих пор остается единственной марксистской работой о французских материалистах.

Как это видно из предисловия, Плеханов ставил себе задачу истолкования материалистического понимания истории, для чего ему понадобилось сделать экскурсию в область истории материализма. Этим отчасти и объясняется то, что Плеханов больше всего останавливается на рассмотрении исторических взглядов Гольбаха и Гельвеция. На эту сторону мировоззрения французских материалистов до Плеханова не обращали никакого внимания, если не говорить о буржуазных историках, изображающих исторические и этические взгляды материалистов в превратном виде.

Заслуга Плеханова состоит в том, что, восстанавливая подлинные взгляды великих материалистов XVIII века, он защищал их от пошлых, поистине клеветнических нападок буржуазных, идеалистических профессоров. Однако плехановскими «Очерками» изучение истории материализма не заканчивается, а только лишь начинается.

В приложении мы даем две статьи — «Бернштейн и марксизм» и «Конрад Шмидт против Маркса и Энгельса» — из «Критики наших критиков».

Книга Плеханова не свободна от некоторых неправильных положений, — от ошибок, наиболее существенные из которых отмечены и разобраны в соответственных примечаниях, составленных т. Тавакальяном и проредактированных т. Юдиным.

Перевод всех статей, кроме статьи о Гольбахе, проверен заново.

23 июля 1931 г.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В трех очерках, отдаваемых мною на суд немецкого читателя я делаю попытку истолковать и объяснить материалистическое понимание истории Карла Маркса, которое является одним из величайших завоеваний теоретической мысли XIX столетия.

Я прекрасно сознаю, что мой вклад очень скромнен. Чтобы убедительно доказать всю ценность и все значение названного понимания истории, надо было бы написать подробную историю материализма. Не имея возможности сделать это, я вынужден ограничиться сравнением в отдельных монографиях французского материализма XVIII века с современным материализмом.

Из представителей французского материализма я выбрал Гольбаха и Гельвеция, которые, по моему мнению, были во многих отношениях весьма крупными мыслителями и которые до нашего времени не получили надлежащей оценки.

Гельвеция много раз опровергали, на него часто клеветали, но мало кто дал себе труд понять его. При изложении и критике его произведений мне пришлось, если позволено будет так выразиться, работать на девственной почве. Указанием мне могли служить только несколько беглых замечаний, найденных мною в сочинениях Гегеля и Маркса. Конечно, не мне судить, насколько правильно я использовал все, что я заимствовал у этих великих учителей в области философии.

Гольбах, менее смелый в своих логических выводах и менее революционный в своем мышлении, чем Гельвеций, еще при жизни меньше шокировал, чем автор книги «О духе». Его боялись не так, как последнего. Поэтому Гольбаха судили более благосклонно и к нему были более справедливы. Тем не менее и его поняли только наполовину.

Как и всякая современная философская система, материалистическая философия должна давать объяснение двух родов явлений: с одной стороны, природы, с другой — исторического развития человечества. Философы-материалисты XVIII века, во

всяком случае те из них, которые примыкали к Локку, в такой же мере имели свою философию истории, как и свою натурфилософию. Чтобы убедиться в этом, достаточно только перелистать их произведения. Поэтому историки философии безусловно должны были бы изложить и подвергнуть критике исторические идеи французских материалистов, как они изложили и подвергли критике их понимание природы. Эта задача, однако, не была разрешена. Так, например, когда историки философии говорят о Гольбахе, они принимают обыкновенно во внимание только его «Систему природы» и в этом произведении подвергают исследованию только то, что имеет отношение к натурфилософии и к *морали*. Они игнорируют исторические воззрения Гольбаха, в изобилии рассеянные в «Системе природы» и в других его произведениях. Нет поэтому ничего удивительного, что широкая публика даже не подозревает о существовании этих взглядов и составляет себе совершенно неполное и ложное представление о Гольбахе. Если принять еще во внимание, что этика материалистов почти всегда истолковывается превратно, то придется признать, что очень многое в истории французского материализма XVIII века нуждается в поправках. Следует заметить, что указанный нами прием встречается не только в общих курсах по истории философии, но и в специальных историях материализма, впрочем пока еще очень немногочисленных. — так, например, в немецкой работе Ф. А. Ланге, которая считается классической, и в книге француза Жюля Сури.

Что касается Маркса, то достаточно указать, что ни историки общей философии, ни историки материализма в частности не дают себе даже труда упомянуть о его материалистическом понимании истории.

Когда палка перегнута в одну сторону, для выпрямления необходимо перегнуть ее в обратную. В настоящих «Очерках» я вынужден был поступить именно таким образом: я должен был прежде всего изложить исторические идеи рассматриваемых мыслителей.

С точки зрения той научной школы, к которой я имею честь принадлежать, *«идеальное есть не что иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное»*. Кто хочет с этой точки зрения излагать историю идей, должен потрудиться объяснить, как и каким образом идеи той или иной эпохи были порождены ее социальными условиями, т. е., в конечном счете, ее экономическими отношениями. Дать такое объяснение, это —

огромная и благодарная задача, разрешение которой совершенно преобразует историю *идеологий*. В настоящих очерках я делаю попытку подойти к решению этой задачи. Но я не мог посвятить ей надлежащее внимание, и по весьма простой причине: прежде чем ответить на вопрос, *почему* развитие идей совершалось тем или иным образом, надо сперва уяснить себе, *как шло* это развитие. В применении к нашей теме это значит, что объяснить. *почему материалистическая философия развивалась так*, как мы это видим у Гольбаха и Гельвеция в XVIII и у Маркса в XIX столетии, можно только после того, как ясно будет показано, *чем была в действительности эта философия*, которую так часто не понимали и даже совершенно извращали. *Прежде чем строить, надо расчистить почву.*

Еще одно слово. Может быть, читатели найдут, что я недостаточно подробно остановился на теории познания разбираемых в книге мыслителей. На это я могу возразить, что я старался точно изложить их взгляды в этом пункте. Не принадлежа, однако, к сторонникам столь модной в настоящее время теоретико-познавательной схоластики, я не имел желания подробно останавливаться на этом совершенно второстепенном вопросе.

Женева, 1 января 1896 г.

## 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.<sup>1</sup> Это мнение сильно отличается от тех догма-

---

<sup>1</sup> «Le bon «sens puisé dans la Nature («Здравый смысл, основанный на природе»), suivi du testament du curé Meslier», A Paris l'an I de la République, 1, p. 175.



тических 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 г.<sup>1</sup> Точно так же он признавал в природе только материю или *материю*, движение или разные движения; Дамирон и другие критики пытались опровергнуть Гольбаха, подсовывая ему свое понятие материи; исходя из этого понятия, они победоносно доказывали, что материн недостаточно для объяснения явлений природы. Победа доставалась легко, но, конечно, не такими доводами можно сокрушить материализм.<sup>2</sup> 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 груду 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, причем 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

---

<sup>1</sup> «Природа в широчайшем значении слова есть великое целое, составленное из соединения разных материй, их различных сочетаний и движений, наблюдаемых нами во вселенной» («Système de la Nature ou des loix du monde physique et du monde moral» («Система природы, или о законах мира физического и мира духовного»), Londres 1781, I, p. 3).

<sup>2</sup> По Дамирону, например, материя не обладает способностью к мышлению. Почему? «Потому что материя не мыслит, не познает, не действует» («Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII siècle» («Материалы для истории философии XVIII века»), Paris 1858, p. 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».

к сверхъестественным силам, чтобы отдать себе отчет в образовании вещей и в видимых явлениях».<sup>1</sup>

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 материю движет всемогущий двигатель».<sup>2</sup> 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».<sup>3</sup> От чего же 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 счи-

---

<sup>1</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), I, p. 21 1781.

<sup>2</sup> «Le bon sens» («Здравый смысл»), I, p. 176.

<sup>3</sup> «Système de la Nature» («Система природы»). I, p. 81, note 26.

тают человеческую душу, не может быть субъектом этой души».<sup>1</sup>

Читатель, пожалуй, окажется, что ни та, ни другая гипотеза не отличаются 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 представят для каждого, кто начнет об этом размышлять, такие же трудно разрешимые загадки».<sup>2</sup>

В одной беседе с Лессингом Якоби сказал: «Я люблю Спинозу, но плохое доставляет он нам спасение». Лессинг ответил: «Да, пожалуй... А все же... Разве вы знаете что-нибудь лучшее?»<sup>3</sup>

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 неокантианстве наших дней?

«Материализм, — уверяет Ланге, — упорно принимает мир чувственной видимости за мир действительных вещей».<sup>4</sup> 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 неизвестна 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».<sup>5</sup>

«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».<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), I, p. 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 «Traité de l'âme» («Трактата о душе»). Ламеттри думает даже, что «все философы всех веков (конечно, за исключением картезианцев) признавали за материей способность ощущения». Ср. его Oeuvres (Сочинения), Amsterdam 1764, I, p. 97 — 100.

<sup>2</sup> «Le bon sens» («Здравый смысл»), I, p. 177.

<sup>3</sup> Jacobi's Werke (Сочинения Якоби), IV, S. 64.

<sup>4</sup> «Gesch. d. Materialismus», 2. Aufl. («История материализма, 2-е изд.», S. 378.

<sup>5</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), II, p. 91—92.

<sup>6</sup> Там же, стр. 116.

«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».<sup>1</sup>

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 всю 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 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 заставляем «вещь в себе» действовать *на нас* желательным для нас образом. Но что дает 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

---

<sup>1</sup> Там же, I, стр. 28.

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».<sup>1</sup>

Несомненно, однако, что материализм Гольбаха, как и весь французский материализм XVIII века, как вообще всякий материализм до Маркса, имеет свою ахиллесову пяту. 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 новейших 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» 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, проникнутым духом эволюционизма, представлялись философу XVIII столетия неразрешимыми.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), II, p. 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: «Ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia créa to rem, sine situ praesidentem, sine loco ubique totum, sine tempore seipiternum» («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. *Fr. Ueberveg, Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ибервег, Очерк истории философия)*, Berlin 1881, II, S. 102 —103. Читателя, желающего изучить все противоречия «вещи в себе», мы отсылаем к Гегелю.

<sup>2</sup> Странное дело. Дидро восхищается, например, моралью Гераклита. Но о его диалектике он не говорит ни слова или, если угодно, только несколько малозначащих слов по поводу его физики (*Oeuvres de Diderot (Сочинения Дидро)*, Paris 1818, II, p. 625 — 626. *Encyclopédie*).

Земной шар не всегда был тем, что он есть. Стало быть, он образовался постепенно, путем продолжительной эволюции? Лет. 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 шлаков, наблюдаемых астрономами на солнечном диске; эти шлаки могли оттуда рассеяться по нашей планетной системе. Может быть, также земной шар есть потухшая комета, занимавшая некогда другое место в пространстве».<sup>1</sup>

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. Вез всякого противоречия можно допустить, что виды непрерывно изменяются.<sup>2</sup>

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*», причем 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, например, 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 бы кто-либо стал утверждать, что звезды вечно светили на небе».

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, какую мы ее видим, или почему существует самый мир. Какую бы мы ни добрали систему, вероятно каждая одинаково легко ответит на все затруднения...

---

<sup>1</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), I, p. 70 — 71.

<sup>2</sup> Там же, стр. 73.

Человеку не дано знать все. Ему не дано познать свое происхождение, ему не дано проникнуть в сущность вещей и добраться до верных 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 счастливым, 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 рассматривавших «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, например, признает людей вроде Ламеттри, Гольбаха и Гельвеция опасными софистами, проповедывавшими лишь чувственное наслаждение и эгоизм.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «Софисты материалистической этики — Ламеттри и Гельвеций» (*Hettner, Literaturgeschichte des XVIII Jahrhunderts (Геттнер, История литературы XVIII века), Braunschweig 1881, II, S. 388*). «Опасной стороной материализма является доставление побрякки, пищи и стимула самым низшим побуждениям человека» (*Frits Schulze, Die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik derselben (Ф. Шюльце, Основные идеи материализма и их критика), Leipzig 1887, S. 50*).

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 себя 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, благотворительство, щедрость, снисходительность, кротость к ближнему».

Это пишет Гольбах.<sup>1</sup>

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 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 *«суперрием»*. «Для человеческой морали, — говорит Гольбах, — ничто

---

<sup>1</sup> «La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement». Par un ancien magistrat (Holbach) («Естественная политика или рассуждение об истинных принципах правительства»), 1773, p. 46 — 46.



так не опасно, как союз с теологической моралью. Связывать мораль, основанную на разуме и опыте, с мистической, враждебной разуму, основанной на воображении и авторитете религией — значит только ослаблять моральное учение и вносить в него путаницу».<sup>1</sup>

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»*. Это составляло ее революционную сторону, но в этом же заключалась ее неправота в глазах тогдашних приверженцев существующего общественного порядка.

«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 несчастья отдельных лиц, Гольбах говорит, например, 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

---

<sup>1</sup> «Système social ou principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs». Par l'auteur du «Système de la Nature» («Социальная система, или естественные принципы морали и политики. С исследованием о влиянии правительства на нравы. Автора «Системы природы»), Londres 1773, I, p. 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 его сверхъестественными путями».



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».<sup>1</sup>

Гримм рассказывает в своей «Литературной корреспонденции», что после напечатания книги Гельвеция «О духе» 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 «материи» 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 неоснователен. 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

---

<sup>1</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), I, p. 298.

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, *хорошим* — все в характере ближнего, что приносит им вред. Человек, творящей 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 добродетельными, 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 заботится, 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*». <sup>1</sup>

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 свойственными ему идеями, делает зависимым свое благосостояние. Из этого видно, что интерес есть только то, что каждый из нас считает необходимым для своего счастья». <sup>2</sup>

Определение это настолько расплывчато, что нет больше возможности установить, чем, собственно, материалистическая

---

<sup>1</sup> Там же, стр. 306.

<sup>2</sup> Там же, стр. 268.

мораль отличается от религиозной.<sup>1</sup> Стронник 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 общество.<sup>2</sup>

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 смелые вещи, чем все, когда-либо сказанное Гольбахом. Но фернейскому патриарху 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 сентября 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 неспособна объяснить наиболее добродетельных человеческих поступков. «Что значит итти на смерть ради своего интереса?» спрашивал он и добавлял, что отвратительна та философия,

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> «В испорченном обществе нужно испортиться, чтобы быть счастливым». «*Système de la Nature*» («Система природы»), II, p. 237.

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. — восклицает 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 нам долг относительно нам подобных*».<sup>1</sup>

Если «достаточно разума», чтобы научить нас тому, что должно, то отсюда 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

---

\* «Le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne» («Разоблаченное христианство или исследование принципов и следствий христианской религии»), Londres 1757, p. 126—128. Эту книгу называют самой ужасной из всех, какие когда-либо появлялись на земле. В действительности она появилась не в Лондоне, а в Нанси.

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 клеветующий на Регула*. Возражение Руссо не обосновательно; но женеvский гражданин забыл о том, что «оклеветанный Сократ» сам слишком часто впадал в ошибку, которую ставили в укор «материалистам». «Какая лошадь, какие упряжные вола 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 г., 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 не особенно удивляется этому редкостному способу «доказательства»; он обвиняет иезуитов лишь в непоследовательности. «Они признают, что удовольствие все-ильно; но если так, то почему же не признать все-ильным интерес? Разве всякий интерес не зависит от стремления к удовольствию?»

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 инте-

реса *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 оценить 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 XVIII 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 не трудно объяснить и «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 определять как «познание действий, оказываемых нашими поступками на наших ближних и оказывающих 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».<sup>1</sup> Ясно, что Руссо не мог

---

<sup>1</sup> «Système social» («Социальная система»), I, p. 56; ср. также «La morale universelle» («Всеобщая мораль»), I, p. 4 — 5.

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, например, 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 XVIII 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 которой 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 свободлюбивых греков или же римлян, посылает теперь не те лучи на их выродившееся потомство».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> «Politique naturelle» («Естественная политика»), II, p. 10; «Système sociale» («Социальная система»), III, p. 6 — 8. С своей стороны, Вольтер неутомимо 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.



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 для писателей XVIII века.

«Развитие искусства, — говорит Сюар, — идет теми же путями, какие наблюдаются и 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 Сюар вышел из того ложного круга, в котором вращались мыслители XVIII 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».<sup>1</sup>

Так рассуждает Сюар. 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

---

«Определенные климаты, — говорит он в «*Système de la Nature*» («Системе природы»), — производят людей таким образом организованных и так видоизмененных, что они порою весьма полезны, порою вредны для человеческого рода».

<sup>1</sup> «*Du progrès des lettres et de la philosophie dans le dix-huitième siècle*» («Прогресс литературы и философии в XVIII веке») в «*Melanges de littérature*» («Литературном сборнике»).

его предков. Само собой разумеется, что приспособление к среде, особенно социальной, требует существенных поправок к этому закону, который, впрочем, и в биологии принимается не как безусловная картина.<sup>1</sup> Во всяком случае развитие зародышей есть до известной степени повторение развития вида; но что сказали бы мы о естествоиспытателе, если бы он, изучив законы эмбриогении, увидел в них достаточные основания для объяснения всей истории вида. А именно такова точка зрения Сюара и с ним всех философов XVIII века, лишь смутно предчувствовавших истинную законосообразность в развитии человечества.

Гримм вполне сходится здесь в Сюаром. «Какой народ, — спрашивает он. — не был сначала поэтом, чтобы стать, в конце концов, философом?»<sup>2</sup> 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 ненарушаемыми. 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».<sup>3</sup>

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».<sup>4</sup>

---

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

<sup>2</sup> «Correspondance littéraire» («Литературная корреспонденция»), Août 1774»

<sup>3</sup> «Politique naturelle» («Естественная политика»), I, p. 37 — 38.

<sup>4</sup> Кондорсе утверждает, оспаривая совершенно противоположные взгляды Вольтера (см. «Le Philosophe ignoant» («Невежественный философ»), впрочем, фернейский патриарх часто менял взгляды), что идеи справедливости и права необходимо образуются одинаково у всех «чувствующих существ».

Как же теперь объяснить, почему тот же Гольбах написал следующие строки: «Общества, как и все естественные тела, 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 другую».

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 больше 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 заводила 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 — физические заблуждения*».<sup>1</sup>

Медицина (точнее — физиология) должна поэтому дать ключ к человеческому сердцу и даже объяснить историческое движение человечества. «В природе, где все связано, все действует

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 последствие той физической истины, что люди — «чувствующие и мыслящие существа».

<sup>1</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), I. p. 5.

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, фантазия,<sup>1</sup> промелькнувшая в душе женщины, — все это достаточные причины для войн, для бойни, поглощающей миллионы жизней, для разрушений городов..., для причинения запустения и несчастья в течение многих веков».<sup>2</sup>

Общеизвестен пресловутый афоризм о песчинке, попавшей в мочевой пузырь Кромвеля 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».<sup>3</sup> Но, спрашивается, что же в этом случае станется с

---

<sup>1</sup> Не состоит ли фантазия также из частиц?

<sup>2</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), I, p. 214.

<sup>3</sup> Там же, стр. 106. Жюль Сурн делает по этому поводу наивное замечание: «Эта мысль барона Гольбаха отчасти осуществилась; впрочем, моральная статистика, повидимому, более, нежели физиология, способна указать величайшие услуги физике нравов» («Bréviaire de l'histoire du matérialisme» («Справочник по истории материализма»), Paris 1881, p. 653).

«общей моралью» и «законосообразною политикой»? Об этом Гольбах не говорит ни слова, но зато с тем бóльшим 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, собственность, безопасность — единственные узы, привязывающие человека к земле, на которой он живет. Где исчезли эти преимущества, там нет более отечества».<sup>1</sup>

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,

---

<sup>1</sup> «Politique naturelle» («Естественная политика»), I, p. 13, 14, 38, 125. «Главная цель соединения людей в государство и подчинения их правительству есть безопасность их собственности, мало обеспеченная в естественном состоянии» (*Locke, On government* Сб. IX: «On the ends of political society and government»). — *Локк, О правительстве*. Глава IX: «О целях политических обществ и правительства»).

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 теперь».<sup>1</sup>

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».<sup>2</sup>

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 (какие бесчисленные толпы рабочих приводят в движение мануфактуры!) «свойственными 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», 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 войско».<sup>3</sup>

Совсем другую речь ведет Гольбах о феодальной собственности. Собственников этого рода, «богатых и вельможных», он называет «слишком часто бесполезными или вредными членами общества» и неумоимо преследует их нападками. Не кто иной, как они, *«угрожают уничтожить плоды труда своих ближних».* Они угрожают свободе сограждан, наносят им личные оскорбления. *«Я таким образом право собственности беспрестанно нарушаю».*<sup>4</sup>

Мы знаем, что общество, по Гольбаху, было создано для

<sup>1</sup> «Politique naturelle» («Естественная политика»), I, p. 39.

<sup>2</sup> «Morale universelle» («Всеобщая мораль»), II, p. 429.

<sup>3</sup> Там же, стр. 240.

<sup>4</sup> «Politique naturelle» («Естественная политика»), I, p. 42.

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 судоговорения и пр. 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 бы 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 сеньеров, которые, не довольствуясь ничегонеделаньем, еще препятствуют работам, весьма важным как для них самих, так и для общества».<sup>1</sup>

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 армия состоит на жаловании у монархов и дворянство более не несет обязательной воинской повинности?»<sup>2</sup>

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

<sup>1</sup> «L'Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale» («Этократия или правительство, основанное на морали»), Amsterdam 1776, p. 60 — 61.

<sup>2</sup> Там же, стр. 62.

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, приключаящееся 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 землю».<sup>1</sup> Земля — источник всех богатств народа, и именно поэтому ее нужно возможно скорее избавить 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 отношениях. «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 влияния».<sup>2</sup>

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, так и сильных.<sup>3</sup> Час равенства еще не пробил. Сам Мабли вынужден был при-

---

<sup>1</sup> «Politique naturelle» («Естественная политика»), I, p. 179.

<sup>2</sup> Там же, I, стр. 20.

<sup>3</sup> «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 неравенстве... Нужно мне показать, на каком законном основании я мог бы утвердить свое превосходство» («Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques» («Сомнения, предложенные философам-экономистам по вопросу о естественном и основном порядке политических обществ»), à la Haye 1768, p. 21).



знать, что никакая человеческая сила не могла бы предпринять опыта восстановления равенства без того, чтобы не вызвать еще больших беспорядков, чем те, которых желают избежать.<sup>1</sup> Объективная 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 богачей 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 денно 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 селедкой».<sup>2</sup> Все это, конечно, «естественно».

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 субботнего,<sup>3</sup> 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

---

<sup>1</sup> Там же, стр. 16.

<sup>2</sup> «Le chistianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne» («Разоблаченное христианство, или исследование принципов и последствий христианской религии»), 1767, р. 176, 179, 196, 198, 199, 201.

<sup>3</sup> «Он, может быть, как в мы, — говорит он, — понимал, какую пользу принесла бы народу отмена множества праздничных дней» («Histoire critique de Jésus Christ ou analyse raisonnée des Evangiles» («Критическая история Христа или анализ Евангелия, основанный на разуме»), р. 157).

дней привела бы его в ужас. «Скупость (или, собственно, жажда денег), это — неблагородная, своекорыстная, противоположенная общественная страсть, стало быть не совместимая с истинным патриотизмом, с любовью к общему благу и даже к истинной свободе. У народа, зараженного этой грязной эпидемией, все продажно».<sup>1</sup> 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 подстрекаемый хищною жадностью делец, как только он становится сильнейшим и уверен в одобрении страны, поощряющей его полезные преступления».<sup>2</sup> — Справедливо. Мы знаем это лучше, чем наш добрый философ.

Чаще всего Гольбах рассматривает «богатства» с декламаторской точки зрения. «*Богатства кормят нравы*». И вот он, только что сражавшийся с религиозной моралью во имя богатства, начинает бороться с жаждой к богатству во имя «*добродетели*». «Лишь самая крайняя бдительность. — говорит он, — способна отвлечь или, по крайней мере, замедлить бедствия, которые влечет за собой эта страсть».<sup>3</sup> Это говорит тот самый философ, который стоит за абсолютную свободу обмена. «Торговля должна быть абсолютно свободной». Чем она свободнее, тем более она расширяется».

Правительству ничего не остается делать для купца, как только предоставить ему «*свободу действий*».<sup>4</sup> 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».<sup>5</sup> 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 доста-

<sup>1</sup> «L'Ethocratie» («Этократия»), р. 124.

<sup>2</sup> «Politique naturelle» («Естественная политика»), II, р. 148.

<sup>3</sup> Там же, стр. 145.

<sup>4</sup> Там же, стр. 150.

<sup>5</sup> Там же, стр. 151

вляет 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 так же он был готов бороться с *роскошью*, портящей нравы и приводящею самые цветущие нации к гибели.<sup>1</sup> 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, «вес земной шар тесен для помешанного купца». Нации часто душат друг друга ради бесплодного острова, где им уже чудятся сокровища.<sup>2</sup> Он не находит достаточно сильных выражений, чтобы увещевать «народ Альбиона», придумавший «нелепый план притянуть к себе торговлю всего мира и стать собственником всех морей».<sup>3</sup> 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».<sup>4</sup> Вообще «интерес государства всегда связан с интересами большинства и поэтому требует, чтобы многие граждане были деятельны, заняты полезным трудом и пользовались благосостоянием, делающим для них возможным без труда удовлетворять потребностям отечества. Нет отечества для неимущего».<sup>5</sup>

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. Не достаточно быть свободным, чтобы быть счастливым: свободою не следует злоупотреблять, не надо делать из нее несправедливого применения». Но в этом отношении англичане заставляют

---

<sup>1</sup> «L'Ethocratie», ch. VIII («Этократия», восьмая глава); «Système social» («Социальная система»), III, p. 73.

<sup>2</sup> «Politique naturelle» («Естественная политика»), II, p. 154.

<sup>3</sup> Там же, стр. 155.

<sup>4</sup> «L'Ethocratie» («Этократия»), p. 123.

<sup>5</sup> Там же, стр. 117.

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».<sup>1</sup>

Впрочем, зрелище социальной жизни Англии часто внушало 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, — восклицает 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 нужде».<sup>2</sup>

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 благородными 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 болезни 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 недоразуме-

---

<sup>1</sup> «Système social» («Социальная система»), II, ch. VI,

<sup>2</sup> «L'Éthocratie» («Этократия»), p. 146 — 147.

нию, потому лишь, что не вполне понимали значение своих собственных требований. Многие из наших писателей, считающие себя передовыми, идут никак не дальше Гольбаха и его друзей. Но они наивно считают это социализмом. Великие французы поклялись 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 образом.<sup>1</sup> Однако он не разделял их пристрастия к «легальному деспотизму». Гольбах был горячим сторонником представительного правления. Тогдашний французский деспотизм он вовсе не признавал «формой правления», но лишь «неравной борьбой 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

---

<sup>1</sup> «Усердные и добродетельные писатели», «хорошие граждане», «нельзя ничего прибавить к взглядам, которые внушила им любовь к обществу» («L'Ethocratie» («Этокрафия»; р. 144 — 145).

от принятия стороны угнетенных против тирании». Кто знает? Быть может, эти слова, прежде чем были написаны, высказывались 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; Grimm, 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? Попал 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 в 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 «шумными» народными движениями остался. Народ для Гольбаха, это — «бедные»; но «нужда, часто игрушка страстей и капризов, заставляет увядать сердце или делает 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».<sup>1</sup>

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 абсо-

---

<sup>1</sup> «Народ, который для своего содержания вынужден к труду, обыкновенно не способен к размышлению».

лютизмом 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, например, 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».<sup>1</sup> Народ следует держать в «узде» и охранять от его собственной «глупости».

Конституционная монархия, предоставляющая 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 Гольбаха. Историк материализма Ланге сильно заблуждается, приписывая Гольбаху «радикальное» «политическое учение».<sup>2</sup>

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 либеральничающая 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»

---

<sup>1</sup> «Politique naturelle\* («Естественная политика»), I, p. 185: «Système social» («Социальная система»), III, p. 85.

<sup>2</sup> Ланге, История материализма. Впрочем, Ланге упоминает лишь о «Системе природы». Он, повидимому, не читал ни «Politique naturelle» («Естественной политики»), ни «Ethocratie» («Этократии»), ни «Système social» («Социальной системы»), ни «Moral universelle» («Всеобщей морали»).

составляли лишь горсть людей. Можно ли было признать их политической силой, способною потрясти все общественное здание сверху донизу? 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, не способные 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.

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-европейской русский народ был инертной и мертвой матерней, которая без демиурга не 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 со-



зревшим 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 жертвует 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 радикалкой.<sup>1</sup>

В начале 1890 г. немецкий император опубликовал свои приказы по рабочему вопросу. Либеральная и «радикальная» русская пресса были убеждены, что Германия управляется «мудрецом на троне».

«Мудрец на троне» — вот кто был *dens ex machina* (чудотворец) французской философии XVIII 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 писал один из философов, Кондильяк, своему ученику, принцу Пармскому.<sup>2</sup>

Откуда такие мрачные эпохи? От недостатка просвещения. «Искусства и науки, родившиеся в недрах варварства, постепенно просветили небольшое число привилегированных наций. Это — свет, скрывающийся от одних, по мере того как является другим, и освещающий всегда лишь очень ограниченный горизонт».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Цебрикова спросила императора, что скажет о нем история, если он будет управлять попрежнему. «Какое тебе дело до этого?» — написал царь на полях ее письма.

<sup>2</sup> «Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme» («Лекции для принца Пармского»). Genève 1779, IV, p. 1 — 2.

<sup>3</sup> Там же, стр. 2.

Вольтер в своем «Опыте о нравах» выразил ту же мысль короче и сильнее. «Разум, — говорит он, — *находится лишь в поре 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». <sup>1</sup> А Вольтер был среди «философов» одним из наилучших знатоков истории. Он энергично оспаривал взгляд своей «*божественной Эмили*», которая не была в состоянии прочесть сколько-нибудь подробную книгу по истории новейших народов. <sup>2</sup> Громадное большинство знало историю гораздо хуже, чем Вольтер.

«Человек, по словам Гольбаха, начинает с того, что ест жолуди 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 шкурой побежденных им зверей, а спустя тысячелетие одевается в шелк и в золото. Пещера, шалаш — таковы первые жилища, а в конце концов человек строит дворцы». <sup>3</sup>

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 Гольбаха. <sup>4</sup> Если бы его принудили объяснить подробнее, он сказал бы, что античная цивилизация погибла от «роскоши», что источником феодализма были «разбои, беспорядки, войны». Он сказал бы, что в Англии революция, стоившая Карлу I головы, произошла от «религиозных распрей, недостатка терпимости», что «Иисус был

---

<sup>1</sup> «Essai sur les moeurs» («Опыт о нравах»), ch. 53.

<sup>2</sup> Предисловие к «Essai sur les moeurs» («Опыту о нравах»).

<sup>3</sup> «Système social» («Социальная система»), I, p. 191.

<sup>4</sup> «Système de la nature» («Система природы»), I, p. 3. Ср. также введение к «Système social» («Социальной системе»).

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 немудрую). Но такой взгляд крайне узок и поверхностен. Во всех великих исторических движениях мы видим людей, стоящих во главе современников, выражающих их тенденции, формулирующих их желания. Другие точно так же становятся во главе реакции, ведут борьбу с нововведениями, с новыми планами и желаниями. Если в истории существует лишь сознательная человеческая деятельность, то «великие люди» неизбежно являются *причиной* исторического движения. Религия, нравы, обычаи, весь характер народа, с этой точки зрения, оказывается созданием одного или нескольких великих людей, действовавших с определенными целями. Послушаем, например, 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 на наследство, предназначенное для них самим богом».<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> «Le christianisme dévoilé» («Разоблаченное христианство»), р. 35.

их, учили 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 диким нациям промышленность, помощь и искусства, которых они до того не знали. Такими людьми были Вакх. Орфей. Триптолем и т. д.»<sup>1</sup>

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 *dens 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 впадали 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

---

<sup>1</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), р. 26.

несчастливым 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 посвятил борьбе с *«предрассудками»*. Наиболее закоренелым «предрассудком» он считал религию и неустанно 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, притом 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, наподобие иудейского Иеговы, он возмущал все их лучшие чувства и как граждан, и как людей. И они восставали 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 прийти к заключению, что, согласно вашим же принципам, этот бог бесконечно хуже худшего из людей».<sup>1</sup>

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 взятые 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 к приводят к различным практическим выводам в различных

---

<sup>1</sup> «Le bon sens puisé dans la nature» («Здравый смысл, извлеченный из природы»), I, p. 89 — 93.

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 *мышления*.<sup>1</sup>

«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». <sup>2</sup> 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. Государи, уверенные в своей безнаказанности и сами испорченные, по необходимости должны причинять своим народам зло и несчастье. Подчиняясь неразумным господам, они никогда не руководствуются разумом. Ослепляемые лживыми священниками, они не нуждаются в собственном разуме».

Выходит, что религии и их влияние на правительства являются причинами всех бед и составляют все содержание истории.<sup>3</sup> Это, в настоящем смысле слова, «Боссюэт наизнанку». Автор «Discours sur l'histoire universelle» («Речи о всемирной истории») был убежден, что религия устраивает все к лучшему, а Гольбах,

---

<sup>1</sup> 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 Гоббс говорит то же самое. Но какая разница в смысле, какой эта идея имела для философии одного и другого!

<sup>2</sup> «A free discussion of the doctrine of materialism and philosophical necessity, in a correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley» («Свободный спор о материалистическом учении и философской необходимости». Переписка между д-ром Прайсом и д-ром Пристли). London 1773, Введение, p. VIII—IX.

<sup>3</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), II, p. 219.

наоборот, доказывает, что религии устраивает все сквернейшим образом. В том различии заключался весь прогресс, который совершён 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».<sup>1</sup> С другой стороны, источник всяких социальных неурядиц находится в *«незнании яснейших начал политики»*. Социальная среда создается *«общественным мнением»*, т. е. человеком.

Это основное противоречие возвращается в различнейших 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 приносиваться 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 два, задающихся 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. *2. Человек есть продукт социальной среды*. Что касается богов,

---

<sup>1</sup> «Système social» («Социальная система»), I, p. 15.

то человек создал их по своему образу и подобию. «Человек, поклоняясь богу, поклоняется себе самому»<sup>1</sup> (сравни Фейербаха). Разве не очевидно, что капризный бог, чувствительный к похвале, всегда ожидающий поклонения своих подданных, создан по образу и подобию князей земли?<sup>2</sup>

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, воспитании и нравах нации».<sup>3</sup> «Итак, лишь пороки общества делают его членов порочными. Тогда человек становится волком для ближнего».<sup>4</sup>

Другая сторона антиномии:

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, наполняла 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 жил в несчастье, потому что его учили, что боги обрекают его на несчастье. Он никогда не осмеливался выступить против своих богов или осво-

---

<sup>1</sup> «Le bon sens» («Здравый смысл»), I, p. 67.

<sup>2</sup> «Christianisme dévoilé» («Разоблаченное христианство»), p. 176.

<sup>3</sup> «Système social» («Социальная система»), III, p. 5. — 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. Смотря по их вмешательству, понижается или повышается уровень общественной морали, книги тут совершенно бессильны» («Correspondance littéraire» («Литературная корреспонденция»), Janvier 1772).

<sup>4</sup> «Politique naturelle» («Естественная политика»), I, p. 11 — 12.



бождаться от их узды, потому что его учили, что глупость, отказ от разума, отупение ума, унижение души — таковы вернейшие средства для добывания вечного счастья».<sup>1</sup>

2. *Социальная среда создается общественным мнением, т. е. людьми.* «Нужно было освященное небом безумие, чтобы заставить свободолюбивое, постоянно стремящееся к счастью существо поверить, что носители общественной власти получили от богов право делать их рабами и нищими. Нужны были религии, избравшие божество в образе тирана, чтобы заставить людей поверить, что несправедливые тираны представляют на земле это божество».<sup>2</sup>

3. *Социальная среда создается общественным мнением, т. е. людьми.* «Отчего некогда благородные нации находятся теперь под позорным ярмом унижительного 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? 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».<sup>3</sup> «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».<sup>4</sup>

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

---

<sup>1</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), I, p. 290 — 291. Сюар, в свою очередь, определяет общественное мнение таким образом: «Я подразумеваю под общественным мнением результат распространенных в данной нации истин 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».

<sup>2</sup> «Politique naturelle» («Естественная политика»), II, p. 11.

<sup>3</sup> «Système social» («Социальная система»), III, p. 9 — 10.

<sup>4</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), I, p. 291.

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 доказывал 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 нами 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».<sup>1</sup> 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 прийти 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 *причиною* тех или иных свойств среды. И эта антиномия тем более должна была запутать идеи философов, что понятия о *причине и следствии*, но 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

<sup>1</sup> «Lu bou sons» («Здравый смысл»), I, p. 32.

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».<sup>1</sup> 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, например 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 попросту 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 итти 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 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 один из ее членов, тот из них, который должен был формулировать окончательный вывод материалистического сенсуализма, в действительности был только плоской тавтологией.

---

<sup>1</sup> «Encyklopadie» («Энциклопедия»), 1. Teil, § 155 — 160.

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 повлиявшие на его чувства, идеи, рассуждения.

Мы увидим, как решил эту задачу *диалектический материализм* XIX 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

«Гельвецию, изящному генеральному откупщику и почтенному человеку, бескорыстному благотворителю, которому Вольтер в своих полных легионах исторических воспоминаниях дал прозвище Аттика, пришло в голову написать книгу. Для достижения этой цели он на собеседованиях философов, которых он приглашал к себе на обед, собирал их теории, взгляды и парадоксы; ему удалось, искусно вызывая интересные споры, возбуждать то кипучий темперамент Дидро, то остроумие Сюара, то шуточный и язвительный ум аббата Галиани. Затем, добросовестно излагая их, он слил эти мнения в стройную теорию. Результатом этих заслушанных, собранных и проанализированных бесед явилась книга «De l'Esprit» («О духе»), т. е. материализм в метафизике, личный интерес в морали».<sup>1</sup>

Читатель знает теперь, как зародилось главное произведение Гельвеция. В данном случае болтун Деможо только повторяет басню, которая вот уже более столетия передается от одного старого литературного сплетника к другому. Деможо — благожелательный сплетник: он не *говорит* ничего плохого о Гельвеции, он предоставляет читателям *подозревать* это плохое. Имеются менее благожелательные, но зато более откровенные сплетники. Они рассказывают читателю, что главным побудительным мотивом нашего философа в его исследованиях было *безмерное тщеславие*. Этому тщеславию мы обязаны «софизмами» Гельвеция; оно помешало ему создать что-нибудь прочное и основательное. Сплетники всегда и повсюду отличаются чрезвычайным остроумием. Им как раз подобает писать литературную и политическую историю; в их историческом изложении все ясно

---

<sup>1</sup> *Demogeot*, Histoire de la littérature française depuis ses origines jusqu'à nos jours (*Деможо*, История французской литературы от ее возникновения до наших дней). 22-е éd., Paris 1886, p. 493. Эта книга составляет часть «Histoire universelle» («Всеобщей истории»), изданное обществом профессоров, под редакцией В. Дюрюи.

и понятно; его читаешь с большим удовольствием, с небольшим усилием и с огромной пользой. Их предпочитаешь тому сорту писателей, который, как, например, старый добрый Гегель, в истории видел нечто большее, чем сплетни. Эти писатели — довольно скучная компания, но... *audiatur et altera pars* (пусть будет выслушана и противная сторона).

Говоря о роли великих людей в истории, Гегель мечет грома против *«мелочного человековедения, которое вместо того, чтобы делать предмет своего изучения общие и существенные черты человеческой природы, занимается преимущественно частным и случайным, отдельными побуждениями и страстями и т. д.»* По его мнению, *«великие люди хотели того, что́ они делали, и делали то, что хотели»*. То же самое, конечно, «немножко лишь другими словами», можно утверждать о всех тех, кто в той или в другой области с большим или меньшим успехом работал на благо человечества, как он его понимал. Можно было бы сказать, что презируемая Гегелем *«точка зрения зависти»* нисколько не подвигает нас вперед в понимании и оценке различных исторических эпох. Можно было бы сказать... да, многое еще можно было бы сказать, но разве будут к этому прислушиваться? Гораздо охотнее слушают сплетников. Они говорят, например, что Гельвеций был опасным софистом, тщеславным и поверхностным, они остаются при этом очень довольны собой, своим остроумием и честностью, и... приговор готов.

Особенно третируют Гельвеция немецкие историки. Во Франции, по крайней мере, иногда воздают справедливость его личности; <sup>1</sup> в Германии избегают рискованной снисходительности по отношению к столь «опасному» человеку. В Германии Гельвеция ошельмовали еще больше, чем Ламеттри. Хотя последний был не менее «опасным», но покойному его величеству Фридриху Великому благоугодно было произнести о нем после его смерти несколько благожелательных слов. Но *voluntas regie suprema lex* (воля государя — высший закон), а немецкие ученые знают этот закон лучше всякого другого, именно потому, что они ученые.

---

<sup>1</sup> «Насколько надо остерегаться иллюзии поисков системы, видно на примере Гельвеция: у него были добродетели, а его книга есть отрицание всякой добродетели» (*La Harpe, Réfutation du livre de l'Esprit, prononcée au Lycée Républicain «Lias les séances des 26 et 29 Mars et des 3 et 5 Avril» (Lagarpe, Опрровержение книги «О духе», произнесенное в Республиканском лицее, в заседаниях 26 и 29 марта и 3 и 5 апреля). Paris, ap 5 (1797), p. 64.*

Удивительный факт! Хотя теории Гельвеция испугали даже «философов», и среди его противников находились люди такого калибра, как Дидро, все же с ним во Франции полемизировали гораздо больше *после* революции, чем *до* нее. Лагарп признается, что его опровержение «софизмов» этого человека в 1788 г. *в общем не произвело такого впечатления, как девять лет спустя, в 1797 г.* Тогда понимали, говорит Лагарп, что материалистическая философия была «*боевой доктриной*», революционной доктриной. В 1797 г. буржуазия уже не нуждалась больше в подобных теориях, которые стали представлять длительную угрозу для ее новых приобретений: надо было покончить с материализмом, и с ним покончили, не задаваясь вопросом, действительно ли столь обоснованы доказательства сикофантов типа Лагарпа, как они кажутся. Другие времена — другие стремления, другие стремления — другие философии.<sup>1</sup>

Что касается сплетников, то они имеют основательную причину жаловаться на Гельвеция. Они редко понимают его, и не только потому, что его идеи выходят за пределы их горизонта. Гельвеций обладал своеобразной манерой изложения своих теорий, которая должна была приводить в смущение сплетников. Меньше кого-либо из писателей своей эпохи он уважал то, что Нордау называет *условной ложью*. В качестве светского человека и тонкого наблюдателя он прекрасно знал французское «общество» XVIII столетия; язвительный и сатирический писатель, он не упускал случая сказать этому обществу истины,

---

<sup>1</sup> Марат тоже не любил Гельвеция. Для него этот философ был только «извращенной я поверхностной головой», его «система» — абсурдной, его книга — «непрерывной сетью софизмов, тщательно приукрашенных большой ученостью» («De l'homme ou des principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme» par J. P. Marat, docteur en médecine («О человеке или о принципах о законах влияния души на тело и тела на душу» — Ж. П. Марата, доктора медицины), Amsterdam 1775, р. XV — XVI, des Discours préliminaire (предварительные рассуждения). Но эта книга Марата относится к дореволюционному периоду его жизни. Кроме того, мнения *революционеров* не всегда являются *революционными* мнениями. По Марату, «человек, как и животное, состоит из двух различных субстанций — души и тела»... «Вечная мудрость» поместила душу в мозговую оболочку (!). Сок нервов является местом, где сообщаются обе эти субстанции». «При механических движениях главной действующей силой является нервный флюид. При произвольных движениях он подчинен душе и является средством, которым она пользуется, чтобы вызвать их» (I, стр. 24, 40, 107). Все это — поразительные банальности. Манерой трактовать своих предшественников и своим обидчивым самолюбием Марат очень напоминает Дюринга.

которые для последнего были трудно переваримы и не имели ничего общего с невинными истинами, всегда так легко изрекаемыми. Отсюда бесчисленное количество недоразумений. То, что он говорил о своих современниках, принимали за его *идеал*. Госпожа де-Буффлер говорила о нем, что он разоблачил тайну каждого. Она думала, что это именно составляет всю ценность и значение книги «О духе». Это *qui pro quo* повлекло за собой еще одно следствие. Говоря об уважении, подобающем «добродетели», Гельвеций говорит, что в «*деспотических государствах*» к ней относятся с презрением, почитая только ее имя. «Хотя там постоянно взывают к добродетели и требуют ее от граждан, но с ней обращаются так же, как с истиной, которой добиваются под тем условием, чтобы хватило ума о ней помалкивать». Это положение вызывает одобрение госпожи де-Буффлер; она объявляет его верным, остроумным и восхитительным; она утверждает, что здесь разоблачается тайна каждого человека. Гельвеций продолжает. Он объясняет, почему происходит так, как он говорит. Он показывает, почему в деспотических государствах *интересы* людей заставляют их ненавидеть «добродетель». Госпожа де-Буффлер продолжает соглашаться. Но вот приходит какой-нибудь *Лампе*, большей частью немец, иногда француз, и, в свою очередь, возвышает свой голос, говоря, что Гельвеций восхваляет презрение к добродетели. Когда речь заходит о любви. Гельвеций говорит, что там, где «богатые и сильные» не принимают никакого участия в управлении, они должны предаваться любви, как самому верному средству от *скуки*. Госпожа де-Буффлер лукаво улыбается; любезный синий чулок знает это лучше философа. Но философ не останавливается на этом; он спрашивает себя, каким образом любовь становится постоянным занятием, и отвечает, что «любовь окружена опасностями, любовник должен все время стараться перехитрить ревность, которая бдительна и мешает его планам»; он приходит к заключению, что при таких условиях «*кокетка является очаровательной возлюбленной*». Госпожа де-Буффлер попрежнему соглашается. Но вот появляется на сцене г-жа Бухгольц и, бледная от негодования, обвиняет нашего философа в том, что он возвеличивает кокетство и нападает на женскую добродетель, испытанную добродетель г-жи Бухгольц и т. д., и т. д. И это повторяется без конца и все более укореняется. Недоразумение это продержалось до наших дней и крепко засело в головах тех, кто никогда не читал Гельвеция, естественно



пуская в них глубокие корни. Впрочем, чтение Гельвеция вряд ли что-нибудь изменило бы, стоило только читать его глазами госпожи Бухгольц, а ведь эта дама очень близорука, не смотря на всю свою добродетель и почтенность.

Был ли Гельвеций в строгом смысле слова тем, кого можно назвать материалистом? Благодаря его репутации, в этом часто сомневаются. «Рассудительный и сдержанный Бюффон, скрытый и дипломатичный Гримм, тщеславный и поверхностный Гельвеций, — говорил покойный Ланге, — все они близко подходят к материализму, хотя и не дают нам той устойчивой точки зрения и тех последовательных выводов из основной идеи, которыми отличался Ламеттри при всем легкомыслии своих выражений».<sup>1</sup> Французский подголосок немецкого неокантианца, Жюль Сури, слово в слово повторяет это мнение.<sup>2</sup>

Мы хотим взглянуть на дело собственными глазами.

Вопрос о том, существует ли в человеке нематериальная субстанция, которой он обязан своей психической жизнью, не входит в круг исследований Гельвеция. Только попутно затрагивает он этот вопрос и рассматривает его в высшей степени осторожно. С одной стороны, он старается не раздражить цензуру. По этой причине он с явным почтением говорит о церкви, которая «установила нашу веру в этом пункте». С другой стороны, он не любит философских «фантазий». Надо идти по пути наблюдения, говорит он, останавливаясь в тот момент, когда оно нас оставляет, и иметь смелость не знать того, чего знать еще невозможно. Это звучит скорее «сдержанно», чем «тщеславно» или «поверхностно». Ланге почувствовал бы и указал бы на это, если бы речь шла о менее «опасном» писателе. Но так как речь идет о Гельвеции, то у него находится другая мера и вес; ему казалось очевидным, что «тщеславный и поверхностный» автор книги «О духе» мог быть только «тщеславным и поверхностным».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> «Geschichte des Materialismus» («История материализма»), 2. Aufl., Iserlon 1873, I, S. 360.

<sup>2</sup> «Bréviaire de l'histoire du matérialisme» («Справочник по истории материализма»), Paris 1883, p. 645 — 646.

<sup>3</sup> По мнению Гельвеция. для нас очевидно только наше собственное существование; наоборот, существование других тел только *вероятность*, «вероятность, которая несомненно очень велика и в практической жизни равна очевидности, но все же только вероятность». Всякого другого, кто высказал бы что-либо подобное, Ланге причислил бы к сонму «критических голов».

Во всех основных вопросах «*метафизики*» (например, по вопросу о материи, о пространстве, о бесконечности и т. п.) Гельвеций фактически разделял взгляды английского материалиста *Джона Толанда*. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить «Письма к Серене» (Лондон 1704) последнего с четвертой главой первой части книги «О духе». Для Ланге Толанд был, без всякого сомнения, выдающимся материалистом; его идеи казались ему *ясными, насколько это только возможно*; что касается до Гельвеция, то он только «приближался» к материализму, так как его поверхностность мешала ему твердо держаться одной основной идеи. «*Так пишется история*». Как губительно влияние «*поверхностных*» людей: самые «*основательные*» люди, читая последних, в свою очередь, становятся *поверхностными!*

«Обладает ли материя способностью к ощущению?» «Этот вопрос обсуждался со всех сторон, — говорит Гельвеций. — Только очень поздно пришли к тому, чтобы спросить себя, о чем, собственно, идет спор, и связать со словом «материя» определенное понятие. Определяя понятие материи, пришли к тому, что люди являются, так сказать, творцами материи, что материя не является сущностью, что в природе имеются только *индивидуумы*, которых называют *телами*. и что под словом «материя» следует понимать совокупность свойств, общих всем телам. Поскольку было установлено такое определение слова «материя», вопрос свелся только к тому, чтобы узнать... не может ли открытие какой-нибудь силы, например притяжения, вызвать убеждение, что тела обладают некоторыми, еще неизвестными свойствами, например способностью ощущать, свойствами, которые, хотя заметны только у организованных тел животных, могут быть, однако, общи всем индивидуумам. После того как достигли этого пункта, пришли к убеждению, что если, собственно говоря, невозможно доказать, что все тела абсолютно нечувствительны, то всякий, кто на этот счет не просвещен «откровением» (мы знаем, что означали вообще эти поклоны «философов» в сторону «откровения» и догматов церкви. — *Г. П.*), может разрешить этот вопрос только сравнением правдоподобности этого взгляда с правдоподобностью противоположных взглядов. Поэтому, чтобы покончить с этим спором, не было не-

---

Но никакой «критицизм» не в состоянии был реабилитировать Гельвеция и снять с него пятно «*поверхностности*», которая прежде всего бросилась в глаза основательному историку материализма.

обходимости строить различные мировые системы, теряться в комбинациях различных возможностей и затрачивать чрезвычайные усилия ума, которые приводили, и не могли не приводить, только к более или менее остроумным заблуждениям».<sup>1</sup>

Эта длинная цитата показывает одинаково как родство материализма Гельвеция с материализмом Толанда,<sup>2</sup> так и характер того, что хотели бы назвать скептицизмом, или пробабиллизмом Гельвеция. Но, по его мнению, не материалисты, а идеалисты различных школ занимаются «*философскими фантазиями*». Он рекомендует им благоразумие, осторожность и учет вероятностей. Это благоразумие, эта осторожность должны были показать им, что в основании их отрицания чувствительности материи лежит их воображение, что не свойства «тел», но только *определение*, которое они дают материи, т. е. исключительно *слово*, мешает им соединить понятие тела с способностью к ощущению. Скептицизм здесь является оружием, направленным только против противников материализма. Так же обстоит дело и там, где Гельвеций говорит о «*существовании тел*». Способность материи к ощущению есть только вероятность! Совершенно верно. Но что доказывает это против материалистов? Ведь, в свою очередь, самое существование тел является только вероятностью, и, однако, было бы нелепо отрицать его. Этим путем шло рассуждение Гельвеция, и если оно что-нибудь доказывает, то прежде всего то, что он не остался при своем скептическом сомнении.

Так же хорошо, как и все его современники, Гельвеций знал, что мы знаем тела лишь при *посредстве ощущений*, которые они в нас вызывают. Это еще раз доказывает, что Ланге заблуждался,

---

<sup>1</sup> «De l'Esprit» («О духе»), discours I, ch. IV.

<sup>2</sup> Очевидно, этим родством объясняется, что Гельвецию приписывали книгу «Les progrès de la raison dans la recherche du vrai» («Прогресс разума в отыскания истины»), перепечатанную в парижском издании его сочинений. В этой книге нет ни одной оригинальной страницы. Она представляет собой перевод одной части «Писем к Серене» Толанда, к которой прибавлено несколько отрывков из «Системы природы» и более или менее известных книг того времени. Все вместе очень плохо составлено и плохо понято неизвестным «автором». Гельвеций не мог иметь ничего общего с подобным продуктом. Существует еще одна книга, которую приписывали ему: «Le vrai sens du Système' de la Nature» («Истинный смысл системы природы»). Возможно, что она ему и принадлежит, но мы на этот счет не знаем ничего положительного и тем более не будем пользоваться ею в наших цитатах, что она ничего не прибавляет к тому, что можно найти в его книгах «De l'Esprit» («О духе») и «De l'Homme» («О человеке»).

утверждая, что *«материализм упорно принимает мир чувственных явлений за мир действительных вещей»*.<sup>1</sup> Но это не мешало Гельвецию быть убежденным материалистом. Он цитирует одного *«знаменитого английского химика»*, мнение которого о чувствительности материи он явным образом разделяет. Вот слова этого химика: «В телах мы различаем два вида свойств: одни, существование которых постоянно и неизменно, например непроницаемость, тяжесть, способность к движению и т. п. Эти свойства относятся к общей физике. Но те же самые тела имеют и другие свойства, временное и преходящее существование которых попеременно возникает и уничтожается благодаря определенным комбинациям, химическому разложению или движениям внутренних частиц.

«Этот род свойств составляет предмет различных отраслей естествознания: химии и т. п.; они относятся к специальным отделам физики. Так, например, железо состоит из флогистона (горючего вещества) и из земли особого рода. В этом составе оно отличается способностью быть притягиваемым магнитом. Но разложите железо на его составные части, и это его свойство исчезнет. Магнит не оказывает никакого влияния на содержащую железо землю, лишенную флогистона... Почему же в животном царстве организация не может подобным же образом породить это особенное свойство, которое называют способностью к ощущению? Все явления в области медицины и естественной истории ясно доказывают, что эта способность является у животного только следствием строения их тел, ибо эта способность появляется с образованием их органов, сохраняется, пока они живут, и наконец исчезает вместе с уничтожением этих самых органов. Если метафизики меня спросят, что делается у животного со способностью к ощущению, то я отвечу им: то же, что в разложенном на составные части железе делается со свойством быть притягиваемым магнитом».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «Geschichte des Materialismus» («История материализма»). I, S. 378. Удивительно, как Ланге находит у Робине «элемент» *кантовского учения*. Ведь Робине говорят о вещи в себе только то, что говорили Гольбах и Гельвеций. Не менее удивительно, что автор книги «De la Nature» («О природе») причисляется Ланге к материалистам, хотя Гельвеций, по его мнению, только приближается к ним. Станным критерием руководится все время Ланге!

<sup>2</sup> Цитировано по книге «De l'Homme» («О человеке»), sect. II, ch. II. В издании этого сочинения 1773 г. сказано, что цитата заимствована из «Treatuse on the principles of chemistry» («Трактата о принципах химии»). Мы не могли найти этой книги. Мы можем привести, однако, то, что говорит

Гельвеций не только был *материалистом*, но среди своих современников он с наибольшей *«последовательностью»* придерживался основной идеи материализма. Он был настолько *«последователен»*, что приводил в ужас других материалистов. Никто из них не отважился следовать за ним в его смелых выводах. В этом смысле он действительно стоял лишь близко к людям, вроде Гольбаха, так как эти люди могли к нему только *приближаться*.

Душа в нас есть только способность к ощущению; рассудок есть только действие этой способности; все в человеке есть ощущение; «способность чувственного ощущения есть поэтому основа его потребностей, его страстей, его общественных свойств, его мыслей, его суждений, проявлений его воли, его поступков... Человек, это — машина, которая, будучи приведена в движение чувственным ощущением, должна делать все, что оно требует».<sup>1</sup> Итак, исходный пункт Гельвеция абсолютно тождественен с исходным пунктом Гольбаха. Таков фундамент, на котором строил наш «опасный софист». Присмотримся теперь ближе, что есть оригинального в архитектуре его здания.

Что такое добродетель? Не было в XVIII столетии философа, который бы по-своему не обсуждал этого вопроса. Для Гельвеция вопрос этот весьма прост. Добродетель заключается в знании того, чем люди обязаны по отношению друг к другу.

---

в своем споре с Прайсом Пристли: «Для пояснения, насколько это возможно, я употреблю следующее сравнение. Способность *резать* у бритвы зависит от определенной связи и расположения частей, из которых она состоит. Если мы допустим, что эта бритва может совершенно раствориться в какой-нибудь кислоте, то, конечно, ее способность резать *исчезнет* или *прекратится*, хотя ни одна частица металла, из которого состоит бритва, не уничтожится от этого процесса, и ее *прежний вид* и *способность резать* могут быть снова восстановлены после того, как будет выделен металл. Подобным же образом, когда тело разлагается вследствие гниения, совершенно прекращается его способность мыслить» («A free discussion of the doctrine of materialism etc.» («Свободное обсуждение материализма и т. д.»), London 1778, p. 82 — 83). Это и есть точка зрения цитируемого Гельвецием *химика*. Нас в данном случае несколько не интересуют религиозные идеи, которые Пристли умел примирять со своим материализмом. Нет необходимости также подчеркивать, что взгляды по химии материалистов прошлого столетия не являются взглядами нашего времени.

<sup>1</sup> «De l'Homme» («О человеке»), sect. II, ch. X. Гельвеций прекрасно знает, что мы наделены памятью, но орган памяти, — говорит он, — чисто физический, и его функция состоит в том, чтобы оживлять наши прошлые впечатления. Поэтому он должен вызывать в нас действительные ощущения; все, такам образом, сводится к способности ощущения; все в человеке — ощущение.

Ее предпосылкой, следовательно, является образование общества. «Родившись на необитаемом острове, предоставленный самому себе, я живу без пороков и добродетелей. Я не могу обнаружить там ни того, ни другого. Итак, что следует понимать под слонами: *добродетельный и порочный?* Полезные и вредные для общества поступки. Эту простую и ясную мысль следует, по моему мнению, предпочесть всем туманным и напыщенным декламациям о добродетели».<sup>1</sup>

*Всеобщий интерес — вот мерило и основание добродетели.* Наши поступки поэтому тем более *порочны*, чем *вреднее* они для общества. Они тем *добродетельнее*, чем они *выгоднее* для него. *Salus populi — suprema lex* (благо народа — высший закон). «Добродетель» нашего философа, это — прежде всего *политическая добродетель*. *Проповедь* морали ни к чему не ведет: проповедь никогда еще не создала ни одного героя. Надо дать обществу организацию, которая могла бы научить его членов уважению к общему интересу. *Испорченность нравов* означает лишь разъединение общественного и частного интереса. Лучший проповедник морали, это — законодатель, сумевший уничтожить такое разъединение.

Мы часто встречаем утверждение, что «утилитаризм» Дж. С. Милля, как учение о морали, значительно превосходит этику материалистов XVIII века, так как последние хотели основанием морали сделать личный интерес, тогда как английский философ на первое место выдвигал принцип наибольшего счастья возможно большего числа людей. Читатель видит теперь, что в этом отношении заслуги Дж. С. Милля более чем сомнительны. Счастье возможно большего числа людей представляет собой только весьма слабую, лишенную революционной окраски копию «общего интереса» французских материалистов. Но если это так, то откуда же взялось мнение, видящее в «утилитаризме» Дж. С. Милля удачное видоизменение материалистического учения о морали XVIII века?

Что такое принцип наибольшего счастья возможно большего числа людей? Он является *санкцией* для человеческих поступков. В этом отношении материалистам нечего было бы почерпнуть из знаменитой книги Милля. Но материалисты не удовлетворялись отысканием *санкции*. Перед ними стояла задача разрешения *научной проблемы*. Каким образом человек, раз он является

---

<sup>1</sup> Там же, II, гл. XVI, послдтутт примечание этой главы.

только ощущением, научается ценить общее благо? Каким чудом забывает он требования своих чувственных ощущений и приходит к целям, ничего общего с последними не имеющим? В области и в пределах *этой проблемы* материалисты действительно исходным пунктом брали *личный интерес*. Но брать личный интерес в качестве исходного пункта значит только еще раз повторять положение, что человек есть ощущающее существо и только ощущающее существо. Таким образом, для материалистов личный интерес был не моральной заповедью, а только научным фактом.<sup>1</sup>

Гольбах обошел трудность этой проблемы при помощи расплывчатой терминологии. «Когда мы говорим, что интерес является единственной побудительной причиной человеческих поступков, — пишет он, — то этим мы хотим указать на то, что всякий человек по-своему действует для своего счастья, которое он стремится найти в каком-либо видимом или скрытом, действительном или воображаемом предмете и на достижение которого направлены все его поступки».<sup>2</sup> Это означает другими словами, что личный интерес нельзя свести просто к требованию «чувственного ощущения». Но в то же самое время человек для Гольбаха, как и для всех материалистов XVIII столетия, только ощущение. Здесь есть логический скачок, и благодаря этому логическому скачку «этика» Гольбаха внушает историкам философии меньше отвращения, чем этика Гельвеция. По мнению Ланге, «*этика Гольбаха серьезна и чиста*».<sup>3</sup> Геттнер, с своей стороны, усматривает в ней нечто отличное от этики Гельвеция<sup>4</sup>.

Автор книги «О духе» был единственным философом XVIII столетия, осмелившимся затронуть вопрос *о происхождении нравственных чувств*. Он был единственным, осмелившимся выводить их из «чувственного ощущения» людей.

Человек чувствителен к физическому удовольствию и к

---

<sup>1</sup> Ч. Дарвин прекрасно понял то, что только изредка понимают философы-моралисты. «Философы... раньше принимали, что мораль основывается на своего рода эгоизме; но вот недавно выдвинут «принцип наибольшего счастья». Было бы, однако, правильнее рассматривать этот последний принцип скорее как мерило, чем как мотив поведения» («Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl» («Происхождение видов и половой отбор»), Stuttgart 1875, S. 154).

<sup>2</sup> «Système de la Nature» («Система природы»). London 1781, I, p. 268.

<sup>3</sup> «Geschichte des Materialismus» («История материализма»), I, S. 363.

<sup>4</sup> «Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts» («История литературы XVIII столетия»), Braunschweig 1881, 2. T., S. 398.

физическому страданию. Он избегает последнего и стремится к первому. Это постоянное и неизбежное стремление носит название *себялюбия*. Это себялюбие неотделимо от человека: оно представляет его основное ощущение. «Из всех чувств это чувство — единственное в своем роде; мы обязаны ему всеми нашими желаниями, всеми нашими страстями; последние могут быть только проявлением себялюбия в отношении к тому или другому объекту»... «Откройте книгу истории, и вы найдете там, что в странах, в которых определенные добродетели поощрялись надеждой на чувственные радости, они были самым обыкновенным явлением и пользовались наибольшей славой». <sup>1</sup> Народы, предававшиеся больше всего любви, были самыми мужественными. «Ибо в этих странах женщины оказывали благосклонность только храбрейшим». У самнитов самая высшая красота была наградой за наивысшую воинскую доблесть. В Спарте мудрый Ликург, убежденный в том, что «наслаждение — единственный всеобщий двигатель человека», сумел сделать из любви рычаг храбрости. Во время больших празднеств, полуобнаженные, молодые, прекрасные лакедемонянки выступали, танцуя в собраниях народа. В своих песнях они оскорбляли трусов и восхваляли храбрых. Только, храбрые могли предъявлять требования на благосклонность прекрасного пола. Спартиаты поэтому старались быть храбрыми: *любовная страсть* воспламеняла в их сердцах *страсть к славе*. Но в «мудрых» учреждениях Ликурга еще не были достигнуты пределы возможного. В самом деле, допустим, что «по примеру девушек, посвященных Изиде или Весте, самые прекрасные лакедемонянки выставлялись бы обнаженными на собраниях и отдавались воинам в качестве награды за их храбрость, — молодые герои тогда одновременно вкушали бы опьянение любовью и славой: как ни чуждо и странно может показаться, с точки зрения современных нравов, такое законодательство, но оно, конечно, сделало бы спартиатов еще более добродетельными и воинственными, так как «степень добродетели» всегда находится в прямом отношении к степени наслаждения, получаемой в качестве вознаграждения за нее».

Гельвеций говорит о двойном опьянении: любовью и *славой*.

Это не следует понимать превратно. В «страсти» жажды славы

---

<sup>1</sup> «De l'Homme» («О человеке»), sect. IV, ch. IV; «De l'Esprit» («О духе»), discours III, ch. XV.



все может быть сведено к чувственному ощущению. Мы любим славу, как и богатство, *ради власти*, которую они дают. Но что такое власть? Это — средство заставить других служить нашему счастью. Но, в сущности, счастье может быть сведено к чувственному наслаждению. *Человек — только ощущение*. Все подобные страсти, как, например, страсть к славе, власти, богатству и т. д., являются только *искусственными страстями*, которые можно вывести из физических потребностей. Чтобы лучше понять эту истину, надо всегда помнить, что наши ощущения наслаждения и страдания двоякого рода: *действительные* наслаждения или страдания и *предвидимые*. Я испытываю голод и ощущаю *действительное страдание*. Я предвижу, что умру с голода: я испытываю *предвидимое страдание*. «Когда человек, любящий прекрасных рабынь и красивые картины, находит клад, он приходит в восторг. И, однако, могут нам возразить, он при этом никогда не испытывает физического наслаждения. Я согласен с этим. Но в этот момент он получает средства для приобретения предметов своих желаний. Это предвидение близкого наслаждения уже составляет наслаждение».

Само собой разумеется, что *предвидение* несколько не противоречит исходному пункту Гельвеция. Предвидение представляет собой результат *воспоминания*. Если я предвижу, что недостаток пищи причинит мне страдание, это происходит от того, что я уже раньше испытал подобное страдание. Но воспоминание обладает свойством «оказывать на наши органы до известной степени такое же влияние», какое оказывает самое страдание или наслаждение. Очевидно поэтому, что «все впечатления, называемые внутренними страданиями и наслаждениями, точно также являются физическими ощущениями и что словами *внутреннее и внешнее* можно назвать только такие впечатления, которые вызываются воспоминанием или присутствием определенных предметов».

Предвидение, т. е. *чувственное ощущение*, заставляет меня оплакивать смерть моего друга. Своими разговорами он разгонял мою скуку, «это страдание души, представляющее чисто физическую боль»; он отдал бы свою жизнь и состояние, чтобы избавить меня от смерти и страдания, он всегда старался при помощи всевозможных удовольствий увеличить мои наслаждения. Со смертью моего друга у меня отняты средства к наслаждению, и это исторгает из моих глаз слезы. «Копайтесь в глубине

сердца и вы заметите во всех этих чувствах только развитие физического удовольствия и физической боли».

Однако ваш друг. — можно было бы возразить Гельвецию, — готов был отдать свою жизнь и состояние, чтобы избавить вас от страдания. Следовательно, вы тем самым признаете, что существуют люди, могущие не слушать голоса вашего «чувственного ощущения» ради достижения идеальной цели.

Наш философ не дает прямого ответа на это возражение. Но не трудно понять, что оно не должно было бы его смутить. Какова, — мог бы он спросить, — побудительная причина героических поступков? *Надежда на награду*. При таких поступках идешь навстречу многим опасностям, но чем больше опасность, тем больше и награда. Интерес (чувственное ощущение) подсказывает, что игра стоит свеч. Если так обстоит дело с великими и знаменитыми историческими подвигами, то самопожертвование друга не представляет ничего особенного.

Есть люди, которые любят науку, теряют здоровье над книгами и терпят всевозможные лишения, чтобы только приобрести знания. Можно было бы сказать, что любовь к науке не имеет ничего общего с физическими наслаждениями, но это утверждение было бы ошибочным. Почему *скряга* отказывает себе сегодня в *самом необходимом*? Потому что он хочет увеличить средства наслаждения на завтра, послезавтра, словом — на будущее. Прекрасно. Допустим, что подобное имеет место и с ученым, и мы имеем разрешение загадки. «Скряга желает иметь прекрасный замок, а человек, обладающий талантом, — прекрасную женщину. Если для того, чтобы купить то и другое необходимы большие богатства и большая слава, то оба эти человека, каждый по-своему, будут работать — один для приращения своих богатств, другой для своей славы. Но если с течением времени они состарятся в погоне за деньгами и славой, если они приобретут привычки, отказаться от которых можно только посредством напряжения, на которое они по причине своего возраста станут неспособны, то скряга умрет без своего замка, а талантливый человек без своей возлюбленной».<sup>1</sup>

Всего этого достаточно уже, чтобы вызвать возмущение всех «порядочных людей» всего мира и чтобы понять, как и почему Гельвеций получил свою дурную славу. Но этого достаточно

---

<sup>1</sup> «De l'Homme» («О человеке»), sect. II, ch. X.

также чтобы обнаружить слабую сторону его «анализа». Прибавим еще одну цитату к приведенным до сих пор.

«Признавая даже, что наши страсти имеют своим первоначальным источником способность к чувственному ощущению, можно было бы думать, что в состоянии, в котором фактически находятся цивилизованные нации, эти страсти существуют независимо от породивших их причин. Поэтому, исследуя превращение физических ощущений страданий и удовольствий в искусственные, я хочу показать, что в таких страстях, как скудность, честолубие, гордость, дружба, предмет которых, повидимому, не имеет ни малейшего отношения к чувственному удовольствию, мы все же всегда стремимся избежать физической боли и обрести физическое наслаждение».<sup>1</sup>

Итак, *никакой наследственности*. По Дарвину, интеллектуальные и моральные свойства человека изменчивы; «и мы имеем все основания думать, что изменения имеют свойство передаваться по наследству».<sup>2</sup> По Гельвецию, способности человека чрезвычайно изменчивы, но изменения не передаются от одного поколения к другому, так как их основание, способность к чувственному ощущению, остается неизменным. Взгляд Гельвеция был достаточно острым, чтобы заметить явления эволюции. Он видит, что «одна и та же порода животных, в зависимости от характера и изобилия пищи, становится сильнее или слабее, развивается или идет назад». Он замечает также, что то же самое применимо и по отношению к *дубам*. «Мы видим маленькие, большие, прямые, кривые дубы, и ни один из них абсолютно не похож на другие». От чего это зависит? «Может быть, от того, что ни один из них не получает одинаковой культуры с другим, не находится в одинаковом месте, не подвергается действию одного и того же ветра и не посеян на одинаковой почве?» Это объяснение совершенно логично. Но Гельвеций не останавливается на этом.

Он задается вопросом: *«лежит ли различие разных веществ в их зародышах или в их развитии?»* Это не вопрос праздного ума. Но обратите внимание на смысл дилеммы: *или* в зародышах, *или* в их развитии. Наш философ даже не подозревает, что история вида может оставить следы в строении зародышей.

---

<sup>1</sup> «De l'Esprit» («О духе»), discours III, ch. IX.

<sup>2</sup> «Abstimmung des Menschen» («Происхождение человека»), Stuttgart 1875, p. 166.

История *вида*? Она для него, как и для его современников, вовсе не существовала. Он считался только с индивидуумом; он интересуется только *индивидуальной* «природой», он наблюдает только *индивидуальное* «развитие». Нас далеко не удовлетворяет теория Дарвина о наследственности нравственных и интеллектуальных «задатков». Она — только первое слово эволюционного естествознания. Но мы хорошо знаем, что к каким бы результатам последнее ни привело, оно будет иметь успех лишь при применении *диалектического метода* к изучению явлений, природа которых по самому существу своему диалектична. Гельвеций остается *метафизиком* даже тогда, когда его инстинкт толкает его к другой, совершенно противоположной точке зрения, *диалектической*.

Он признает, что «*ничего не знает*» о том, лежит ли различие существ исключительно в их (*индивидуальном*) развитии. Подобная гипотеза кажется ему чересчур смелой. И в самом деле, из нее следовало бы, что Лукреций, который был хорошо известен «философам»-материалистам, считал величайшим абсурдом::

...Ex omnibus rebus

Omne genus nasci posset...

— — — — —  
Nee fructus idem arbrmbus constare solerent  
Sed mutirentur: ferre o nines omnia possent.<sup>1</sup>

Но когда проблема ограничивается, когда речь идет только об одном виде, *о человеке*, тогда у Гельвеция нет больше подобных сомнений. Он положительно и с большой уверенностью утверждает, что все «различие» людей лежит в их развитии, а не в их зародышах, не в их наследственности: при своем рождении мы все наделяемся одинаковыми свойствами. Только воспитание делает нас непохожими друг на друга. Мы еще ниже увидим, как эта мысль, хотя без солидного обоснования, оказывается в его руках очень плодотворной. Но он приходит к ней *ложным путем*, и это происхождение его мысли чувствуется всякий раз, как он пользуется ею, и всякий раз, как он пытается ее доказать. Оно показывает, что Дидро был совершенно прав, говоря, что *утверждения* Гельвеция гораздо сильнее его *доказательств*. Метафизический метод материализма XVIII

---

<sup>1</sup> ...Из каждой вещи могут развиваться любые породы. Деревья приносят не всегда одни и те же плоды, но изменяющиеся: любое может принести любые.

столетия постоянно мстит за себя самому смелому и логичному из его последователей.

Мы всегда стремимся к физическому наслаждению и всегда избегаем физического страдания. Важное утверждение. Но как оно доказывается? Гельвеций всегда берет взрослого человека со «страстями», причины которых чрезвычайно многочисленны и сложны и бесспорно обязаны своим происхождением *социальной среде, т. е. истории вида*, и пытается выводить эти «страсти» из чувственных ощущений. То, что возникает независимо от *сознания*, представляется нам непосредственным временным плодом того же самого сознания. *Привычка и инстинкт* принимают форму *размышления*, которое вызывает у человека то или иное чувство. В нашем очерке о Гольбахе мы объясняли, что эта ошибка была свойственна всем «философам», защищавшим утилитарную мораль. Но у Гельвеция эта ошибка принимает прямо достойные сожаления размеры. В картине, которую рисует нам Гельвеций, *размышление* в собственном смысле слова исчезает, уступая место *ряду представлений*, которые все без исключения относятся к «*чувственному ощущению*». Это ощущение, которое, без сомнения, является *действенной, очень отдаленной причиной наших нравственных привычек*, превращается в *конечную причину наших поступков*. Таким образом, *фикция* является *разрешением* проблемы. Но очевидно само собой, что проблему нельзя растворить в кислоте фикции. Более того. Своим «анализом» Гельвеций лишает наши нравственные чувства их специфических свойств и таким образом *вычеркивает* тот самый *x*, неизвестную величину, значение которой он старается определить. Он хочет доказать, что все наши чувства можно вывести из чувственного ощущения; для доказательства этого он изображает человека, всегда гонящегося за телесными наслаждениями, «за прекрасными рабынями» и т. д. В самом деле его утверждение сильнее его доказательства.

После наших разъяснений нам нет надобности указывать, как это делали Лагарп и многие другие, что *Ньютон не для того занимался своими колоссальными вычислениями*, чтобы обладать красивой любовницей. Конечно, нет! Но эта истина не ведет нас ни на шаг вперед ни в науке «о человеке», ни в истории философии. У науки есть очень много гораздо более важных дел, чем открытие подобных «*истин*».

Можно ли серьезно думать, что Гельвеций представлял себе человека только в виде сладострастного, рассудочного существа?

Достаточно только перелистать его сочинения, чтобы убедиться, что этого не было. Гельвеций, например, знал очень хорошо, что существуют люди, которые, «уносясь духом в будущее и заранее наслаждаясь похвалами и уважением потомства», жертвуют славой и уважением настоящей минуты в отдаленной надежде на большую славу и уважение, — люди, которые в общем «стремятся к уважению только достойных уважения граждан».<sup>1</sup> Очевидно, эти люди предвидят, что у них не будет много чувственных наслаждений. Гельвеций высказывает даже то мнение, что есть люди, для которых *нет ничего выше справедливости*. И он утверждает, что в воспоминании этих людей идея справедливости тесно связана с идеей счастья; обе эти идеи представляют собой до такой степени единое целое, что их невозможно отделить друг от друга. Люди привыкают вспоминать о них одновременно и, «поскольку такая привычка установилась, всегда видят свою гордость в том, чтобы поступать всегда справедливо и добродетельно; не существует ничего, чем они не пожертвовали бы ради этой благородной гордости». Чтобы быть справедливыми, эти люди, очевидно, уже не нуждаются в возбуждении в своем уме сладострастных картин. Наш философ высказывает сверх того мнение, что человека делает справедливым и несправедливым *воспитание*, что власть последнего неограниченна, что *аморальный человек есть результат воспитания и подражания*.<sup>3</sup> Он следующим образом высказывается о *механике* наших чувств и силе *ассоциации идей*. «Если, вследствие данной формы правления, я опасюсь всего со стороны сильных, то я механически начну сам уважать величие в лице иностранного государя, который не имеет надо мной никакой силы. Если я в своем воспоминании ассоциирую идею добродетели с идеей счастья, то я буду упражнять первую даже в том случае, если она служит причиной гонения. Я прекрасно знаю, что обе эти идеи в будущем отделятся друг от друга, но это может быть делом времени и притом продолжительного». В заключение он прибавляет, что «в глубоком понимании этих фактов находится разрешение огромного количества неразрешимых без знания этой ассоциации идей моральных проблем».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> «De l'Homme» («О человеке»), sect. IV, ch. VI.

<sup>2</sup> Там же, гл. X, последнее примечание этой главы.

<sup>3</sup> Там же, гл. XXII.

<sup>4</sup> Там же; разд. VIII, гл. IV.

Но что означает все это? Кучу противоречий. из которых одно более вопиюще, чем другое? Бесспорно! *Метафизики* часто становятся жертвами подобных противоречий. Противоречие себе на каждом шагу — их профессиональная болезнь, единственное средство для них примирять свое «или — или». Гельвеций далеко не составляет исключения из этого общего правила. Напротив того, живой и предприимчивый ум, он чаще других платит за ошибки своего метода этой монетой. Следует констатировать эту ошибку и показать, таким образом, преимущества диалектического метода; но не следует думать, что от этих ошибок можно отделаться неуместным моральным негодованием и несколькими бесконечно малыми истинами, которые притом уже стары, как мир.

«Когда его читаешь.— говорит о нашем философе Лагарп,— то замечаешь, что его воображение вдохновляется только блестящими и сладострастными мыслями, и ничто в них не соответствует духу философии».<sup>1</sup> Это должно означать, что Гельвеций только потому говорил о «чувственном ощущении» и делал его исходным пунктом своих исследований, что он был весьма склонен к чувственным наслаждениям. Существует много рассказов о его любви к «прекрасным любовницам»; эту любовь изображали как дополнение к его тщеславию. Мы воздержимся от всякой оценки подобных «критических» приемов. Но нам представляется интересным сравнить в этом отношении *Гельвеция и Чернышевского*. Великий русский просветитель был всем, чем угодно, но он не был ни «изящным», ни «генеральным откупщиком», ни «тщеславным» (никто не обвинял его к подобной слабости), ни любителем «прекрасных рабынь». И, однако, из всех французских философов XVIII столетия Гельвеций больше всех походит на него. Чернышевский отличался таким же бесстрашием логики, таким же презрением к сантиментальности, таким же методом, таким же направлением вкуса, подобным же рационалистическим способом доказательства, теми же самыми выводами и примерами, вплоть до самых мелочей, для доказательства того или иного своего утверждения.<sup>2</sup> Чем

<sup>1</sup> «Réfutation du livre de l'Esprit» («Опровержение книги «О духе»), р. 6.

<sup>2</sup> Гельвеций рекомендует следовать примеру геометров. «Что делают они, когда перед нами стоит сложная механическая проблема? Они упрощают ее; они высчитывают скорость движущихся тел, отвлекаясь от их плотности, от сопротивления окружающих их жидкостей или трения других тел и т.д.». «De l'Homme» («Очеловеке»), sect. IX, ch. I. Почти в тех же выражениях Чернышевский рекомендует *упрощение* проблем политической

объясняется подобное совпадение? Имеем ли мы плагиат со стороны русского писателя? Никто до сих пор не решался бросить Чернышевскому подобное обвинение. Но допустим даже, что оно имеет известное основание. Тогда мы должны были бы сказать, что Чернышевский украл идеи Гельвеция, который, в свою очередь, обязан ими своему сладострастному темпераменту и своему безмерному тщеславию. Что за поразительная ясность мысли! Какая глубокая философия истории человеческой мысли!

Отмечая ошибки Гельвеция, не следует забывать, что он заблуждался именно в том пункте, где это делала вся *идеалистическая* (или, лучше сказать, *дуалистическая*) философия, боровшаяся с французским материализмом. Спиноза и Лейбниц иногда очень хорошо умели употреблять диалектическое оружие (последний в особенности в «Nouveaux essais sur l'entendement humain» («Новых опытах о человеческом понимании»)), но тем не менее их общая точка зрения была метафизической. Кроме того, в официальной французской философии XVIII столетия Лейбниц и Спиноза далеко не играли руководящей роли. Тогда господствовало более или менее видоизмененное и разбавленное картезианство. Но у картезианцев не существовало ни малейшего представления о развитии.<sup>1</sup> Беспомощ-

---

экономии. Гельвеция обвиняли в том, что он оклеветал Сократа и Регула. Но то, что Чернышевский говорит о знаменитом самоубийстве целомудренной Лукреции, не пожелавшей пережить своего позора, поразительно напоминает замечания Гельвеция о героическом пленнике карфагенян. Чернышевский полагал, что политическая экономия должна главным образом заниматься не тем, что есть, но тем, что *должно* быть. Сравните с тем, что Гельвеций говорит в письме к Монтескье: «Вспомните, что в споре с вами (о «Principes» («Принципах») Монтескье) в Бред, я признавал, что эти принципы имеют отношение к фактическим условиям, но что писатель, желающий принести пользу людям, должен скорее заниматься истинными максимами в будущем, лучшем порядке вещей, чем канонизацией подобных принципов, которые становятся опасными с того момента, как ими овладевает предрассудок, чтобы воспользоваться ими и насаждать их» (Oeuvres complètes d'Helvétius (Полное собрание сочинений Гельвеция). Paris 1818, III, p. 261). К этому характерному примеру можно было бы прибавить много других. Но мы предпочитаем обнаруживать совпадение взглядов обоих этих писателей, отделенных друг от друга почти столетием, лишь постольку, поскольку к этому дает повод наше изложение теории Гельвеция.

<sup>1</sup> «Декарт, — говорит Флинт, — во многих местах своих сочинений обнаруживает попутно, что он умел ясным и острым взглядом рассматривать социальные факты. То же самое относится и к Мальбраншу». Но тот же Флинт признает, что «Декарт не имел никакого представления об исторической науке» и что «только со времени упадка картезианства во Франции



ность метода была до известной степени завещанием, которое *материализм* унаследовал от своих *дуалистических* предшественников. Не следует поэтому обманываться в этом отношении. Если материалисты были неправы, то это еще не доказывает, что их противники были правы. Отнюдь нет: их противники ошибались вдвойне, втройне, словом — несравненно больше.

Что говорит нам о происхождении наших нравственных чувств Лагарп, который, без сомнения, не упустил случая направить против Гельвеция все батареи доброй старой философии? Увы, очень немного! Он уверяет, что «все наши страсти *непосредственно* даны нам *природой*»; что они «*принадлежат к нашей природе* (курсив самого Лагарпа), хотя они способны к эксцессам, которые возможны только благодаря испорченности больших обществ»; что «общество находится в естественном состоянии» и «что поэтому Гельвеций совершенно неправ, называя искусственным то, что зависит от естественного и необходимого порядка»; что у человека «есть иное мерило его оценок, чем его собственный интерес», и что «это мерило есть чувство справедливости»; что «наслаждение и страдание могут быть единственными двигателями только низших животных», но что «бог, совесть и законы, соответствующие сознанию того и другого, должны руководить человеком».<sup>1</sup> Не правда ли, как это глубоко! Теперь иакоонец-то все ясно!

Полюбуйтесь теперь на другого противника нашего «софиста». На этот раз мы имеем дело с человеком XIX столетия. Прочтя в книге «О духе», что общий интерес есть мерило добродетели, что всякое общество считает добродетельными поступки, которые ему полезны, и что суждения людей о поступках близких изменяются сообразно их интересам, он с победоносной миной выбрасывает следующий набор слов: «Если утверждают, что суждения публики об отдельных поступках имеют право на непогрешимость, поскольку они имеют за собой большинство индивидуумов, то из этого принципа следует ряд выводов, один нелепее другого, например: одно только мнение большинства согласуется с истиной... Истина становится заблуждением, когда она перестает быть мнением большинства и превращается

---

начала процветать историческая наука». (Ср. «The philosophy of history in France and Germany» («Философия истории во Франции и Германии»). Edinburgh and London 1874. p. 76 — 78.)

<sup>1</sup> «Réfutation du livre de l'Esprit» («Опровержение книги «О духе»), p. 67. 61, 63, 68 и 69.

в мнение меньшинства, и наоборот... заблуждение становится истиной, когда оно становится мнением большинства, после того как долгое время оно было мнением меньшинства».<sup>1</sup> Наивный человек! Его опровержение Гельвеция, теории которого ему не удалось даже понять, действительно «ново».

Даже люди гораздо более крупного калибра, как, например, Ланге, видели в этом учении только апологию «личного интереса». Считается аксиомой, что учение о морали Адама Смита не имеет ничего общего с этикой французских материалистов. Эти два учения являются взаимными антиподами. Ланге, очень низко оценивавший Гельвеция, с большим уважением отзывается об Адаме Смите, как о моралисте. «Выведение Адамом Смитом морали из симпатии,— говорит он,— хотя даже для того времени проведенное недостаточно последовательно, все-таки является вплоть до наших дней одной из самых плодотворных попыток естественного и рационального обоснования морали». Французский комментатор «Theory of moral sentiments» («Теории нравственных чувств») Г. Бодрильяр считает учение Смита целительной реакцией «против системы материализма и эгоизма». Сам Смит питал очень мало «симпатии» к учению о морали материалистов. Теория Гельвеция, как и теория Мандевилля, должна была ему казаться «необузданной». И действительно, теория Смита на первый взгляд кажется прямо противоположной тому, что мы находим в сочинениях Гельвеция. Читатель, надемся, не забыл, как последний объяснял сожаление по поводу потери друга. Прочтем теперь строки, написанные знаменитым англичанином: «Мы испытываем симпатию даже по отношению к мертвым... Мы сожалеем их, потому что они лишены солнечного света, созерцания и общества людей, потому что они за-

<sup>1</sup> «Nouvelle réfutation du livre de l'Esprit» (Новое опровержение книги «О духе»), A Clermon-Ferrand 1817, p. 46. Способ доказательства анонимного автора напоминает аргументацию очень ученого — «ученого!» — Дамирона. В начале книги «О духе» Гельвеций говорит, что человек обязан своим интеллектуальным превосходством по сравнению с животными, между прочим, строению своих конечностей. «Вы думаете, — гремит Дамирон,— что лошади вместе с руками человека был бы также дан его разум? Ничего подобного не произошло бы, она только оказалась бы неспособной жить как лошадь» («Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII siècle» (Материалы к истории философии XVIII столетия), Paris 1858, I. p. 406). Один наивный профессор богословия в Петербурге подобным же образом опаривал теорию Дарвина: «Дарвин говорит: «бросьте курицу в воду, у нее вырастет плавательная перепонка». Я же утверждаю, что курица просто потонет».

ключены в холодную могилу и служат там добычей червой и тления, потому что мир забывает их, и они постепенно исчезают из любви, даже почти из воспоминания самых дорогих своих друзей и родственников... Неспособность нашей симпатии помочь им, кажется нам, еще более увеличивает их несчастье»... в т. д.<sup>1</sup> Это, конечно, нечто совсем иное! Но присмотримся к этому рассуждению поближе. Что представляет из себя «симпатия» Адама Смита? «Какую бы степень себялюбия ни предполагать у человека,— отвечает он,— в его природе несомненно существуют принципы, внушающие ему интерес к судьбе его ближнего и потому делающие необходимым для него самого их счастье, даже если он получает от этого только то удовольствие, что является его соучастником... Слишком обычно сочувствие страданиям других, чтобы подобный факт нуждался в доказательствах». Источник такой чувствительности к страданиям других «заключается в присущей нам способности при помощи воображения мысленно ставить себя в их положение, способность, которая дает нам возможность понимать и сочувствовать тому, что они чувствуют». <sup>2</sup> Вы думаете, быть может, что нет ничего похожего на эту теорию симпатии в сочинениях Гельвеция? В своей книге «О человеке» (разд. II, гл. VII) последний спрашивает себя, что такое гуманный человек? И дает такой ответ: «Тот, в ком вид несчастья ближнего вызывает страдание». Но откуда проистекает эта способность чувствовать страдание другого? Мы обязаны ей воспоминаниям, приучающим нас отождествлять себя с другим. «Если ребенок усвоил привычку отождествлять себя с несчастными, то, при наличии этой привычки, его тем более будет трогать их несчастье, что он будет испытывать сострадание к их судьбе, ко всему человечеству вообще и к себе самому в частности. Бесчисленное количество разнообразных чувств будут смешиваться с этим первым чувством и из их совокупности составит чувство удовольствия, испытываемое благородной душой, когда она помогает страждущему,— чувство, которое она не всегда в состоянии анализировать».

Надо признать, что Смит исходный пункт своих рассуждений — симпатию — рассматривает подобным же образом. Правда, Гельвеций связывает симпатию с другими, менее «симпатичными»

---

<sup>1</sup> «The theory of moral sentiments» («Теория нравственных чувств»). London 1873, p. 12 — 13. Сочинение это впервые появилось в 1757 г.

<sup>2</sup> Цит. соч., стр. 9 — 10

чувствами. По его мнению, «несчастливых поддерживают: 1) чтобы избежать физической боли при виде их страданий; 2) чтобы насладиться видом признательности, пробуждающей в нас, по крайней мере, смутную надежду на извлечение пользы в будущем; 3) чтобы совершить акт власти, который всегда нам приятен, так как он постоянно вызывает в нашем уме представление о связанном с этой властью удовольствии; 4) потому что мысль о счастье при хорошем воспоминании всегда связывается с мыслью об оказанном благодеянии и потому что это последнее, приобретающее нам уважение и благосклонность людей, подобно богатству, может считаться силой или средством освобождения от страданий и получения наслаждений». Это, конечно, уже не то, что говорит Смит, но это ничего не изменяет в том, что касается симпатии. Но оно показывает, как Гельвеций приходит к результатам, совершенно противоположным выводам автора «Теории нравственных чувств». Для последнего чувство симпатии заложено в нашей «природе», для Гельвеция же в нашей природе есть только «чувственное ощущение». Он видит себя вынужденным к разложению на части того, чего Смит и не думал касаться. Смит движется вперед в одном направлении. Гельвеций избирает прямо *противоположное*. Чего же удивляться, если они все больше расходятся, чтобы в конце концов не встретиться больше?

Без сомнения, Гельвеций совсем не склонен пропускать все наши чувства через симпатию, как один из этапов их развития. В этом отношении он не «односторонний». Но не следует также думать, что «симпатия» Смита заставила его совсем отказаться от *утилитарной* точки зрения. Для него, как и для Гельвеция, общественный интерес составляет основание и санкцию морали.<sup>1</sup> Но ему только не приходит в голову выводить эти основания и санкции из первичных элементов человеческой природы. Он не задается вопросом, что составляет основу той «высшей мудрости», которая управляет системой человеческих склонностей. Он видит голый *факт* там, где Гельвеций видит уже *про-*

---

<sup>1</sup> «Мы любим нашу родину не только потому, что она составляет часть большого общества человеческого рода; мы любим ее ради нее самой и независимо от всяких иных соображений. Высшая мудрость, управляющая системой человеческих склонностей, как и всех других составных частей природы, должна заключаться в признании того, что интерес большого человеческого общества обеспечивается тогда, когда главное внимание каждого индивидуума будет обращено на ту особенную часть этого общества, которая больше всего соответствует его способностям и его разуму» (стр. 203 и 204 уже цитированного английского издания).

*цесс развития.* Смит говорит, что «понимание человеческой природы, выводящее все наши страсти и чувства из себялюбия..., повидимому, возникло из запутанного неверного представления о системе симпатии».<sup>1</sup> Он мог бы сказать, что эта система пытается раскрыть *происхождение* наших страстей и чувств, тогда как он сам удовлетворяется более или менее хорошим *описанием* их.<sup>2</sup>

Противоречия, в которых запутывается Гельвеций, как мы уже неоднократно отмечали, являются следствиями его метафизического метода. У него, кроме того, можно встретить много противоречий, вызываемых тем, что он часто ограничивал свою *теоретическую точку зрения*, чтобы тем легче можно было выдвинуть на первый план определенные практические цели. Между прочим, это видно на примере «оклеветанного» нашим автором Регула.

Он доказывает, что, будучи полководцем и считаясь с нравами древних римлян, Регул не мог поступить иначе, чем он поступил, даже если бы он преследовал только свой личный интерес. Это в есть «оклеветание», против которого возражал Жан-Жак. Но Гельвеций совсем не хотел сказать, что Регул *действительно* преследовал только свой интерес. «*Поведение Регула было, без сомнения, следствием бурного энтузиазма, который вел его к добродетели*». Но что он хотел в таком случае сказать своим «оклеветанием»? Он хотел показать, что «подобный энтузиазм мог загореться только в Риме». В высшей степени «совершенное» законодательство этой республики умело самым тесным образом связывать личный интерес своих граждан с интересами государства.<sup>3</sup> Отсюда героизм древних римлян. *Практический вывод: надо только уметь поступать теперь так же, и мы увидим.*

---

<sup>1</sup> Там же, стр 281.

<sup>2</sup> Это очень просто и, однако, повидимому, это трудно понять. «Во всяком случае добродетель выгодна, — говорит Гексли, — но все-таки вызывает зависть человек, которому пути добродетели всегда кажутся приятными... Высчитывание наибольшего счастья совсем не так легко, как установление правила, что дважды два — четыре; в конце концов нравственный закон имеет своим основанием инстинктивное представление» («Hume, su vie, sa philosophie» («Юм. Его жизнь и философия»), trad, par G. Compaugé. Paris 1880, p. 281, 284) Если знаменитый английский естествоиспытатель думает подобными соображениями ниспровергнуть материалистическую мораль XVIII столетия, то он очень ошибается и забывает своего учителя Дарвина. Впрочем, он, очевидно, имеет в виду только эпигонов, вроде Бенгтама и Д;к. С. Милля. В атом случае он прав.

<sup>3</sup> «De i'Esprit» («О духе»), discours III, ch. XXII.

что появятся столь же героические люди, как Регул. Гельвеций показывает только одну сторону медали, желая фиксировать на ней внимание своих читателей. Но это не доказывает, что он забывал о влиянии привычки, ассоциации идей, «симпатий», «энтузиазме», благородной гордости и т. д., и т. д. Совсем нет.

Он только не умел отыскать всегда нити, связывающие это влияние с личным интересом, «чувственным ощущением», хотя он старался в то же время вскрыть их, так как он никогда не забывал, что *человек есть только ощущение*. Если он не справляется с этой задачей, то причина лежит в метафизическом характере материализма его эпохи; за ним, однако, навсегда останется заслуга, что он вывел все следствия, вытекавшие из его основного принципа.

То же преобладание *практических стремлений* объясняет его легкое отношение к вопросу, рождаются ли все люди с одинаковыми способностями. Он не сумел даже правильно поставить этот вопрос. Но что хотел он сказать, затрагивая этот вопрос? Это очень хорошо понял Гримм, совсем не бывший мастером в области теории. В своей «Переписке» (ноябрь 1773 г.) он говорит о книге «О человеке»: «Ее главная цель показать, что гений, добродетели, таланты, которым нации обязаны своим величием и счастьем, не являются результатом ни различного питания, ни различных темпераментов, ни органов пяти чувств, на которые закон и управление не оказывают никакого влияния, но представляют собою результат воспитания, по отношению к которому законы и правительство все могут».<sup>1</sup> Не трудно

---

<sup>1</sup> Гольбах не разделял этого мнения Гельвеция, которого он, впрочем, называет «знаменитым моралистом». По его мнению, «ошибочно думать, что воспитание может сделать из человека все; оно может только употребить материал, даваемый природой; оно может только с успехом сеять на почве, предоставляемой ему природой». (Ср. «La morale universelle» («Всеобщая мораль»), sect. V, ch. III; ср. также это же произведение, разд. I, гл. IV.) Гольбах не спрашивает также, какую роль играет *общество* в образовании того, что он называет *природой* индивидуума. Впрочем сам Гельвеций знал, что его взгляд не может быть, строго говоря, доказан. Он думал только, что можно, по меньшей мере, утверждать, «что это влияние (т. е. влияние организации в среднем хорошо устроенного человека на его ум) столь незначительно, что его можно считать ничтожной величиной, которой можно пренебречь при алгебраических расчетах, и что то, что до сих пор приписывали влиянию физических свойств и чего не могли объяснить этой причиной, вполне объясняется нравственными причинами» (т. е. влиянием социальной среды. — Г. П.). Чернышевский почти в тех же самых выражениях говорит о влиянии расы на исторические судьбы народов.

понять, какую *практическую ценность* мог иметь подобный взгляд в эпоху революционного брожения.

Если человек представляет собой только машину и если, приводимая в движение «чувственным ощущением», эта машина вынуждена делать все, что делает это ощущение, то роль «*свободной воли*» в истории народа, как и к жизни индивидуума, равна нулю. Если «чувственное ощущение» составляет принцип волеизъявлений, потребностей, страстей, общественности, мыслей, суждений и поступков людей, то ключа к историческим судьбам человеческого рода следует искать не в людях и не в их «*природе*»; если у всех людей одинаковые духовные свойства, то мнимые особенности расы и национального характера, само собой разумеется, ничего не могут объяснить в современных или прежних условиях той или другой нации. Эти три логически неизбежных вывода уже составляют очень важные *пролегомены* к целой философии истории.

Согласно Гельвецию, у всех народов, находящихся в *одинаковом положении*, имеются *одинаковые законы*, одинаковый дух, одинаковые страсти. В силу этого «*у индейцев мы находим нравы древних германцев*»; в силу этого «*Азия, населяемая по большей части малайцами, управляется нашими древними феодальными законами*»; в силу этого «*фетишизм не только был первой религией, но культ его, еще до нашего времени сохранившийся почти во всей Африке, некогда имел всеобщее распространение*»; в силу той же самой причины *мифология греков* являет много сходных черт с мифологией *кельтов*; по той же причине, наконец, у самых различных народов часто встречаются одинаковые *поговорки*. Вообще существует поразительная аналогия в учреждениях, духе и вере примитивных народов. Народы, подобно индивидуумам, гораздо *больше*, чем это *часто кажется*, походит друг на друга.

Интерес, *потребности*, это — самые важные, единственные учителя человеческого рода. Почему голод является обычной причиной человеческих поступков? Потому, что из всех потребностей он чаще всего повторяющаяся, самая настоятельная, больше всего дающая себя знать. Голод обостряет ум животных; он принуждает нас — людей — к упражнению наших способностей, хотя мы и воображаем, что мы во много раз превосходим животных. Он научает дикаря сгибать лук, плести сети, ставить капканы для своей жертвы. «Равным образом голод у всех культурных народов приводит в движение всех граждан, научая их

обрабатывать землю, обучая ремеслу и выполнению различных должностей». Ему человечество обязано искусством делать землю плодородной и выковывать плуги, подобно тому как искусством строить и одеваться оно обязано потребности защищаться от суровости погоды. *Без потребностей человек не имел бы стимула к действию.* «Одна из главных причин невежества и лениности африканцев — плодородие населяемой ими части земного шара; они почти без всякой культуры удовлетворяют все свои потребности. Африканец не имеет интереса в том, чтобы думать. Поэтому он очень мало думает. То же самое можно сказать о карибе. Если он менее прилежен, чем дикарь Северной Америки, то причина этого заключается в том, что последние нуждаются в большем прилежании». *Потребность есть точное мерило напряжения человеческого духа.* «Обитатели Камчатки в некоторых отношениях отличаются беспримерною глупостью: в других они отличаются поразительною ловкостью. В умении изготовлять одежду... они превосходят европейцев. Почему? Потому, что они живут в таких областях земли, которые отличаются особенной суровостью климата и в которых потребность в одежде обычно дает себя чувствовать больше всего. А обычная потребность всегда наиболее действенная».<sup>1</sup>

Но если мы «искусством обрабатывать землю обязаны» потребности, то это искусство, однажды открытое и практикуемое, начинает оказывать большое, решающее влияние на наши учреждения, наши мысли и чувства. «Житель лесов, голый человек, не знающий речи, может, конечно, составить себе ясное и отчетливое представление о силе или слабости, но не о справедливости и законности». *Эти представления предполагают общество; они изменяются вместе с интересами общества.* Почему в Спарте разрешалось воровство? Почему там наказывали захваченных на месте воров только за неумелость? Что может быть более странного, чем подобный обычай? «Если вспомнить, однако, о законах Ликурга и о презрении, с которым относились к золоту и серебру в республике, где законы признавали только тяжелые и ломкие железные деньги, то станет понятно, что

---

<sup>1</sup> Это приводит нас к вопросу о влиянии климата. Но читатель видит, что здесь говорится *не о непосредственном влиянии* климата на нравственность людей, о котором говорит Монтескье. По мнению Гельвеция, его влияние сказывается при посредстве искусств, т. е. благодаря более или менее быстрому развитию производительных сил. Это две совершенно различные точки зрения.



единственно возможными были кражи кур и овощей. Совершаемые всегда с ловкостью и часто упорно отрицаемые, подобные кражи приучали лакедемонян к мужеству и бдительности. Закон, разрешающий воровство, мог быть полезен этому народу»... Иначе относились к этому *скифы*. Они считали кражу самым большим преступлением. Их образ жизни делал для них неизбежным такой взгляд. «Их рассеянные стада бродили по равнинам. Как легко было их ограбить! И какой получился бы беспорядок, если бы подобные кражи терпелись. Поэтому и у них, употребляя выражение Аристотеля, закон был сделан охранителем стад». Народы, у которых все богатство составляли стада, не нуждались в *частной собственности на землю*; она появляется впервые у землепашцев, для которых она является почти абсолютной необходимостью. Дикие народы, бродящие по лесам, знают только временные и случайные союзы между мужчиной и женщиной. Оседлые и земледельческие народы вводят *нерасторжимый брак*. «В то время как муж делает землю плодородной, обрабатывая пашню, жена кормит домашнюю пищу, поит скот, стрижет овец, заботится о домашнем хозяйстве и скотном дворе, приготовляет пищу супругу, детям и слугам». Поэтому здесь *нерасторжимость брака*, не будучи вовсе тяжелым игом для супругов, представляет для них, напротив, величайшую пользу. Законы, упорядочивающие брак в католических странах, основаны на этих отношениях. Они поэтому приспособлены только к интересам и профессии *сельских работников*. С другой стороны, они служили большой помехой для людей других профессий, в особенности для *«сильных»*, *«богатых»* и *«праздных»*, которые видели в любви не средство удовлетворения реальных, очень настоятельных потребностей, а развлечение, *средство против скуки*. Картина семейных нравов паразитических классов общества, нарисованная графом Львом Толстым в его «Крейцеровой сонате», а до него Фурье, напоминает в главных чертах то, что говорил о браке и любви у *«праздных»* Гельвеций.

*Характер* занимающегося земледелием народа по необходимости отличается от характера кочевого народа. «В каждой стране имеется определенное количество объектов, которые воспитание предоставляет всем одинаково, и однообразное впечатление от этих предметов порождает в гражданах то согласие в мыслях и чувствах, которое называют национальным духом и национальным характером. Но не трудно понять, что эти *«обыкты»*,

влияние которых имеет столь решающее знамение при воспитании, не одинаковы у народов, живущих в столь различных условиях, как, например, *земледелие и охота*. Столь же очевидно, что характер народа изменчив. Французов считают *веселыми*. Но они не всегда были таковыми. Император Юлиан говорил о парижанах: «я люблю их, потому что их характер, как и мой, строг и серьезен».<sup>1</sup> Но смотрите на римлян. Сколько силы, добродетели, любви к свободе, сколько ненависти к рабству в эпоху республики! И сколько слабости, трусости и подлости со времени возвышения цезарей! Эта подлость невыносима даже для Тиверия. Кроме того, характер народа изменяется не только вместе с историческими событиями; в данное время он не одинаков и в *различных профессиях*. Вкусы и привычки воинов не одинаковы с вкусом и привычками жрецов, вкусы и привычки «праздных» людей не одинаковы с вкусами и привычками землепашцев и ремесленников. Все эти различия зависят от воспитания. Воспитание делает из женщины подчиненное мужчине существо. И это подчинение не во всех сословиях выступает одинаково. Государыни («женщины» вроде Елизаветы, Екатерины II и т. д.<sup>2</sup>) не уступают в гениальности мужчинам. То же самое относится и к придворным дамам. «Они отличаются таким же умом, как и их мужья». Причина этого заключается в том, что, при всем различии положения, оба пола у них *«получают одинаково плохое воспитание»*.

Различные представления о красоте получаются благодаря впечатлениям детства. «Если меня особенно восхищает образ какой-нибудь определенной женщины, он в моем воспоминании запечатлевается как образец красоты, и я буду судить о других

---

<sup>1</sup> Что касается современных ему французов, то Гельвеций замечает, что французская нация не может быть счастливой, ибо «несчастливые времена заставили государей наложить на страну значительные налоги, так что класс земледельцев, составляющий две трети нации, живет в нужде, а нужда никогда не бывает веселой». Он высмеивает манеру описания национального характера. «Нет в общем ничего более смехотворного и неверного, чем картины, рисующие характер различных народов. Одни рисуют свои нации по образцу современного им общества и, соответственно этому, изображают ее печальной, веселой, грубой, умной. Другие копируют то, что писали до них тысячи писателей; они никогда не пытались исследовать изменения, которые неизбежно вызывали в характере нации изменения правительства и нравов» («De l'Esprit» («О духе»), discours III, ch. XXX).

<sup>2</sup> Екатерине II удалось ввести в заблуждение Гельвеция, как и многих других. Он всегда отзывается о ней с большим восхищением. Он был убежден, что северная Мессалина напала на *Польшу* в интересах *терпимости*.

женщинах по более или менее близкому сходству их с этим образцом. Отсюда разнообразие вкусов». Итак, это дело привычки. Но так как привычки всякого народа не всегда остаются одинаковыми, то изменяются его вкусы и его мнение о красоте предметов природы и искусства.<sup>1</sup> «Почему нам не нравятся средневековые романы? Почему манера Корнеля при жизни знаменитого поэта нравилась больше, чем в настоящее время? (разумеется, речь идет об эпохе Гельвеция. — Г. П). Потому, что тогда было время Лиги и Фронды, время беспорядков, когда еще разгоряченные огнем мятежа умы смелее и лучше могли судить о смелых чувствах и были более восприимчивы к честолюбию; потому, что характер, который дает своим героям Корнель, планы, которыми было занято их честолюбие, более соответствовали духу его века, чем современности, когда встречается очень мало героев и честолюбивых людей, когда вслед за многими бурями наступил счастливый покой и когда повсюду потух вулкан мятежа».

Чтобы еще лучше понять взгляды Гельвеция на роль «интереса» в истории человечества, мы остановимся еще немного на придуманной им *робинзонаде*. Его Робинзон, это — «несколько семейств, удалившихся на остров». Их первой заботой является постройка хижин и возделывание почвы, необходимой для их существования. Если их остров имеет больше годной для обработки земли, чем необходимо для этих первых колонистов, то они все будут почти одинаково богаты; *более богатыми* и среди них будут те, у которых более сильные руки и больше энергии в работе. *Их интересы, следовательно, не очень сложны* и «поэтому для них достаточно будет немногих законов». Если они увидят себя вынужденными избрать вождя, то этот вождь все же останется земледельцем, как и остальные члены колония. «Единственное преимущество, которое могло бы быть ему предоставлено, это выбор для себя полевого участка. *Во всех других отношениях он не будет пользоваться никакой властью*».

Но постепенно население нашего острова увеличивается; оно становится очень плотным; истощается запас свободной и могущей быть занятой земли. Что остается делать тем, кто не имеет никакой земельной собственности? Если оставить в стороне

---

<sup>1</sup> То, что Гельвеций говорит о наших суждениях о красоте, содержит до известной степени зародыш эстетической теории Чернышевского. Но только зародыш. Анализ русского писателя идет в этой области гораздо дальше и ведет к гораздо более важным результатам.

воровство, грабеж или переселение, то им придется найти себе прибежище в новых *изобретениях*. Тот из них, кому удастся изобрести новый предмет потребления или роскоши, находящийся сколько-нибудь широкое распространение, будет жить обменом своего продукта на продукты земледельцев и других ремесленников. Возможно, что он станет основателем мануфактуры, которую он «сооружает на приятном и удобном месте, обыкновенно на берегах реки, рукава которой простираются далеко в глубь страны, благодаря чему облегчается перевозка его товаров». Конечно, он не остается единственным промышленником на своем острове. *Продолжающееся размножение жителей* приведет к изобретению других предметов роскоши или потребления, и возникнут новые мануфактуры. Несколько мануфактур образуют сперва местечко, а потом значительный город. «Этот город скоро будут заселять самые богатые граждане, так как прибыли от торговли всегда огромны, если немногочисленные купцы имеют еще мало конкурентов». Богатые землевладельцы покидают свои поместья, чтобы, по крайней мере, несколько месяцев в году жить в городе. Бедные следуют за ними в надежде легче найти себе там пропитание. Словом, наш город превращается в *столицу*.

Итак, мы имеем богатых и бедных, предпринимателей и простых рабочих. Первоначальное равенство исчезло. Теперь наш народ объединяет под одним и тем же именем *«бесчисленное количество различных народов, интересы которых более или менее противоположны»*. Сколько классов, столько и наций. И этот процесс образования классов с различными и даже противоположными интересами неизбежен в истории народов. Он происходит более или менее быстро, но все-таки происходит и всегда будет происходить. «Необходимо, чтобы более прилежный больше зарабатывал, чтобы экономный больше сберегал и чтобы приобретал к уже приобретенным богатствам новые. Сверх того, бывают наследники, получающие большие наследства. Существуют купцы, нагружающие большое количество товаров на свои корабли и зарабатывающие этим большие средства, потому что во всякой торговле деньги притягивают деньги. Их неравное распределение есть поэтому необходимое следствие введения их в государство».

Но это необходимое следствие влечет за собой свои не менее необходимые последствия. Те, которые ничего не имеют, — а число их постепенно увеличивается благодаря размножению

граждан,— начинают все больше конкурировать между собою для того, чтобы найти себе занятие. *Они все более урезают жизненные свои потребности.* Вследствие этого неравенство все больше увеличивается; нужда все больше распространяется: *«бедный продает, богатый покупает»*, и число собственников становится чрезвычайно ничтожным. *Затем законы становятся все более строгими.* Мягкие законы годятся, чтобы управлять народом собственников. *«У германцев, галлов и скандинавов законы, каравшие за различные проступки, устанавливали только более или менее высокие штрафы».* Дело изменилось, когда *неимущие* стали огромным большинством нации. Тот, кто ничего не имеет, не может отвечать своим состоянием, его приходится наказывать лично: отсюда *телесное наказания.* Чем больше бедных, тем больше происходит краж, грабежей и преступлений. Приходится прибегать к *силе*, чтобы бороться с ними. Человек, не имеющий собственности, легко меняет свое местопребывание. Поэтому виновный легко может ускользнуть от наказания. Стало необходимо поэтому арестовывать граждан с соблюдением лишь немногих формальностей, часто по первому подозрению. *«Но арест уже есть наказание при помощи насилия, которое скоро начинает распространяться даже на имущих и заменяет свободу рабством».* Телесные наказания, в свою очередь, сперва применявшиеся только по отношению к бедным, потом получают распространение и на имущих. *«Все граждане одинаково подчиняются кровавым законам. Все соединяется для того, чтобы ввести их в жизнь».*

Увеличение числа граждан приводит к возникновению *представительного* правления, так как все граждане не могут уже собраться в одном месте для обсуждения общественных дел. Пока граждане еще почти равны между собой, их представители принимают законы, *согласные с общественным мнением.* Но в той мере, в какой исчезает первоначальное равенство, в той мере, в какой усложняются интересы граждан, *представители начинают отделять свой интерес от интереса тех, кого они представляют; они становятся независимыми от своих доверителей, они постепенно приобретают власть, равную власти всей нации.* *«Разве не ясно, что в большой населенной стране разделение интересов управляемых всегда должно давать правящим средства приобретать авторитет, который естественная любовь человека к власти делает всегда предметом их желаний. Действительно, с одной стороны, собственники, занятые исключительно*

своим имуществом. *«перестают быть гражданами»*; с другой стороны, люди без собственности являются для них врагами, которых тиран или тираны могут по своему усмотрению вооружать против собственников. Таким путем «умственная леность» у доверителей и деятельное стремление к власти у уполномоченных производят огромное изменение в государстве. Все благоприятствует в надлежащий момент «честолюбию». Свобода умирает, перспективы *деспотизма* расширяются все больше и больше. Так, *размножение граждан* приводит к возникновению представительного правления. Противоречие их *интересов* ведет к господству произвола.

В одном месте своей книги «О человеке», с которой мы главным образом имели дело в предыдущем изложении, Гельвеций говорит, что он следует в своих выводах *за опытом и Ксенофонтом*. Это очень характерные слова. Подобно Гольбаху и другим «философам» своего времени, он довольно ясно видел роль классовой борьбы в истории. Но в оценке последней он не пошел дальше «Ксенофонта», т. е. *писателей древности*. По его мнению, классовая борьба всегда порождает *тиранию и ничего, кроме тирании*. Для него люди, *«лишенные собственности»*, — только опасное оружие в руках честолюбивых богачей: они могут и стремятся только к тому, чтобы продать себя каждому, *«кто захочет их купить»*. Он имеет в виду здесь не современный пролетариат, но античный и в частности *римский*. В соответствии с этим социальное движение представляет для него только *безысходный круг*. «Допустим, что какой-нибудь человек разбогател вследствие торговли и присоединил к своему состоянию большое число мелких. От этого уменьшилось число собственников и вместе с тем тех, чьи интересы самым тесным образом связаны с национальным интересом, но зато увеличилось число людей, лишенных собственности и не заинтересованных в общественных делах. Но если подобные люди постоянно находятся на службе у тех, кто их оплачивает, то как можно себе представить, чтобы могущественный никогда не воспользовался ими для подчинения себе своих сограждан? Это необходимое последствие слишком сильного размножения людей в государстве. Таков круг, который до сих пор все признавали, но который проделало очень большое количество различных правительств».

Гельвеций очень далек от того, чтобы относиться к англичанам с таким недоверием, как Гольбах. Он находит впрочем, что социальные и политические условия Великобритании во

многим оставляют желать лучшего, но он уважал в ней самую просвещенную и свободную страну в мире. Впрочем он считал эту, столь симпатичную ему, английскую свободу не очень прочной. Он думал, что зашедшее в Англию очень далеко различие интересов рано или поздно приведет там к своему неизбежному следствию — к появлению *деспотизма*. Приходится признать, что по крайней мере история Ирландии не слишком опровергает его предсказания.

Взгляды нашего философа по вопросу о размножении людей еще раз доказывают, как мало оригинального было в учении Мальтуса. Мы не будем здесь критиковать эти взгляды, как и его взгляды по истории первобытной собственности и семьи. Нам достаточно было отметить общую историко-философскую точку зрения Гельвеция.<sup>1</sup> Но чтобы покончить с ее характеристикой, мы должны еще рассмотреть несколько других последствий «размножения граждан» или, правильнее выражаясь, постоянно и неизбежно растущего неравенства состояний.

Для общества нет ничего более опасного, чем люди, лишенные *собственности*. Для предпринимателей нет ничего более выгодного, чем такие люди, ибо никто лучше таких людей не может служить их интересам. «*Чем больше бедьыг, тем меньше предприниматели платят за их труд*». Но предприниматели представляют теперь в «торговой стране» действительную власть. Общественный интерес жертвуется в угоду их «частному интересу», являющемуся рычагом их поступков и критерием для их суждения. Мы видим это во всяком обществе со сложными и противоположными интересами. Оно распадается на мелкие общества, которые судят о добродетели, уме и заслугах граждан с точки зрения своих собственных интересов. В конце концов *интерес могущественных* больше всего командует над нацией и к голосу их больше всего прислушиваются.

Мы знаем уже, что *порча нравов* повсюду наступает там, где *частный интерес* отделяется от *общественного*. Все растущее неравенство состояний должно поэтому *порождать и увеличивать* порчу нравов. Это и происходит в действительности. Деньги, которые содействуют прогрессу неравенства, в то же время вызывают вырождение *добродетели*. В стране, «где *деньги не имеют*

---

<sup>1</sup> Мимоходом отметим, что Гольбах подходил к «размножению граждан» прямо с противоположной точки зрения. Для него оно означало только увеличение силы и богатства государства. В этом он был согласен с большинством писателей XVIII столетия.

курса», нация является единственным справедливым распределителем вознаграждения. «Всеобщее уважение и дар общественной признательности могут быть там воздаваемы только полезным для нации идеям и поступкам, и поэтому каждый гражданин оказывается там вынужденным к добродетели». В странах, где *деньги имеют курс*, их владелец может давать их тому лицу или тем лицам, которые ему доставляют больше всего наслаждений, и обыкновенно так и поступают. Вследствие этого награды часто назначаются за поступки, которые «полезны лично для богатых, но вредны для общества». Награды, даваемые *пороку*, порождают порочных людей, а любовь к деньгам, заглушающая всякий дух, всякую патриотическую добродетель, порождает только низкие характеры, обманщиков и интриганов. «Любовь к богатству никак не может распространиться на все классы граждан без того, чтобы не внушить правящей группе стремление к воровству и злоупотреблениям. Затем начинают хвататься за сооружение гавани, за вооружение, за торговые компании, за какую-нибудь предпринимаемую, как любят выражаться, ради чести нации войну, словом — за всякий предлог к грабежу. Затем в государстве одновременно начинают выступать все пороки, порождения алчности, заражают по очереди все его члены и, наконец, низвергают его».

Гольбах, как мы это уже показывали в посвященном ему очерке, считал любовь к богатству матерью всех пороков и гибелью для нации. Но у Гольбаха мы встречаем только *декламации* там, где Гельвеций пытается проникнуть в законы социального развития. Гольбах метал громы против «роскоши». Гельвеций замечает, что роскошь является только следствием неравного распределения богатств. Гольбах требовал от законодателей борьбы с пристрастием к роскоши: Гельвеций находил, что подобная борьба не только бесполезна, но даже вредна для общества. Во-первых, законы против роскоши, которые всегда легко обойти, представляют собой слишком резкое нападение на право собственности, «самое священное из прав»: во-вторых, для того, чтобы уничтожить роскошь, *надо изгнать деньги*, «а ни один государь не сможет задаться подобным планом, и даже если это предположить, то он не нашел бы нации, которая бы исполнила его желание». Осуществление подобного плана было бы полной гибелью нации.

Роскошь существует только там, где состояния крайне неравны. В государстве, где среди граждан господствует прибли-



зительное равенство состояний, не может существовать *роскоши*, какой бы степени зажиточности они ни достигали, или, вернее, в таком государстве роскошь будет не несчастьем, но крупным общественным благом. Но поскольку богатства распределены крайне неравномерно, изгнание роскоши будет означать прекращение производства множества предметов и вследствие этого *безработицу большого количества* бедняков. Конечный результат, следовательно, будет прямо противоположен тому, чего хотели достичь. «Негодование, направляемое большинством моралистов против роскоши, есть результат невежества», — заключает Гельвеций.<sup>1</sup>

Итак, мы имеем постоянный закон социального развития. От бедности народ приходит к богатству, от богатства к неравному распределению богатства, к порче нравов, к роскоши, к порокам: отсюда он приходит к деспотизму, а от деспотизма *к гибели*. «Закон жизни, который, развиваясь в количественном дубе, поднимает вверх его ростки, распускает его ветви, утолщает его ствол и дает ему господство над лесами, является вместе с тем законом его гибели». И «при существующей форме правительства» народы не могут покинуть этого столь опасного пути развития. Для них даже опасно *замедлять свои шаги* на этом пути. Застой будет означать неисчислимо бедствие, может быть прекращение жизни.

Количество и в особенности характер мануфактур всякой страны зависит от богатств этой страны и способа их распределения. Если все граждане состоятельны, то они все захотят быть хорошо одетыми и потому там возникнет много мануфактур, вырабатывающих не слишком *тонкие* и не слишком *грубые* ткани. Если, напротив, большинство граждан бедно, то будут существовать только предприятия, заботящиеся о потребности богатого класса, и будут производить только богатые, блестящие и не очень прочные материи. Так «при всяком правлении все явления зависят друг от друга».

Одной из важнейших отраслей современной промышленности является производство *хлопчатобумажных материй*. Эти материи предназначаются для богатых потребителей. *Взгляд*

---

<sup>1</sup> Так выражается он в книге «О человеке». В книге «О духе» Гельвеций высказывает свое мнение в неясной форме, но он и там дает понять, что вопрос о роскоши не так легко разрешить, как предполагают «моралисты». Дидро говорил, что место, относящееся к роскоши, принадлежит к лучшим в книге. Ср. его сочинения, т. I, ч. I, статья «О книге «О духе».

*Гельвеция, таким образом, не совпадает с действительностью.*<sup>1</sup> Но тем не менее остается верным, что *при всяком направлении все явления зависят друг от друга.* Мы уже видели много примеров этого, и мы приведем еще один только пример.

Потребности научают людей обрабатывать почву, потребности вызывают *зарождение* искусств и наук. Потребности же ведут к их застою или движению их вперед в том или ином направлении. Но поскольку образуется значительное неравенство состояний, мы видим возникновение множества *искусств для наслаждения*, цель которых развлекать богатых и избавлять их от скуки. Интерес никогда не перестает быть единственным великим учителем человеческого рода. Как же может быть иначе? Не следует забывать, что «всякое сравнение предметов между собой предполагает внимание, всякое внимание предполагает усилие, а всякое усилие — мотив к его применению». Бесспорно, интересы всякого общества требуют содействия образованию. Но так как награды, которые даются людям за заслуги, не всегда являются уделом тех, кто служит общим интересам, а часто тех, кто служит интересам могущественных лиц, то не трудно понять, почему науки, искусства и литература принимают направление, совпадающее с интересами этих последних. «Почему бы наукам и искусствам не сверкать величайшим блеском в такой стране, как Греция, где они пользовались всеобщим и постоянным почитанием?» Почему Италия так изобиловала ораторами? Обязана ли она этим влиянию климата, как утверждает ученое слабоумие некоторых академических педантов? Неопровержимый ответ заключается в том факте, что Рим одновременно потерял и свое красноречие, и свою свободу. «Попробуйте выяснить, на чем основывались упреки в варварстве и глупости, которые делали всегда народам Востока греки, римляне и все европейцы. и вы найдете, что восточные нации считались у всех образованных народов Европы варварами и глупцами, предметом презрения свободных наций и потомства потому, что под словом «ум» эти восточные народы понимали только отдельные, не связанные между собою идеи, бывшие для них полезными,

---

<sup>1</sup> Гельвеций знает общества, в которых «деньги имеют курс», и другие, в которых этого нет. Но как здесь, так и там продукты для него всегда принимают *форму товаров*. Это кажется ему столь же *естественным*, как и частная собственность. Вообще его экономические воззрения оставляют желать многого. Даже наиболее обоснованные и зрелые из них не возвышаются над экономическими воззрениями Д. Юма.

и потому, что деспотизм почти всей Азии запретил изучение морали, метафизики, юриспруденции и политики, словом — почти всех интересующих человечество наук». Если, как выше было сказано, все народы, находящиеся в одинаковом положении, имеют одинаковые законы, одинаковый дух и одинаковые склонности, то это следует приписать влиянию одинаковых интересов. Комбинация интересов определяет ход развития человеческого духа.

Интерес государства, как и частных лиц, как и всех человеческих дел, испытывает тысячи превращений. Одни и те же законы, обычаи и поступки бывают то полезны, то вредны одному и тому же народу. Из этого следует, что одни и те же законы то принимаются, то отвергаются, что одни и те же поступки называются то *добродетельными*, то *порочными*, — «утверждение, которое нельзя отвергнуть, не призвав, что могут быть действия, которые одновременно полезны и вредны для государства, не подрывая этим основ всякого законодательства и всякого общества».

У многих диких народов существует обычай убивать стариков. На первый взгляд кажется, что не может быть ничего отвратительнее этого обычая. Но стоит только немного подумать, и придется признать, что эти народы в их положении вынуждены считать убийство стариков добродетельным поступком, что любовь к своим старым и одряхлевшим родителям должна заставлять юношей поступать таким образом. Дикарям не хватает средств существования. Старики не в состоянии добывать их себе охотой, так как последняя требует большой физической силы. Им поэтому приходится или умирать медленной тяжелой смертью, или ложиться бременем на своих детей или на все общество, которое *вследствие своей бедности* не в состоянии нести такое бремя. Поэтому лучше прекращать эти страдания быстрым и неизбежным убийством родителей. «Такова причина этого отвратительного обычая: поэтому кочевой народ, которого охота и недостаток средств существования шесть месяцев в году удерживают в непроходимых лесах, видит себя, так сказать, вынужденным к этому варварству: таким образом, в этих странах убийство родителей вытекает и совершается на основании того же самого принципа гуманности, который заставляет нас относиться в нему с содроганием».

Гольбах спрашивает себя, почему положительные законы народов так часто находятся в противоречии с законами «*природы*» и «*справедливости*». Он имеет наготове простой ответ.

«Превратные законы,— говорит он,— являются следствием или испорченности нравов, или ошибок общества, или тирании, заставляющей природу склоняться перед своим авторитетом».<sup>1</sup> Гельвеций не удовлетворяется подобным ответом. Он ищет «действительную или, по крайней мере, кажущуюся пользу» в качестве причины законов и обычаев, которую так легко находят в «испорченности» или «заблуждениях». «Какими бы глупыми ни считать народы,— говорит он,— но, просвещенные своими интересами, они, конечно, не без основания усвоили странный обычай, существующий у некоторых из них; причудливость этих обычаев зависит поэтому от различия интересов народов». *Только те нравы и законы действительно заслуживают ненависть, которые продолжают еще существовать после того, как исчезли причины их введения и они стали вредны для общества.* «Все нравы, создающие только преходящую выгоду, подобны лесам, предназначаемым на слом после того, как сооружены дворцы».

Такова теория, которая оставляет для *естественного закона*. для *абсолютной справедливости*, очень мало места, если совсем его не оставляет. Первоначально она казалась опасной даже таким людям, как Дидро, который называл ее *парадоксальной*. «На самом деле общий и частный интерес изменяет представления о справедливости и несправедливости: но сущность этих идей от него не зависит». Но что такое *сущность* этих идей? И от чего же она *зависит*? Дидро ничего не говорит по этому поводу. Он приводит несколько примеров, доказывающих, что справедливость абсолютна. Но эти примеры крайне бессодержательны. *Дать пить умирающему от жажды* не будет ли *всегда и повсюду* похвальным поступком? Конечно. Но это доказывает самое большее, что всегда существуют интересы, свойственные человечеству повсюду, во все века, во всех фазах его развития. «*Дать пить*» — это ведет нас не дальше, чем такое рассуждение Вольтера: «Если я потребую у турка, перса или малабарца обратно деньги, которые я ему ссудил, то он признает, что это справедливо уплатить их»... Без сомнения. Но как тоща эта абсолютная мораль, хотя бы ее всегда чтили как божество! Локк говорит: «Люди, утверждающие, что существуют врожденные практические принципы, не говорят нам, каковы

<sup>1</sup> «Politique naturelle» («Естественная политика»), London: 1773, I, p. 37 — 38.

эти принципы». То же самое Гельвеций мог бы сказать о сторонниках *«всеобщей морали»*.

Вполне очевидно, что в вопросе о морали взгляды Гельвеция совершенно совпали с принципами материалистического сенсуализма. Он вообще только повторил и развил идеи своего учителя Локка, бывшего одновременно и учителем Гольбаха, Дидро и Вольтера. «Добро и зло для английского философа, это — только удовольствие или страдание. Поэтому в *моральном* отношении *хорошее и плохое* есть то, что совпадает или отклоняется от закона, посредством которого добро и зло приносится нам волею и властью законодателя». Задолго до Гельвеция Локк говорил: «Добродетель обыкновенно одобряется..., так как она выгодна... Тот, кто внимательно просмотрит историю человечества и присмотрится к различным племенам за границей и без предубеждения исследует их поступки, тот очень скоро убедится, что едва ли можно назвать какой-нибудь принцип или придумать предписание добродетели (исключая только те, которые абсолютно необходимы для сохранения целостности общества и которыми притом обыкновенно пренебрегают во взаимоотношениях между обществами), которые бы, вследствие общего обычая целых обществ, недостаточно ценились или даже осуждались людьми, в свою очередь руководящимися совершенно противоположными практическими взглядами и правилами жизни». Это именно то, что говорит нам Гельвеций, с той только разницей, что Гельвеций умеет в надлежащем месте ставить точки над «и». Исходя из «удовольствия» и «страдания», он ставил себе задачу объяснить *интересами* исторические изменения *воли законодателя*. Это было вполне логично, слишком логично даже для французских «философов» XVIII столетия. В самом деле, партия философов была борющейся партией. В своей борьбе с существующей тогда системой они испытывали потребность опереться на авторитет менее спорный, чем авторитет постоянно изменяющихся интересов людей. Такой авторитет они видели в *«природе»*. Опирающиеся на этот фундамент мораль и политика было тем не менее утилитарны: *salus populi* (благо народа) было тем не менее для них *suprema lex* (высшим законом).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Впрочем, *populus* (*народ*), *salus* (благо) которого желали, не всегда означал трудящийся, производящий народ. По Вольтеру, род человеческий не мог бы существовать, если бы не было «огромного числа полезных людей, ничем не владеющих»... «Употребляют людей, имеющих только руки и добрую волю... Им предоставляют свободу продавать свой труд тем, кто-его

Но это благо, как тогда думали, неразрывно связано с определенными, неизменными, одинаково хорошими. Для всех «одаренных чувством и разумом существ», законами. Эти законы, которых так страстно желали, к которым звали и которые были идеальным выражением социальных и политических стремлений буржуазии, называли *естественными законами*. А так как *психологическое происхождение* мыслей, делавших желательными эти законы, не было известно и даже было забыто *логическое* происхождение этих мыслей, то утверждали, подобно Дидро в выше цитированной статье, что их *существо независимо от интересов*. Это возвращало философов опять почти к тем же *врожденным идеям*, которые пользовались плохой репутацией еще со времени Локка.

«*Не существует никаких врожденных практических принципов*». Ни одна идея не вложена в нашу душу природой. Это говорил Локк, добавляя, что каждая секта считает врожденными те принципы, которые согласуются с ее верой. Философы не добивались большего. Признание существования врожденных идей было бы для них равносильно подчинению ими же презираемым «принципам» «секты», приверженцев прошлого. Природа ничего *не вписала* в нашу душу. Поэтому *устарелые* учреждения и *устарелая* мораль своим существованием обязаны не природе. И все-таки существует естественный, универсальный и абсолютный закон, который может быть открыт *разумом при помощи опыта*. А разум был тогда на стороне философов. Следовательно, *природа* должна была высказаться в пользу их (философов) устремлений. «*Врожденные принципы*» были поэтому «*прошлым*», подлежащим уничтожению; *естественный закон* — *будущим*, к которому призывали новаторы. Они не отказались от *догматизма*; они только раздвинули его границы, чтобы проложить путь для буржуазии. Взгляды Гельвеция представляли угрозу для этого нового догматизма. Поэтому они не были признаны большинством «философов». Но это не мешало ему быть наиболее последовательным среди учеников Локка.

Не меньше угрожали его взгляды столь распространенному в XVIII столетии взгляду, что мир управляется *общественным мнением*. Мы уже видели, что, согласно ему, мнения людей

---

лучше оплачивает». (См. Dictionnaire philosophique, art. «Egalité» в «Propriété». — «Философский словарь», статьи «Равенство» и «Собственность».)

диктуются их интересами; мы видели также, что эти интересы не зависят от человеческой воли (вспомним о случае с дикарями, убивающими стариков вследствие экономической необходимости). «Прогресс образования», с помощью которого философы думали объяснить все историческое движение, вместо того чтобы что-нибудь объяснить, сам требовал, в свою очередь, объяснения. *Нахождение такого объяснения означало бы настоящую революцию в области «философии».* Гельвеций, по видимому, подозревал последствия такой революции. Он признается, что при изучении путей развития человеческого духа у него часто закрадывалось подозрение, что *«все в природе совершается и действует само собой»* и что *«совершенство искусств и наук может быть в меньшей степени делом гения, чем времени и необходимости».* «Однообразный» прогресс наук во всех странах, казалось ему, подтверждает этот взгляд. «Если действительно все нации, по замечанию Юма, сперва начинают писать хорошие стихи и лишь после этого уже приходят к хорошей прозе, то этот столь постоянный прогресс человеческого разума кажется мне следствием какой-то общей и неясной причины».<sup>1</sup> По всему, что читатель знает об исторических взглядах нашего философа, подобный язык должен, без сомнения, показаться ему очень осторожным и нерешительным. Но именно этот полный *нерешительности* язык показывает, до какой степени были *неясны* понятия, соединявшиеся в голове Гельвеция со словами *интерес, потребности людей*, смысл которых кажется столь ясным и столь недвусмысленным.

В основе законов и нравов, как бы странными они нам ни казались, всегда лежит *«действительная или, по крайней мере, воображаемая польза».* Но что такое *воображаемая польза*? От чего она зависит, чему обязана она своим происхождением? Очевидно, она обязана им *мнению* людей. Здесь мы снова попадаем в порочный круг, из которого хотели ускользнуть: *мнение зависит от интереса, интерес зависит от мнения.* И самое замечательное то, что Гельвеций *никак не мог не возвращаться к этому кругу.* Правда, он умел связывать происхождение самых разнообразных и причудливых законов, обычаев и мнений с реальными потребностями обществ, но в результате своего анализа он всегда оказывался перед остатком, не

---

\* «De l'Yomme» («О человеке»), sect. II, ch. XXIII

разложимым его метафизическими реактивами. *Этим остатком прежде всего была религия.*

Сущность всякой религии заключается в страхе перед невидимой силой, в незнании людьми сил природы. Все первобытные религии похожи одна на другую. Откуда это *однообразие*? Оттого, что у народов, находящихся в одинаковом положении, всегда существует одинаковый дух, одинаковые законы и одинаковый характер. «Оттого, что люди, которые приводятся в движение почти одинаковыми интересами, которым приходится сравнивать между собой почти одни и те же предметы и которые обладают одинаковым орудием для сравнения, т. е. одинаковым умом, неизбежно должны приходиться к одинаковым результатам. Оттого, что в общем все горды..., считают человека единственным любимцем неба и главным предметом его забот».

И эта гордыня заставляет людей верить во все глупости, которые для них выдумывают *обманщики*. Откройте Коран (Гельвеций для видимости говорит только о «ложных религиях»). Его можно истолковывать на тысячу ладов: он темен и непонятен. Но человеческая слепота настолько велика, что еще до сих пор эта полная лжи и глупости книга, это произведение, в котором бог рисуется тираном, заслуживающим проклятия, считается священным. Поэтому интерес, порождающий религиозное легкое верие, есть интерес тщеславия, *интерес предрассудка*. Вместо объяснения того, откуда происходят чувства людей, он сам только является выражением этих чувств. «Полезьа» религии есть только «*воображаемая польза*». Философ XVIII столетия и не мог никак иначе отнестись к «гнусному» врагу *разума*.

Раз даны тщеславие и невежество, эти родоначальники страха, не трудно понять, какими средствами служители религии укрепляют и сохраняют свой авторитет. «Первой задачей всякой религии, которую берут на себя жрецы, является усыпление стремления человека к знанию и отклонение его от исследования всякой догмы, явная нелепость которой не могла бы ускользнуть от него. Для достижения этого надо льстить страстям людей, чтобы они желали и были заинтересованы в своей слепоте. Нет ничего легче для бонз» и т. д. Мы видим во-первых, что религиозные догмы и обычаи с сознательным намерением изобретены несколькими хитрыми, жадными и смелыми мошенниками: во-вторых, мы видим, что *интерес* народов, который должен был бы объяснить нам, по крайней



мере, поразительный успех этих мошенников, часто представляет собой только «воображаемый» интерес слепых, желающих оставаться слепыми. Это, очевидно, не действительный интерес, не «*потребность*», вызывающая возникновение всех искусств и наук.

Везде, где Гельвеций излагает свои исторические взгляды, он постоянно, и сам того не замечая, колеблется между этими двумя диаметрально противоположными пониманиями *интереса*. Вот почему он не смог разделаться с теорией, согласно которой мир управляется общественным *мнением*. В одном случае он говорит нам, что люди своим умом обязаны положению, в котором они находятся; в другой раз ему кажется ясным, как день, что люди своим положением обязаны только своему уму. То он говорит, что «*голод* вызывает возникновение многих искусств, что *обычные потребности* всегда чреваты открытиями, т. е. что каждое более или менее крупное открытие есть только интеграл бесконечно мелких открытий; то он уверяет нас в своей полемике с Руссо, что искусство земледелия, изобретение сошника, плуга и ковки *предполагает*, следовательно, огромные познания в области горного дела, искусства строить печи,— в механизме и гидравлике». Итак, на этот раз *дух*, наука, является источником открытий, и в окончательном анализе «*общественное мнение*» определяет прогресс человечества. То Гельвеций показывает нам, как законы, нравы и вкусы народа можно вывести из его «положения», т. е. из «искусств», из производительных сил, которыми он располагает, и из экономических отношений, возникающих на их основе; то он заявляет: «добродетели граждан зависят от совершенства законов, а совершенство этих самых законов — от прогресса человеческого разума». То он изображает произвольную власть неизбежным последствием постоянно растущего неравенства в распределении богатств, то делает следующий вывод: «Деспотизм, это ужасное бедствие человечества, чаще всего является следствием национальной глупости. Каждый народ начинает со свободного существования. Каким же причинам следует приписать потерю им своей свободы? Его невежеству, его глупому доверию к честолюбцам. Честолюбец и народ, это — девочка и лев в известной сказке. Уговорив льва обрезать себе когти и отпилить зубы, девочка передает его гончим». Хотя Гельвеций поставил своей задачей искать везде в истории и «интерес» как «единственный двигатель людей», он возвращается к «*общественному*

мнению», которое, придавая предметам больше или меньше интереса, в конечном итоге становится абсолютным властителем мира. «Воображаемый интерес», это — подводный камень, о который разбивается его воистину грандиозная попытка материалистического объяснения человеческого развития. В истории, как и в морали, эта проблема оказалась неразрешимой с *метафизической точки зрения*.

Если «*воображаемый интерес*» так часто заступает у Гельвеция место *действительного интереса*, с которым он только и хотел иметь дело, то мы видим, что то же самое несчастье случается и с *общественным интересом*, который уступает место интересу «могущественных». Не подлежит сомнению, что во всяком обществе, разделенном на классы, интерес могущественных был всегда господином положения. Как же объясняет Гельвеций этот бесспорный факт? Иногда он говорит о *силе*, но чаще всего находит прибежище в «общественном мнении», так как он чувствует, что сила ничего не объясняет, потому что во многих случаях, если не всегда, она была на стороне угнетенных. Глупость народов заставляет их повиноваться тиранам, «праздным богачам», людям, думающим только о самих себе. Один из самых блестящих представителей французской буржуазии в эпоху ее расцвета, он не подозревает, что в исторической жизни всякого класса «могущественных» бывает период, когда его «частный» интерес есть также интерес прогрессивного движения и тем самым *всего общества*. Гельвеций был слишком метафизиком, чтобы понять диалектику интересов. Хотя он повторяет, что в основе всякого закона, как бы странным он ни казался, всегда лежит или лежал действительный интерес общества, но в *средневековьи* он видит только эпоху, когда *люди, подобно Навуходоносу, превращались в животных*, феодальные законы кажутся ему «шедевром нелепости». <sup>1</sup>

Действительная потребность ведет к открытию полезных искусств. Всякое искусство, раз возникши и начав применяться, с большей или меньшей быстротой и успехом вызывает возникновение новых «искусств» в зависимости от производственных отношений общества, в котором оно увидело свет. Внимание Гельвеция только на минуту останавливается на этом явлении «искусств», возникающих из «действительных» *потребностей*

---

<sup>1</sup> Ср. его «Pensées et réflexions» («Мысли и размышления») в т. III его Oeuvres complètes (Полного собрания сочинений), Paris, 1818, p. 314.

и порождающих новые потребности, которые не менее действительны и порождают новые, не менее *полезные* искусства. Он слишком быстро переходит к «*приятным искусствам*», задачи которых увеселять богачей и отгонять от них скуку. «Сколько искусств было бы нам неизвестно, если бы не любовь!» — восклицает он. Пусть так. Но сколько искусств было бы неизвестно без капиталистического производства самых необходимых предметов!

Но что такое *действительная* потребность? Для нашего философа, это — прежде всего *физиологическая* потребность. Но для удовлетворения своих физиологических потребностей люди должны производить определенные предметы, а *прогресс этого производства* вызывает возникновение *новых потребностей*, столь же действительных, как и первые, но природа которых уже не *физиологическая*; она *экономическая*. так как эти потребности являются следствием развития производства и *взаимных отношений*, в которые должны вступать между собою люди с *прогрессом производства*. Гельвеций указывает на некоторые из этих экономических потребностей, но *только* на некоторые: большинство их ускользает от его взора. Поэтому для него сильнейшим рычагом исторического развития общества является *размножение граждан*, т. е. увеличение числа желудков, которые надо наполнить, тел, которые надо одеть, и т. д. Размножение граждан есть увеличение общей суммы *физиологических потребностей*. Гельвеций не принимает во внимание, что «размножение» граждан, в свою очередь, зависит от экономического состояния общества, хотя по этому вопросу он делает несколько довольно ясных замечаний. Но он очень далек от того, чтобы разделять ясные и определенные взгляды по этому вопросу своего современника, сэра Джемса Стюарта, который в своем «*Inquiry into the principles of political economy*», London 1767 («*Исследовании принципов политической экономии*») приписывает «размножение» граждан «*моральным*», т. е. *социальным*, причинам и уже понимает, что закон народонаселения, свойственный какому-нибудь *обществу*, изменяется вместе со *способом производства*, господствующим в нем в данную эпоху. Впрочем, взгляды Гельвеция не содержат таких банальностей, как взгляды Мальтуса.

*Все в природе совершается и действует само собой. Это — диалектическая точка зрения.* Гельвеций только *чувствует*, что эта точка зрения самая плодотворная и правильная в науке.

Причина «однообразного» прогресса человеческого духа остается для него *«неясной»*. Очень часто он более не вспоминает о ней; он апеллирует к ней случайно. «В морали, как и в физике,— говорит он, — наше внимание возбуждает только что-нибудь крупное. Для крупных явлений всегда предполагаются серьезные причины. Хотят видеть перст божий в падении государств или в революциях. А между тем сколько «крестовых походов» было предпринято или отложено, сколько революций было совершено или задержано, сколько войн начато или остановлено благодаря интригам какого-нибудь жреца, женщины или министра. Только вследствие отсутствия мемуаров не везде можно найти перчатку герцогини Мальборо». Такая *точка зрения* прямо противоположна *точке зрения*, согласно которой *«все совершается и действует само собой»*.

«Закон жизни, который, развиваясь в величественном дубе, поднимает вверх его ростки, распускает его ветви, утолщает его ствол и дает ему господство над лесами, является вместе с тем законом его гибели». Здесь Гельвеций опять выражается как диалектик, понимающий нелепость абстрактного и абсолютного *противопоставления полезного и вредного*. Здесь он опять вспоминает, что всякий процесс эволюции имеет свои имманентные и непреложные законы. Исходя из этой точки зрения, он приходит к выводу, что не существует *«специфического средства»* против неравенства *«состояний»*, которое, будучи долгое время применяемо, не разрушило бы неизбежно всякое общество. Но это не *окончательный его вывод*. Только при *«фактически существующей форме правительств»* не существует *специфического средства* против этого зла. При более рациональной их форме можно было бы предпринять против него очень много. Какова же эта благодетельная форма правительства? Та, которая будет открыта *разумом, опирающимся на опыт*. Философия может вполне разрешить *«проблему совершенного и прочного законодательства»*, которое, поскольку дело идет о какой-нибудь нации, может стать источником ее *счастья*. Совершенное законодательство не уничтожит неравенств состояний, но оно помешает появлению его вредных последствий. В качестве «философа» Гельвеций излагает нам в форме *«морального катехизиса»* «предписания и принципы справедливости», «пользу и истину»<sup>1</sup> которых нам доказывает *повседневный опыт* и кото-

<sup>1</sup> «De l'Homme» («О человеке»), sect. X, ch. VII.

рые должны служить основанием «совершенного» законодательства. Сверх того он прибавляет к своему катехизису несколько других черт подобного законодательства.

Книга «О духе» испугала сторонников *естественного права*. Они увидели в ее авторе противника этого права. Вх страх был основателен только наполовину. Гельвеций был среди них только заблудшей овечкой, которая рано или поздно должна была вернуться на проторенный стадом путь. Он, который, казалось, не оставлял больше никакого места для естественного права, который явно нелепейшие законы и обычаи считал разумными, закончил утверждением, что народы тем более приближаются в своих учреждениях к *естественному праву*, чем больше прогресс их разума. Он, таким образом, исправился и вернулся в лоно *философской церкви*. Вера, святая, спасительная вера в «разум» одерживает победу над всякой другой точкой зрения. «Настало время, чтобы глухой ко всяким теологическим противоречиям стал прислушиваться только к учению мудрости!— восклицает он.— Мы пробудились... от нашего погружения в сон; ночь невежества прошла; настал день науки».

Прислушаемся же к голосу «разума», перелистаем «*катехизис морали*» его истолкователя.

«*Вопрос*: Что делает столь священным право собственности, и почему под именем Термина <sup>1</sup> из него почти повсюду создавали бога?»

«*Ответ*: Потому что поддержание собственности есть нравственный бог государств; потому что она поддерживает в них домашний мир и дает господство справедливости: потому что люди объединяются только для того, чтобы обеспечить свою собственность; потому что справедливость, заключающая в себе почти все добродетели, состоит в том, что дает каждому то, что ему принадлежит, и, следовательно, сводится к поддержанию этого права собственности, и потому что, наконец, различные законы всегда являются только средством обеспечить за гражданами это право».

«*Вопрос*: Не существует ли среди различных законов таких, которые называются естественными?»

«*Ответ*: Это те законы, которые, как я уже сказал, касаются собственности и которые имеют силу почти у всех цивилизованных наций и обществ, так как общества могут образовываться только при помощи этих законов».

---

<sup>1</sup> [Термин — древне-римский бог, охранявший границы].

«*Вопрос:* Что должен делать государь, желающий улучшить науку законодательства?»

«*Ответ:* Он должен побуждать гениальных людей к изучению этой науки и поручить им заняться разрешением различных проблем».

«*Вопрос:* Что произойдет тогда?»

«*Ответ:* Изменчивые, еще несовершенные законы перестанут быть таковыми и станут неизменными и священными».

Довольно! Утопия «совершенного законодательства» у Гельвеция, как и у Гольбаха, как и у всех «философов» XVIII столетия,— только буржуазная утопия. Несколько характерных для нашего автора черт не изменяют ее сущности. Мы приведем только некоторые из них, чтобы завершить образ человека, моральная физиономия которого так часто извращалась идеологами неблагодарной буржуазии.

В своем совершенном обществе Гельвещий не заставляет рабочих работать так долго, как это имеет место у нас. «Мудрые законы,— говорит он.— без сомнения, могли бы произвести чудо всеобщего счастья. Все граждане имеют некоторую собственность и, будучи зажиточными, могли бы, *работая 7 или 8 часов*, удовлетворять с избытком потребности свои и своих семей. Они были бы так счастливы, насколько это возможно»... «Если труд вообще считается злом, то это происходит лишь потому, что в большинстве государств необходимое для жизни добывается только чрезмерным трудом, потому что вследствие этого представление о труде вызывает на память представление о страдании».<sup>1</sup> *Привлекательный труд Фурье* есть только развитие этой основной мысли Гельвеция, подобно тому, как 8-часовой рабочий день есть только разрешение пролетариатом проблемы, поставленной *буржуазным* философом, с той только разницей, что пролетариат, «к счастью», не остановится в своем движении на этом.

Гельвещий стоит за *общественное воспитание*. По его мнению, есть много оснований, заставляющих давать ему всегда предпочтение перед частным обучением. Он приводит только одно из них, но совершенно достаточное. Только от общественного обучения можно ожидать появления патриотов. Только оно одно в состоянии связывать в сознании граждан идею личного счастья со счастьем нации. Это есть также мысль буржуаз-

---

<sup>1</sup> «De l'Homme» («О человеке»), sect. VIII, ch. I, 11.

ного философа, осуществлением которой займется *пролетариат*, развив ее в соответствии с потребностями эпохи.

Но сам Гельвеций, как мы знаем, ничего не ожидал от пролетариата. Кому же хотел доверить он осуществление своего плана? Само собой разумеется, *царственному мудрецу*. Но так как человек является только продуктом окружающей его среды, так как, далее, среда, окружающая государей, очень порочна, то какое у нас есть разумное основание надеяться на появление *мудреца ни троне*? Наш философ очень хорошо видит, что ответ на этот вопрос не легок. В смущении он находит прибежище в теории *вероятностей*. «Если в более или менее продолжительном будущем все возможности, по словам мудрецов, должны осуществиться, то можем ли мы отчаиваться в будущем счастье человечества? Кто решится утверждать, что выше обоснованные истины всегда будут ему бесполезны? Может показаться странным, но в данное время необходимо, чтобы родился новый Пенн (!), новый Манко-Капак (!!), чтобы дать законы возникающим обществам. Предположим теперь... что подобный человек, жадно стремящийся к новой славе, захочет прослыть среди потомства святым и другом человечества и что поэтому он будет больше заниматься составлением законов и счастьем народов, чем увеличением своей власти, и захочет сделать их счастливыми, а не рабами, то несомненно... он найдет в только что развитых мною принципах зародыш нового законодательства, приспособленного к счастью человечества».<sup>1</sup>

Поскольку «философы» занимались вопросом о влиянии среды на человека, они сводили влияние этой среды к влиянию «правительства». Гельвеций делает это не так решительно, как другие. Одно время он видел и вполне ясно заявлял, что правительство, в свою очередь, является только продуктом социальной среды; он умел, с большим или меньшим успехом, выводить *гражданское, уголовное и публичное право* своего гипотетического острова из *экономического состояния* этого острова. Но как только он переходит к изучению развития «образования», т. е. науки и литературы, он, как помнит читатель из предыдущего изложения, начинает видеть только влияние правительства. Но непреодолимое влияние правительства, это — своего рода *тупик*, из которого можно выбраться только посредством чуда, т. е. правительства, которое внезапно решает исцелить все

---

<sup>1</sup> «De l'Homme» («О человеке»), ser. VIII, ch. XXVI.

недуги, причиненные им самим или предшествовавшими правительствами. Но Гельвеций апеллирует к этому чуду и для оживления собственной веры и веры своих читателей он спасается в кажущуюся безграничную область, в область «возможностей».

Но теория еще не создает веры. И меньше всего теория, дающая столь мало уверенности, как теория вероятностей, могущих осуществиться в более или менее отдаленном будущем. Итак, Гельвеций, по крайней мере поскольку дело касается *Франции*, остается *совершенно* неверующим. «Моя родина,— говорит он в предисловии к книге «О человеке», — наконец склонилась под игом деспотизма. Она поэтому не породит больше ни одного знаменитого писателя... Этот народ не будет более знаменит под именем французского; эта униженная нация в настоящее время является предметом презрения Европы. Никакой спасительный кризис не возвратит ей свободы... Счастье подобно наукам, оно как, говорится, странник на этой земле. В настоящее время оно направляет свой путь к северу. Великие государи призывают туда гениев, а гении призывают счастье... Подобным государям и я посвящаю эту книгу». Нам кажется, что именно это неверие, имевшее небольшой противовес себе в доверии к государям севера, позволило ему провести свой анализ моральных и социальных явлений дальше, чем другим «философам». Гольбах, как и Вольтер, был неутомимым пропагандистом. Он издал большое количество книг, в которых он в сущности всегда повторял одно и то же. Гельвеций написал книгу «О духе», другая книга «О человеке» — только пространной комментарий к первой. Автор не хотел его печатать при жизни.

«Кто хочет познать истинные принципы морали,— говорит наш философ,— должен, подобно мне, обратиться к принципу чувственного ощущения и в потребностях голода, жажды и т. д. искать причин, принуждающих людей, ставших многочисленными, обрабатывать землю, объединяться в общество и заключать между собою договоры, соблюдение которых делает людей справедливыми, а нарушение несправедливыми». Итак, он предпринял свой анализ с намерением найти *истинные принципы морали*, а вместе с тем и *политики*. И принимая принцип «чувственного ощущения», он показал себя самым последовательным и логичным из материалистов XVIII столетия. Отыскивая в «потребностях голода, жажды и т. д.» причины исторического движения человечества, он ставил перед собой задачу



найти материалистическое объяснение этих движений. Он издал и видел многие истины, имеющие гораздо большую ценность, чем его план совершенного законодательства, чем неизменные и абсолютные «великие истины», которые он посвящал государям «севера». Он понимал, что в человеческом развитии должна существовать общая «причина». Он сам не знал и не мог знать этой причины, так как у него не хватало фактов и необходимого метода. Она оставалась для него «скрытой» и «неясной». Но это не делало его безутешным. Утопист утешал в нем философа. Главная цель была достигнута: принципы «совершенного» законодательства были выработаны.

Двух примеров будет достаточно, чтобы показать, как Гельвеций, при выработке своих утопических планов, пользовался иногда принципом чувственного ощущения.

«Я,— говорит он,— не являюсь ни противником театрального зрелища, ни взглядов в этом вопросе господина Руссо. Театральное зрелище, без сомнения, представляет удовольствие. Но не существует удовольствия, которое в руках мудрого правительства не могло бы стать принципом, споспешествующим добродетели, наградой за которую оно являлось бы».<sup>1</sup>

А вот еще защитительная речь в пользу *развода*. «Если, кроме того, верно, что стремление к переменам свойственно, как утверждают, человеческой природе, то можно было бы возможность перемены предложить как награду за заслуги: таким путем можно было бы попытаться сделать воинов более храбрыми, чиновников — более справедливыми, ремесленников — более прилежными и гениальных людей — более ревностными». *Развод в виде награды за «добродетель»!* Что может быть комичнее этого?

Мы знаем, что если когда-нибудь осуществляются принципы совершенного законодательства, то «изменчивые», еще не совершенные законы перестанут быть таковыми и станут неизменными. Общество окажется тогда в *стационарном* состоянии. Каковы будут последствия подобного состояния? «Предположите, что во всевозможных науках и искусствах люди начнут сравнивать между собою все уже знакомые им предметы и факты и, наконец, дойдут до открытия всех их различных взаимоотношений: тогда то, что называют духом (*esprit*), перестанет существовать, так как для людей станет невозможно создавать

---

<sup>1</sup> «De l'Homme» («О человеке»), sect. I, ch. X, Note.

какие-нибудь новые комбинации. Все станет тогда наукой (science), и человеческий дух будет вынужден до тех пор находиться в покое, пока открытие неизвестных фактов снова даст ему возможность сравнения и комбинации, подобно истощенному руднику, который оставляют в покое до образования новых ходов».<sup>1</sup>

Итак, этот *покой*, это *истощение* человеческого духа должны, по крайней мере что касается социальных отношений людей, неизбежно принести вместе с собой осуществление моральных и политических принципов Гельвеция. Итак, идеалом этого философа, фанатического приверженца прогрессивного движения, является *застой! Метафизический материализм был революционером только наполовину*. Революция была для него только средством (*и притом лишь ввиду отсутствия мирных средств*) раз навсегда достигнуть *надежной и спокойной гавани...* Две души — увы — жили в его груди, как и у Фауста и у буржуазии, самыми передовыми представителями которой были материалисты XVIII столетия.

---

<sup>1</sup> «De l'Homme» («О человеке»), sect. II, ch. XV. Гельвеций называет здесь дух «*комплексом новых идей*», науку — приобретением уже известных человечеству идей.

## МАРКС

Материалисты XVIII столетия были твердо уверены, что им удалось нанести смертельный удар идеализму. Старая метафизика умерла и была похоронена; «разум» ничего не хотел больше о ней слышать. Но скоро дело приняло другой оборот. Уже в эпоху «философов» в Германии начинается реставрация спекулятивной философии, а в течение первых четырех десятилетий нашего (XIX) века ничего не желают слышать уже о материализме, который, в свою очередь, считается умершим и похороненным. Материалистическое учение кажется всему философскому и литературному миру, как оно казалось Гете, «серым», «мрачным» и «мертвящим»: «перед ним содрогались, как перед призраком».<sup>1</sup> В свою очередь спекулятивная философия уверовала в то, что ее соперник раз навсегда побежден.

И надо признать, что у последней было большое преимущество перед материализмом. Она изучала вещи в их *развитии*, в их *возникновении и уничтожении*. Если рассматривать вещи именно с этой последней точки зрения, характерный для просветителей способ мышления, — превращавший посредством отвлечения от всех внутренних процессов жизни явления в окаменелости, природу и связь которых невозможно понять, — приходится отвергнуть. Титан идеализма XIX века, Гегель, не переставал бороться с этим способом мышления; он для него «не был свободным и объективным мышлением, так как не давал объекту свободно определяться из самого себя, но предполагал его готовым».<sup>2</sup> Реставрированная идеалистическая философия поет славословие диаметрально противоположному методу, *диалектическому*, применяя его с поразительным успехом. Так как нам неоднократно уже приходилось упоминать об этом

---

<sup>1</sup> См. XI книгу «*Dichtung und Wahrheit*» («Вымысел и действительность»), где Гете описывает впечатление, произведенное на него «*Système de la Nature*» («Системой природы»).

<sup>2</sup> «*Encyklopädie*» (Энциклопедия»), § 31.

методе и так как нам еще придется иметь с ним дело, то не бесполезно будет характеризовать его подлинными словами мастера идеалистической диалектики, Гегеля.

«Диалектика, — говорит он, — обыкновенно понимается как внешнее искусство, произвольно вносящее путаницу в определенные понятия и создающее в них лишь *видимость противоречий*, так что, согласно такому пониманию диалектики, не эти определения, но их видимость является несуществующей, и, напротив того, рассудочное является истинным. Далее, часто диалектика и на самом деле представляет собой не что иное, как субъективную игру, которая по произволу выдвигает то доказательства, то опровержения известного положения, — рассуждательство, в котором отсутствует содержание и пустота которого прикрывается остроумными соображениями, создаваемыми подобным рассуждательством. Однако по своему настоящему характеру диалектика *есть* истинная природа определений рассудка, вещей и вообще конечного. Уже размышление есть движение мысли, переступающее пределы изолированной определенности и приводящее ее в соотношение с другими, причем эти определения, вступая во взаимоотношения, сохраняют, впрочем, свою изолированную значимость. В противоположность этому диалектика есть имманентный переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т. е. содержат отрицание самих себя. *Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает*. Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собою принцип, который один вносит в содержание науки имманентную связь и необходимость».

Все нас окружающее может служить примером диалектики. «Планета сейчас стоит на одном месте, но в себе она находится также и в другом месте и осуществляет это свое инобытие тем, что движется. Что касается проявлений диалектики в духовном мире и, в частности, в области права и нравственности, то надо только вспомнить, как, согласно всеобщему опыту, всякое состояние или действие, доведенное до крайности, переходит в свою противоположность. Этот вид диалектики неоднократно находит себе выражение в поговорках. Так, например, говорят: «*Summum jus, summa injuria*» (высшее право — высшая несправедливость), чем хотят сказать, что абстрактное

право, доведенное до крайности, превращается в беззаконие»... и т. д.<sup>1</sup>

Метафизический метод французских материалистов относится к диалектическому методу немецкого идеализма, как низшая математика к высшей. В низшей математике понятия строго ограничены и отделены друг от друга как бы «пропастью»: многоугольник есть многоугольник и ничего больше; круг есть круг и ничего больше. Но еще в планиметрии мы вынуждены применять так называемый *метод пределов*, колеблющий наши почтенные неподвижные понятия и удивительным образом сближающий их друг с другом. Каким образом доказывается, что площадь круга равна произведению периметра на половину радиуса? Говорят: разница между площадью правильного вписанного в круг многоугольника и площадью этого круга может быть сделана произвольно малой величиной, при условии достаточного увеличения числа его сторон. Если последовательно обозначить площадь круга, периметр, диагональ правильного вписанного в круг многоугольника посредством  $a$ ,  $p$  и  $r$ , то  $a = p \cdot \frac{1}{2} r$ ; при этом  $a$  и  $p \cdot \frac{1}{2} r$  представляют собой величины, изменяющиеся вместе с числом сторон, но всегда равные между собой; их *пределы* поэтому будут также равны. Если последовательно обозначить посредством  $A$ ,  $C$  и  $R$  площадь, периметр и радиус круга, то  $A$  есть предел  $a$ ,  $C$  — предел  $p$  и  $R$  предел  $r$ . поэтому  $A = C \cdot \frac{1}{2} R$  Так *многоугольник превращается в круг*; так круг рассматривается *в процессе своего становления*. Это уже представляет замечательный переворот в математических понятиях. Высший анализ берет этот переворот за *исходный пункт*. Дифференциальное исчисление имеет дело с *бесконечно-малыми* величинами, или, по словам Гегеля, «оно имеет дело с величинами, *находящимися в процессе исчезновения*, не до их исчезновения, ибо тогда они были бы конечными величинами, и не *после* их исчезновения, ибо тогда они не существовали бы».<sup>2</sup>

Как ни удивителен, как ни парадоксален этот прием, но он оказывает математике бесчисленные услуги и доказывает этим, что он прямо противоположен *абсурду*, за который его долгое время склонны были принимать. «Философы XVIII века очень хорошо умели ценить его преимущества: они много занимались

---

<sup>1</sup> Там же, § 81 и дополнение.

<sup>2</sup> «Wissenschaft der Logik» («Наука логики»), Nürnberg 1812, I. Band I. Buch, S. 42.

высшим анализом. Но эти люди, которые, как, например, *Кондорсе*, прекрасно применяли в своих вычислениях это оружие, были бы очень удивлены, если бы им сказали, что подобный диалектический прием может быть применен при изучении *всех явлений, которыми занимается наука, к какой бы области они ни относились*. Они ответили бы, что, но крайней мере, *человеческая природа* так же прочна и вечна, как права и обязанности людей и граждан, вытекающие из этой природы. Немецкие идеалисты держались другого взгляда. Гегель утверждает, *«что нет ничего, что не было бы становлением, что не было бы промежуточным состоянием между бытием и ничем»*.

Пока в геологии придерживались теории катастроф, внезапных революций, одним ударом обновлявших поверхность земного тара и уничтожавших старые виды животных и растений, чтобы дать место появлению новых, способ мышления был метафизический. Но когда от этой теории отказались, поставив на ее место представление о медленном развитии земной коры под влиянием действующих на нее в настоящее время сил, то стали на *диалектическую* точку зрения.

Пока в биологии думали, что виды *неизменны*, способ мышления был *метафизический*. Французские материалисты придерживались этого взгляда. Даже когда они пытались оставить его, они постоянно снова возвращались к нему. Современная биология раз навсегда отказалась от этого взгляда. Теория, носящая имя Дарвина, по своему существу есть *диалектическая* теория.

Здесь необходимо, однако, следующее замечание. Как ни целительна была реакция против старых метафизических теорий естествознания, она, в свою очередь, вызывала в головах достойную сожаления путаницу. Обнаружилась тенденция изображать новые теории в смысле старого выражения: *natura non facit saltus* — природа не делает скачков, — впали в другую крайность: стал обращать внимание только на процесс *постепенного количественного изменения* данного явления; его переход в другое явление оставался совершенно непонятным. *Старая метафизика была поставлена на голову*. Как и прежде, явления оставались отделенными друг от друга *непроходимой пропастью*. И эта метафизика так прочно удержалась в головах современных эволюционистов, что в настоящее время имеются «социологи» обнаруживающие полное непонимание всякий раз, как в их исследованиях им приходится иметь дело с *революцией*. По их мнению, *революция* несоединима с эволюцией: *historia*

non facit saltus — история не делает скачков. Если, несмотря на такую мудрость истории, происходят революции и даже великие революции, это их нисколько не беспокоит: они твердо держатся за теорию; тем хуже для революций, нарушающих ее покой; их считают «болезнями». Еще *диалектический* идеализм осуждал и боролся с этой ужасающей путаницей представлений. Гегель говорит по поводу вышеупомянутого выражении: «*Нет скачков в природе*: и обычное представление, чтобы понять *возникновение* или *исчезновение*, предполагает... объяснять его *постепенным появлением* или *исчезновением*». Но диалектика очевиднейшим образом показывает, «что изменения бытия представляют собою не только переход количества в другое количество, но и переход качества в количество и обратно; каждый из переходов этого последнего рода составляет *перерыв постепенности* и дает явлению новый вид, качественно отличный от прежнего. Так, например, вода при охлаждении твердеет не постепенно, становясь сперва кашеобразной и лишь понемногу превращаясь в лед, но сразу; уже охладившись до точки замерзания, она остается жидкостью, если только сохраняет спокойное состояние, и тогда достаточно малейшего толчка, чтобы она вдруг сделалась твердой. В основе признания постепенности возникновения лежит представление, что все возникающее уже существует в чувственном виде или вообще в действительности, но еще не ощутимо вследствие своих малых размеров, равно как и то, что при постепенности исчезновения небытие или наступающее инобытие также существуют, но незаметно, и притом существуют не в том смысле, что это инобытие содержится *в себе* в каком-то существующем другом, но что оно существует, хотя и в незаметном виде, как самостоятельное бытие».<sup>1</sup>

Итак:

1) *Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает, переходит в свою противоположность*. Этот переход совершается при помощи своеобразной природы каждого явления: каждое явление само содержит силы, порождающие его противоположность.

2) *Постепенные количественные изменения данного содержания превращаются в конце концов в качественные различия*. Моменты этого превращения, это — моменты *скачка, перерыв*

---

<sup>1</sup> «Logik» («Логика»), I. Band, 1. Buch, S. 313.

*постепенности*. Большое заблуждение думать, что природа или история не делают скачков.

Таковы характерные черты диалектического мировоззрения, о которых здесь полезно напомнить.

В применении к социальным явлениям (мы говорим только об этой стороне дела) диалектический метод произвел целую революцию. Можно без преувеличения сказать, что мы обязаны ему пониманием истории человечества как *закономерного процесса*. «Философы»-материалисты видели в ней только *сознательные* поступки более или менее умных и добродетельных, по большей части неумных и совершенно недобродетельных людей. Диалектический идеализм принимает существование *необходимости* там, где при первом взгляде обнаруживается только *беспорядочная игра случая*, только бесконечная борьба индивидуальных страстей и целей. Даже Гельвеций своим *«предположением»*, что в истории, как и в природе, все *«совершается и действует само собой»* (его собственные слова), уже приближавшийся к диалектической точке зрения, объяснял исторические события только свойствами *индивидуумов*, имеющих в своих руках политическую власть. По его мнению, Монтескье в своей книге *«Sur la grandeur et la décadence des Romains»* («Величие и упадок римлян») был неправ, *отрицая счастливые случайности, помогшие Риму*. Он говорил, что Монтескье «с обычной у исследователей глупостью хотел все объяснить и тотчас впал в ошибку всех кабинетных ученых, забывая о человечестве и легко приписывая всем корпорациям (Гельвеций говорит здесь о политических «корпорациях», например о римском сенате) постоянные взгляды, единообразные принципы, тогда как часто один человек по своему усмотрению руководит серьезными собраниями, называемыми сенатом».<sup>1</sup>

Насколько отлична от этого теория Шеллинга, утверждавшего, что в истории *свобода (т. е. сознательные действия людей) становится необходимостью, а необходимость — свободой*.

Шеллинг считает *важнейшей проблемой философии* вопрос: «Если мы совершенно свободны, т. е. действуем сознательно, как может возникнуть в нас что-нибудь бессознательно, чего

---

<sup>1</sup> Ср. «Pensées et réflexions d'Helvétius» («Мысли и размышления» Гельвеция) в т. III его Oeuvres complètes (Полного собрания сочинений), Paris 1818, p. 307.



мы никогда не хотели и чего никогда не в состоянии сделать предоставленная самой себе свобода».<sup>1</sup>

Для Гегеля «всемирная история есть прогресс в сознании свободы, — прогресс, который мы *должны понять в его необходимости*». Он, подобно Шеллингу, думает, что «во всемирной истории, благодаря действиям людей, происходит нечто отличное от того, к чему они стремились и чего добивались, что они непосредственно знали и хотели: они действуют в согласии со своими интересами, но вместе с тем приводят в действие нечто другое, что содержится в этих интересах, но что находится вне их сознания и намерения».<sup>2</sup>

Ясно, что с этой точки зрения не «мнение» людей «управляет миром», что не в нем надо искать ключа к историческим событиям. «Общественное мнение» в своем развитии подчиняется законам, изменяющим его с такой же самой необходимостью, с какой они определяют движения небесных тел. Так разрешается антиномия, на которую постоянно наталкивались «философы».

1) *Общественное мнение управляет миром; оно определяет взаимоотношения членов общества; оно создает социальную среду.*

2) *Человек — продукт социальной среды, его мнения определяются свойствами этой среды.*<sup>3</sup>

*Законодательство может все сделать* — так беспрестанно повторяли «философы», и они твердо были убеждены в том, что нравы всякого народа зависят от его законодательства. С другой стороны, столь же часто они повторяли, что порча нравов вызвала гибель античной цивилизации. Здесь мы имеем еще одну *антиномию*: 1) законодательство создаст нравы: 2) нравы создают законодательство. И подобные антиномии составляли, так сказать, сущность и несчастье философской мысли XVIII столетия, которая не могла ни разрешить их, ни освободиться от них, ни объяснить себе причины страшной путаницы, в которую она всегда снова попадала.

*Метафизик* рассматривает и изучает вещи отдельно и независимо одну от другой. Когда он испытывает потребность подняться до понимания целостности, он рассматривает вещи в их *взаимодействии*; на этом он останавливается, не идет и не может

---

<sup>1</sup> «System des transcendentalen Idealismus» («Система трансцендентального идеализма»), Tübingen 1800, S. 426 ff.

<sup>2</sup> «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte» («Лекции по философии истории»), 9. Bd. der Hegelschen Werke, hrsgb. von Guns, S. 22, 30.

<sup>3</sup> Ср. очерк о Гольбахе.

итти дальше, так как вещи остаются для него отделенными пропастью друг от друга. — так как он не имеет никакого представления об их развитии, объясняющем как их причины, так и существующие между ними взаимоотношения.

*Диалектический* идеализм переступает эти непереходимые для метафизиков границы. Он рассматривает обе стороны отношения взаимодействия не как «непосредственно данные», но как «моменты чего-то третьего, высшего, которое есть понятие»! Например, Гегель берет нравы и конституцию Спарты. «Если мы рассматриваем, — говорит он, — нравы спартанского народа как действие его конституции и, наоборот, его конституцию как действие его нравов, то хотя в общем этот способ рассмотрения и может быть правилен, он не дает полного удовлетворения, потому что им в действительности нельзя объяснить ни конституции, ни нравов народа; это объяснение получается только тогда, когда эти обе, равно как и все остальные частные стороны, которые нам обнаруживает жизнь и история спартанского народа, будут познаны как имеющие свое основание в этом понятии».<sup>1</sup>

Французские философы питали к *средневековью* только *презрение* или даже только *ненависть*. Феодализм представляется Гельвецию «*шедевром нелепости*». Весьма далекий от романтической идеализации нравов и учреждений средневековья, Гегель считает тем не менее этот период необходимым элементом в развитии человечества. *Более того*: он уже видит, что внутренние противоречия средневековой социальной жизни породили современное общество.

Французские философы видели в религии только кучу суеверий, которыми человечество обязано своей собственной глупости и мошенничеству жрецов и пророков. Они умели только *бороться* с религией. Как ни полезна была для своего времени эта работа, она никоим образом не содействовала научному изучению религии. Диалектический идеализм *подготовил* это изучение. Надо только сравнить «Жизнь Иисуса» Штрауса с «Критической историей Иисуса Христа» Гольбаха, чтобы увидеть огромный шаг вперед, сделанный философией религии под благотворным влиянием диалектического метода Гегеля.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> «Encyclopädie» («Энциклопедия»), I. Teil, § 156. Zusatz

<sup>2</sup> Впрочем, вместо того чтобы читать книгу Гольбаха, немецкий читатель может перелистать «Leben Jesu» von H. E. Paulus («Жизнь Иисуса» Г. Э. Паулуса), Heidelberg 1828. Здесь мы имеем ту же самую точку зрения.

Когда «философы» изучали историю философии, они делали это для того, чтобы черпать оттуда аргументы в пользу своих взглядов или для уничтожения систем своих идеалистических предшественников. Гегель не борется с системами своих предшественников: он считает их различными ступенями развития «единой философии». Всякая особая философия есть дочь своего времени, и «последнее но времени философское учение есть результат всех предшествующих философий и должно поэтому содержать в себе принципы всех их: поэтому, если только оно вообще представляет собою философское учение, оно есть самое развитое, богатое и конкретное».<sup>1</sup>

«Совершенное законодательство» было одним из излюбленных предметов исследования философов. Каждый из них имел собственную утопию. Диалектический идеализм пренебрегал подобного рода последованиями. «Государство. — говорит Гегель, — есть индивидуальная целостность, ни одна отдельная, хотя бы и в высшей степени важная сторона которого, например государственное устройство, не может быть выделена сама по себе и не может быть выбрана и намечена для изолированного исследования... Надо понять дух народа, из которого все в государстве вытекает; он развивается сам по себе, и в его развитии можно различать определенные периоды, для каждого из которых необходима определенная конституция, не являющаяся делом выбора, но соответствующая духу времени... Второе и дальнейшее, это — то, что не только конституция определяется духом народа, но что и сам этот дух народа есть звено в ходе развития мирового духа, в котором выступают отдельные конституции».<sup>1</sup>

Словом, диалектический идеализм рассматривал вселенную как органическую целостность, «развивающуюся из своего собственного понятия». Познание этой целостности, раскрытие процесса ее развития — такова была задача, которую ставила себе философия. Благородная, величественная, достойная удивления задача! Философия, ставящая себе ее, никому не могла показаться «серой» или «мертвящей». Совсем наоборот! Она восхищала

---

Только немецкий просветитель изощрается над тем, чтобы прославить то, с чем страстно боролся французский философ. Паулус усматривает чудо доброты и мудрости в той самой личности, которая производила на Гольбаха впечатление невежественного и распутного бездельника.

<sup>1</sup> «Encyklopädie» («Энциклопедия»). § 13.

<sup>2</sup> «Philosophie der Geschichte» («Философия истории»), S. 50 — 51.

всех полнотой своей жизни, непреодолимой силой своего движения, красотой своих сверкающих красок. И тем не менее благородная попытка идеалистической диалектической философии осталась неосуществленной; она не осуществила и не могла ее осуществить. Оказав человеческому духу неоценимые услуги, немецкий идеализм пришел в упадок как бы затем, чтобы дать новое доказательство в пользу своей теории и показать также на своем примере, что *«все конечное состоит в том, чтобы само себя снимать и переходить в свою противоположность»*. Спустя десять лет после смерти Гегеля, материализм снова появился на арене философского развития и до настоящего времени не перестает одерживать победы над своими старыми противниками.

Что такое это *понятие*, эта абсолютная идея, этот мировой дух, о котором беспрестанно говорила немецкая умозрительная философия? Есть ли средство для познания этого таинственного существа, о котором думали, что оно все приводит в движение и оживляет?

Да! Одно такое средство и очень простое есть. Надо только присмотреться к нему более внимательно. Стоит только это сделать, и тотчас совершится одно из замечательнейших превращений. Эта *абсолютная идея*, столь непреодолимая в своем движении, столь сочная и плодотворная, мать всего того, что было, есть и будет в грядущие столетия, сразу бледнеет, делается неподвижной, оказывается *чистой абстракцией* и, весьма далекая от того, чтобы суметь что-либо объяснить, смиренно просит какого-нибудь объяснения самой себя. *Sic transit gloria... ideae* (так проходит слава... идеи).

Абсолютная идея со всеми имманентными законами только *персонафикация нашего процесса мышления*. Кто для объяснения явлений природы или социальной эволюции апеллирует к этой идее, тот оставляет реальную почву действительности и вступает в *царство теней*. Именно это и случилось с немецкими идеалистами.

В книге, появившейся в 1845 г. во Франкфурте-на-Майне и написанной двумя людьми, имя которых прославилось во второй половине XIX столетия, мы находим замечательное разоблачение *«тайны умозрительных построений»*.

«Когда я из действительно существующих яблок, груш, земляники и миндаля образу общее представление «плод», когда я затем иду дальше и воображаю, что мое добытое из действительных плодов абстрактное представление «плод»

есть существующая вне меня сущность и даже истинная сущность груш, яблок и т. д., то, выражаясь спекулятивным языком, я объявляю «плод» «субстанцией» груш, яблок, миндаля и т. д. Я говорю, следовательно, что для груши несущественно то, что она — груша, для яблока — то, что оно яблоко. Существенно в этих предметах не их действительное, чувственно созерцаемое бытие, но абстрагированная мною от них и подсунутая под них сущность, сущность моего представления — «плод». И я объявляю тогда яблоки, груши, миндаль и т. д. простыми формами существования, модусами «плода». Правда, мой конечный рассудок, опирающийся на внешние чувства, отличает яблоко от груши и грушу от миндаля, но мой спекулятивный разум объявляет это чувственное различие несущественным и безразличными. Он видит в яблоке то же, что и в груше, и в груше то же, что в миндале, а именно «плод». Различные действительные плоды имеют значение скорее как кажущиеся плоды, истинную сущность, субстанцию которых составляет «плод».<sup>1</sup>

Но немецкая умозрительная философия не стояла, в сущности, на точке зрения субстанции. «Абсолютная субстанция, — говорит Гегель, — есть истица, но она еще не вся истина; она должна быть понята как действенная, живая сама по себе, и именно поэтому определяться как дух». Посмотрим же, как достигается эта высшая и более истинная точка зрения.

«Если яблоко, груша, миндаль и земляника в действительности не что иное, как «субстанция», «плод», то, спрашивается, почему же «плод» представляется мне то в виде яблока, то в виде груши, то в виде миндаля, и откуда получается эта *видимость многообразия*, столь ясно противоречащая моему умозрительному представлению *о единстве*, «субстанции», «плоде»? «Это происходит оттого, — отвечает умозрительный философ, — что «плод» есть не мертвая, безразличная, неподвижная, но живая, сама из себя развивающаяся подвижная сущность. Разнообразие действительных грешных плодов существует не только для *моего* чувственного рассудка, но и для самого «плода», для умозрительного разума. Различные грешные плоды, это — различные проявления жизни «единого плода», это кристаллизации, производимые самим «плодом». Так, например, в яблоке «плод»

---

<sup>1</sup> «Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer and Konsorten». Von F. Engels und K. Marx («Святое семейство, или критика критической критика. Против Бруно Баусра и компании»), Frankfurt a. M. 1845, S. 79.

проявляет свое яблоковидное, в груше свое грушевидное бытие. Поэтому нельзя говорить, как говорят с точки зрения, исходящей из представления о субстанции: груша есть *«плод вообще»*, яблоко — это *«плод вообще»*, миндаль — есть *«плод вообще»*, но правильнее сказать: *«плод вообще»* полагает себя и в виде груши, в виде яблока, в виде миндаля; различия, отделяющие друг от друга яблоко, грушу и миндаль, это лишь саморазличения *«плода вообще»*, превращающие отдельные плоды в различающиеся между собой звенья в процессе жизни *«плода вообще»*. Мы видим, что если христианская религия знает только *одно* воплощение бога, то умозрительная философия знает столько же воплощений, сколько существует вещей, как она в каждом плоде видит воплощение субстанции, абсолютного плода. Поэтому главный интерес умозрительного философа заключается в том, чтобы произвести *существование* действительных грешных плодов и с таинственным видом затем сказать, что существуют яблоки, груши, миндаль и изюм... Понятно, что умозрительный философ лишь потому, что он может заниматься этим непрерывным творчеством, всем известные, поддающиеся действительному созерцанию свойства яблока, груши и т. д. выдает за *найденные* им определения, давая тому, что может создать только абстрактный рассудок, именно абстрактным рассудочным формулам, *названия* действительных вещей и, наконец, объявляя свою *собственную* деятельность, проявляющуюся в том, что *он сам переходит* от представления о яблоке к представлению о груше, *самодельностью абсолютного субъекта, «плода»*.<sup>1</sup>

Эта материалистическая критика идеализма столь же резка, как и справедлива. «Абсолютная идея», «дух» немецкой умозрительной философии был только абстракцией. Но абстракция, о которой думают, что она в конечном итоге разрешает глубочайшие проблемы науки, может быть только вредна для прогресса последней. И если мыслители, апеллировавшие к этой абстракции, оказали большие услуги человеческой мысли, то они сделали это не *благодаря*, а *несмотря* на абстракцию, поскольку она им не помешала изучить действительное движение вещей. Так, в «Натурфилософии» Шеллинга можно найти весьма интересные замечания. Шеллинг обладал большими познаниями в области естественных наук. Но для него *«материальная все-*

<sup>1</sup> «Die heilige Familie» («Святое семейство»), S. 80 — 84.

ленная» — только «*раскрытый мир идей*». Он, может быть, не вступал в противоречие с собой, утверждая, что «магнетизм» есть всеобщий акт одухотворения, внедрения «Единого во Множество, Понятия в Различие» и что «то самое преобразование субъективного в объективное, которое в идеальном... есть самосознание, здесь появляется выраженным в бытии». Но подвигает ли нас это хоть на один шаг в познании явлений магнетизма или в понимании его природы? Мы не только не подвинулись вперед, но подвергаемся опасности отрицания действительных фактов в угоду теории, которая может казаться нам более или менее остроумной, но по всяком случае совершенно произвольной.

То же самое можно сказать и об истории человечества. Сэр Александр Грант сказал, что «заимствование из «Истории философии» Гегеля равносильно заимствованию в области поэзии у Шекспира, т. е. является почти неизбежным». В некоторых отношениях изучение философии истории Гегеля, как и его эстетики, его философии права и его логики, является и в настоящее время необходимым. Но не его идеалистическая точка зрения придает ценность этим произведениям. Напротив, эта точка зрения совершенно *бесплодна и плодотворна* только по части *порождения путаницы*. Так, например, Гегель с остроумием, могущим сделать честь специалисту, описывает влияние географической среды на историческое развитие человеческих обществ. Но разве ему удастся что-нибудь объяснить, когда он говорит, что «определенный дух народа, так как он действителен и его свобода существует от природы, благодаря последней имеет особый географический и климатический отпечаток»? Или — обращаясь к примеру, которым он сам пользуется, — разве он приближает нас хоть на шаг к пониманию истории Спарты, говоря нам, что нравы этой страны, как и ее конституция, были только моментами в эволюции понятия. Конечно, верно, что точка зрения «французских философов», против которых он приводит этот пример (точка зрения взаимодействия, оказывавшаяся непреодолимой границей самых удачных их исследований), совершенно недостаточна. Но недостаточно еще отказаться от этой точки зрения: необходимо также показать, в какой мере *понятие* может быть скрытой пружиной социального движения. И Гегель не только не *смог никогда* ответить на этот естественный вопрос, но, кажется, что он сам очень мало удовлетворялся светом, который это понятие якобы проливало на историю человечества. Он чувствует необходимость

стать на твердую почву и внимательно изучить *социальные отношения*. И вот он кончает тем, что категорически заявляет нам, что «*Лакедемон пал... главным образом вследствие неравенства имуществ*». Это верно, но за этой истиной не скрывается и капли *абсолютного идеализма*.<sup>1</sup>

Представьте себе, что кто-нибудь с поразительной ясностью объясняет нам механизм движений животных. Затем с не менее удивительной серьезностью он прибавляет, что важнейшая скрытая причина всех этих движений заключается в *тени*, которую отбрасывают движущие тела. Этот человек — «*абсолютный*» идеалист. Может быть, в течение некоторого времени мы будем держаться взгляда этого идеалиста; но, надеюсь, что, в конце концов, мы усвоим *науку механики* и скажем: «*Прощай на век*» его «*философия механики*».

Так, по крайней мере, поступили различные ученики Гегеля. Они прекрасно умели оценить преимущества метода великого мыслителя, но они стали на «*материалистическую точку зрения*. Вышеприведенных цитат из «*Святого семейства*» достаточно, чтобы показать, как определена и беспощадна была их критика идеалистической умозрительной философии.

Диалектический метод, это — самая характерная черта современного материализма: в этом его существенное отличие от старого материализма, метафизического, XVIII столетия. Можно поэтому судить о глубине взглядов и серьезности историков литературы и философии, которые не сумели заметить этого различия. Покойный Ланге делит свою «*Историю материализма*» на две части: на материализм *до* и *после* Канта.

Для всякого человека, не ослепленного духом школы или рутиной, естественно напрашивается другое деление: материализм *после Гегеля* стал совсем не тем, чем он был *до* него. Но разве можно было ожидать другого? Для суждения о влиянии идеализма XIX столетия на развитие материализма надо прежде всего уяснить себе, чем последний стал в наши дни. А именно этого Ланге никогда не делал. Хотя в своей книге он говорит обо всем и обо всех, даже о ничтожествах вроде Генриха Чольбе, но он ни одним словом не упоминает о диалектическом материа-

---

<sup>1</sup> За другими примерами подобного же рода мы отсылаем читателя к нашей статье: «К 60-летию со дня смерти Гегеля\*». «*Neue Zeit*», 1891 — 1892, №.№\* 7, 8, 9. [По-русски появилась в сборнике статей Плеханова «Критика наших критиков». Теперь перепечатала в Собрании сочинений, т. VII.]



лизме. Ученый историк материализма даже и не подозревал, что в его время были материалисты, замечательные в совершенно другом отношении, чем господа Фогт, Молешотт и компания.<sup>1</sup>

Легкость, с какой диалектический материализм победил идеализм, должна казаться непонятной всякому, кто не имеет ясного понимания основного вопроса, который отделяет материалистов от идеалистов. Исходя из *дуалистических* предрассудков, обыкновенно представляют себе дело так, что в человеке есть *две совершенно различные субстанции: тело, материя*, с одной стороны, *душа, дух* — с другой. Не зная, часто даже не задаваясь вопросом, как одна из этих субстанций влияет на другую, в то же время с апломбом утверждают, что было бы *«односторонностью»* объяснять явления при помощи одной из этих обеих субстанций. Такие мыслители с большим самодовольством провозглашают свое мнимое превосходство над обеими крайностями и гордо заявляют, что они *не идеалисты и не материалисты*. Но как ни почтенен по своему возрасту этот способ рассмотрения философских вопросов, он, в сущности, достоин только филистера. Философия никогда не могла удовлетвориться подобной *«многосторонностью»*, напротив того, она пыталась освободиться от столь дорогого *эклeктическим* умам *дуализма*. Самые выдающиеся философские системы всегда были *монистичны*, т. е. для них *дух и материя* были только двумя классами явлений, причина которых нераздельно одна и та же. Мы уже видели, что для французских материалистов *«способность ощущения»* была *одним из свойств материи*. Для Гегеля природа была *«инобытием»* абсолютной идеи. Это *«инобытие»* есть, до известной степени, грехопадение идеи; природа создана духом, она существует только в силу его благодати. Но это мнимое грехопадение

---

<sup>1</sup> Вообще в этом отношении Ланге следовал взглядам и обычаям всех ученых писателей *«хорошего общества»*. В свою очередь Геттнер много раз сравнивал учение Дидро с учением *современных материалистов*. Но кто же является для него представителем современных материалистов? Молешотт. Геттнер столь мало знает о современном состоянии материализма, что думает сказать нечто глубокое, говоря: «В учения о нравственности материализм до сих пор не поднялся над этими жалкими попытками (т. е. попытками материалистов XVIII столетия). Если материализм хочет представить доказательство своей жизнеспособности. то в разработке учения о нравственности должна состоять его ближайшая и важнейшая задача» («Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts» («История литературы XVIII столетия»), S. Tell Braunschweig 1881, ä. 402). Поздно вспомнили, почтеннейший!

несколько не исключает субстанциального тождества природы и духа; совершенно напротив, оно *предполагает* такое тождество... Абсолютный дух Гегеля не есть *ограниченный* дух философии *ограниченных* умов. Гегель прекрасно умел высмеивать тех, кто в материи и духе видел две различные субстанции, «столь же непроницаемые взаимно, как всякая материя по отношению к другой, и проникающие в поры друг друга в своем взаимном небытии, подобно Эпикуру, отведшему богам пребывание в порах космоса, но вполне последовательно не предоставившему им никакого общения с миром». Несмотря на свое враждебное отношение к материализму, Гегель ценил в нем его *монистическую тенденцию*.<sup>1</sup> Но поскольку мы становимся на эту *монистическую* точку зрения, сам опыт должен решить, какая из двух теорий: *идеализм* или *материализм*, лучше объясняет явления, с которыми мы встречаемся при изучении природы и человеческих обществ. И не трудно убедиться, что даже в области *психологии*, науки, занимающейся фактами, которые могут быть названы преимущественно явлениями духа, мы работаем с большим успехом тогда, когда принимаем в качестве *первичного* момента природу, а проявления духа рассматриваем в качестве необходимых следствий движения материи. «В наши дни, — говорит *агностик* Гексли, — ни один человек, понимающий дело и знающий факты, не может сомневаться в том, что принципы психологии содержатся в физиологии нервной системы. То, что называется духовными проявлениями, есть сумма мозговых функций, и материальные элементы сознания суть продукты деятельности мозга. Может быть, Кабанис неловко и неверно выразился, говоря, что мозг выделяет мысли так же, как печень выделяет желчь, но тем не менее взгляд, выражающий эту часто подвергавшуюся осмеянию формулу, гораздо более соответствует фактам, чем популярное представление о духе как метафизическом единстве, имеющем, конечно, местопребывание в голове, но столь же независимом от мозга, как телеграфист независим от аппарата, на котором

---

<sup>1</sup> «И все-таки надо признать за материализмом полное энтузиазма стремление выйти за пределы двух, имеющих одинаково самостоятельное субстанциальное существование миров и принимаемого за истину дуализма и уничтожить разорванность первоначального единства» («Encyklopädie» («Энциклопедия»), III. Teil, S. 389, Zusatz). Заметим мимоходом, что Гегель в своей «Истории философии» в нескольких словах дал более правильную оценку французского материализма и таких людей, как Гельвеций, чем какому дают профессиональные историки материализма.

он работает».<sup>1</sup> В области социальных наук, понимаемых в широком смысле слова, идеализм, как мы уже указывали, неоднократно приходил к сознанию своей неспособности и прибегал к чисто материалистическому объяснению исторических фактов.

Подчеркнем еще раз, что великой философской революции, имевшей место в Германии в пятом десятилетии XIX века, сильно помог в основе своей *монистический* характер немецкого идеализма. Роберт Флинт говорит: «Гегелианство, несмотря на то, что оно является самой разработанной из всех идеалистических систем, само по себе представляет очень слабое препятствие для материализма». Это совершенно верно: только Флинт должен был сказать «вследствие того» вместо «несмотря на то».

Тот же самый Флинт прав, продолжая: «Конечно, последняя (система Гегеля. — Г. П.) выдвигает дух на первое место по сравнению с материей и рассматривает материю как стадию процесса развития духа: но так как дух, занимающий первое место по сравнению с материей, есть бессознательный дух, который не есть ни субъект, ни объект, и потому не действительный дух, даже не призрак или фантазмагория духа, то *материя*. *все-таки является первичной реальностью*, первичным действительным существованием, и сила материи, ее тенденция вышиться над самой собой является корнем и основой субъективного, объективного и *абсолютного духа*».<sup>2</sup> Легко понять, насколько эта *неизбежная* для идеализма непоследовательность облегчила философскую революцию, о которой мы здесь говорим. Эта непоследовательность в особенности даст себя чувствовать *в философии истории*. «Гегель повинен в двойного рода половинчатости: во-первых, в том, что он объявляет философию наличным бытием абсолютного духа и вместе с тем не решается признать *действительно философствующего индивидуума абсолютным духом*, и, во-вторых, в том, что у него абсолютный дух, как таковой, творит историю только *для видимости*. Но так как абсолютный дух только *post festum* (задним числом) в философе приходит к сознанию себя как творческого мирового

---

<sup>1</sup> «Hume, sa vie, sa philosophie» («Юм, его жизнь и философия»). Trad. de l'anglais par G. Compayré. Paris 1880, p. 108. Правильно было сказано, что агностицизм, несмотря ни на что, есть попросту трусливый материализм, старающийся сдобности хороший тон.

<sup>2</sup> «Philosophy of History in France and Germany» («Философия истории во Франции и Германии»). Edinburgh and London 1874, S. 506.

духа, то его фабрикация истории существует лишь в сознании, в мнении и представлении философа, т. е. только в умозрительном воображении». Эти строки исходят от родоначальника современного диалектического материализма, Карла Маркса.<sup>1</sup>

Значение произведенной этим гениальным человеком философской революции он сам выразил в немногих словах: «Мой диалектический метод не только в корне отличен от гегелевского, но представляет его прямую противоположность. Для Гегеля процесс мысли, который он, под названием идеи, превращает даже в самостоятельный субъект, есть демиург действительности, представляющей лишь его внешнее проявление. Для меня, наоборот, идеальное есть не что иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное».<sup>2</sup>

Прежде чем изложить результаты, к которым пришел Маркс при помощи этого метода, мы сделаем беглый обзор тенденций, обозначившихся в эпоху реставрации во французской исторической науке.

---

Французские «философы» были убеждены в том, что общественное мнение правит миром. Когда они вспоминали, что согласно их собственной сенсуалистической теории человек со всеми своими мнениями является продуктом социальной среды, они уверяли, что «*все зависит от законодательства*», полагая, что этот простой, но поучительный ответ устраняет вопрос. Далее «законодательство» отождествлялось для них с *государственным правом*, с «правительством» каждой данной страны. В первые десятилетия XIX столетия от этой точки зрения все более стали отказываться. Стали задаваться вопросом, не будет ли правильнее искать корней *политических учреждений в гражданском праве*.<sup>3</sup> И на этот вопрос давался утвердительный ответ.

---

<sup>1</sup> «Die heilige Familie» («Святое семейство»), S. 127.

<sup>2</sup> «Das Kapital» («Капитал»), I. Bind, 3. Aufl., Vorwort zur 2. Aafl., S. XIX [русск. пер. под редакцией Базарова в Степанова, изд. 4-е, стр. XL].

<sup>3</sup> После событий конца XVIII и начала XIX века было уже не так легко думать, что «общественное мнение управляет миром»: эти события не один раз обнаружили бессилие общественного мнения. «Столько событий, разрешенных силой, столько преступлений, оправданных успехом, столько добродетелей, заклеянных порицанием, столько несчастья, поруганного властью, столько осмеянных благородных чувств, столько подлых расчетов, философски истолкованных, — все это убило надежды даже тех людей, которые больше всего верили в силу разума», — писала г-жа Сталь в VIII году французской республики («De la littérature considérée dans ses rapports

«Большая часть писателей, ученых, историков и публицистов, — говорит Гизо, — старалась объяснить данное состояние общества, степень или род его цивилизации, политическими учреждениями этого общества. Было бы благоразумнее начинать с изучения самого общества, для того чтобы понять и узнать его политические учреждения. Прежде чем стать причиной, учреждения являются следствием: общество создает их прежде, чем начинает изменяться под их влиянием: и вместо того, чтобы о состоянии народа судить по формам его правительства, надо прежде всего исследовать состояние народа, чтобы знать, каково должно быть, каково могло быть его правительство... Общество, его состав, образ жизни отдельных лиц в зависимости от их социального положения, отношения различных классов, лиц, словом — *гражданский быт людей* — таков, без сомнения, первый вопрос, который привлекает к себе внимание историка, желающего знать, как жили народы, и публициста, желающего знать, как они управлялись».<sup>1</sup>

Здесь налицо уже полный переворот в исторических взглядах «философов». Но Гизо идет еще дальше в анализе «состава общества». Согласно ему, у всех *современных народов* гражданский быт тесно связан с поземельными отношениями, а потому изучение их поземельных отношений должно предшествовать изучению их гражданского быта. «Чтобы понять политические учреждения, надо изучить различные слои, существующие в обществе, и их взаимоотношения; чтобы понять эти различные общественные слои, надо знать природу поземельных отношений».<sup>2</sup>

С этой точки зрения Гизо изучает историю Франции при Меровингах и Каролингах. В своей истории английской революции он делает новый шаг вперед, изображая это событие как эпизод борьбы классов в современном обществе. Уже не «*поземельные отношения*», но *имущественные отношения вообще* являются теперь для него основой политического движения.

---

avec les institutions sociales» («О литературе и ее взаимоотношениях с социальными учреждениями»), t. I, p. IV, Introduction. Впрочем все утописты эпохи реставрации и Луи-Филиппа были убеждены в том, что общественное мнение правит миром. Это был основной принцип их философии истории. Но мы не можем здесь заниматься психологией утопистов.

<sup>1</sup> «Essais sur l'histoire de France» («Опыты по истории Франции», 1e' éd. Paris 1860, p. 73 — 74. Первое изд. этих «Опытов» появилось в 1822 г.).

<sup>2</sup> Там же, стр. 75 — 76.

Огюстен Тьерри пришел к подобным же взглядам. В своих работах по истории Англии и Франции скрытой причиной политических событий он считает развитие общества. Он весьма далек от мысли, что общественное мнение правит миром. Для него общественное мнение только более или менее адекватное выражение социальных интересов.

Вот один пример того, как он понимал борьбу английского парламента с Карлом I. «Всякий, чьи предки принадлежали к числу завоевателей, покидал свой замок и ехал в королевский лагерь, где и занимал положение, соответствующее его званию. Жители городов толпами шли в противоположный лагерь... Тунеядцы, люди, стремящиеся только к наслаждению без труда, к какой бы касте они ни принадлежали, шли в ряды королевских войск, чтобы защищать там свои собственные интересы; и в то же самое время семьи из класса прежних завоевателей, которые занимались промышленностью, примкнули к партии общин. Война как с той, так и с другой стороны велась за эти положительные интересы. Все остальное было только видимостью или предлогом. Люди, отстаивавшие дело *подданных*, были по большей части *пресвитерианами*, т. е. они не хотели никакого подчинения даже в религии. Те, которые примыкали к противной партии, принадлежали к англиканскому или католическому исповеданию; это потому, что даже в религиозной области они стремились к власти и к обложению людей налогами».<sup>1</sup>

Это довольно ясно, *но кажется, пожалуй, более ясным, чем это есть в действительности*. В самом деле, политические революции являются следствием борьбы классов, борющихся за свои положительные *экономические* интересы. Но какова причина, придающая экономическим интересам данного класса ту или иную форму? Какова причина, порождающая в обществе классы? Огюстен Тьерри говорит, правда, о *«промышленности»*, но это понятие остается у него туманным, и чтобы выйти из затруднения, он вспоминает о нашествии, о завоевании Англии норманнами. Итак, классы, борьба которых вызвала революцию, обязаны своим происхождением завоеванию. *«Все это по-*

---

<sup>1</sup> Oeuvres complètes de M. Augustin Thierry (Полное собрание сочинений Огюстена Тьерри), VI tome, 10<sup>éd.</sup> Paris 1866, p. 66. Цитируемая нами статья «Vues des révolutions d'Angleterre» («Взгляды на революции в Англии») была напечатана в 1817 г., т. е. за несколько лет до появления «Essais» («Опытов») Гизо.

шло со времени завоевания, — говорит он, — под всем этим лежит завоевание». Но что такое завоевание? Не возвращает ли оно нас опять к деятельности «правительства», для которой мы старались найти объяснение? И даже если оставить это в стороне, самый факт завоевания никогда не сможет объяснить социальные последствия этого завоевания. До завоевания Галлии варварами она была завоевала римлянами. Но социальные последствия обоих этих завоеваний были совершенно различны. Где причина этого? Без сомнения, галлы в эпоху Цезаря были в другом положении, чем галлы V столетия: и столь же несомненно, что римские завоеватели несколько не были похожи на завоевателей — «варваров» — франков и бургундов. Но не объясняются ли все эти различия другими завоеваниями? Мы могли бы перечислить все известные и все возможные завоевания; продолжая оставаться в порочном кругу, мы приходили бы всякий раз к неизбежному выводу, что в жизни народов есть нечто, некоторый икс, неизвестное, которому обязана своим происхождением, своим направлением и своими изменениями «сила» самих народов и различных классов, существующих в их недрах. Короче говоря: ясно, что в основе «силы» лежит нечто, и вопрос сводится к определению природы этого неизвестного.<sup>1</sup>

Гизо движется в кругу тех же самых противоречий. Чему обязаны своим происхождением те «отношения собственности» у народов, о которых идет речь в «Опытах» Гизо? Действиям завоевателей: «После завоевания франки стали землевладельцами... Абсолютная независимость их землевладения, как и их личности, была их правом: эта независимость имела единственную гарантию в силе собственника: употребляя свою силу для защиты, он думал, что пользуется своим правом».<sup>2</sup>

Не менее характерно, что для Гизо гражданский быт людей только «у современных народов» был тесно связан «с поземельными отношениями».

---

<sup>1</sup> Огюстен Тьерри своими самыми ясными историческими взглядами обязан Сен-Симону. Сен-Симон очень много сделал для объяснения исторического развития человечества. Но ему не удалось определить тот икс, о котором мы говорим в тексте. Для него *человеческая природа*, в сущности, представляет собой достаточную причину развития человечества. Он натолкнулся на тот же самый подводный камень, что и философы-материалисты XVIII столетия. Мы надеемся, заметим кстати, изложить взгляды Сен-Симона в специальном очерке.

<sup>2</sup> Гизо, цит. соч., стр. 81 — 83.

Ни Минье, ни кто-либо другой из французских историков той эпохи (а французские историки этой эпохи принадлежали к различным школам) не сумели выпутаться из затруднения, перед которым останавливались Гизо и Огюстен Тьерри. Они уже прекрасно понимали, что причину развития общества следует искать в его экономических отношениях. Они уже знали, что в основе *политических движений* лежат проникающие их *экономические интересы*. И после Великой французской революции, этой эпической борьбы буржуазии с дворянством и духовенством,<sup>1</sup> трудно было бы не понимать этого. Но они были не в состоянии объяснить *происхождение* экономической структуры общества. И когда они говорили на эту тему, они обращались к завоеванию, возвращаясь к точке зрения XVIII столетия, так как завоеватель есть тот же «законодатель», но только приходящий извне.

Итак, Гегель, так сказать, против своей воли пришел к тому, что нашел разрешение загадки исторических судеб народов в их *социальном состоянии* (в *«собатенности»*). Французские историки эпохи реставрации, со своей стороны, для объяснения происхождения и развития различных форм *«правления»* намеренно обращались к *«положительным интересам»* и к экономическому состоянию. Но ни тем, ни другим, ни идеалистическим философам, ни позитивным историографам не удалось разрешить великой проблемы, неизбежно вставшей перед ними: от чего, в свою очередь, зависят *структура общества и отношения собственности?* И постольку эта великая проблема оставалась неразрешенной, постольку исследования в области так называемых во Франции *sciences morales et politiques* (*моральных и политических наук*) оставались лишенными действительного научного основания, постольку этим мнимым наукам с полным правом можно было противопоставлять математику и естествен-

---

<sup>1</sup> Либеральные французские историки эпохи реставрации часто говорили о *классовой борьбе* и, более того, *отзывались о ней с большим сочувствием*. Они не приходили даже в ужас от пролития крови. «Итак, я повторяю, война, т. е. революция, была необходима, — восклицает Тьер в одном из примечаний к своей «Истории французской революции» (т. I, стр. 365, изд. 1834 г.). «Бог дал людям справедливость только ценой борьбы». Пока *буржуазия* еще не закончила своей борьбы с *аристократией*, теоретики буржуазии ничего не возражали против *классовой борьбы*. Появление на исторической сцене борющегося с буржуазией *пролетариата* очень изменило взгляды названных теоретиков. В настоящее время точка зрения «классовой борьбы» кажется им слишком *«узкой»*. Tempora mutantur et nos mutumur in illis! (времена меняются, и мы вместе с ними).



вые науки как единственно «точные» науки, специально наливаемые sciences (науками).

Задача диалектического материализма была, таким образом, предначертана заранее. Философия, оказавшая в прошлые столетия огромные услуги естествознанию, должка была теперь освободить социальную науку из лабиринта ее противоречий. По выполнении этой задачи философия сможет сказать: «Я сделала свое дело. я могу уйти», так как в будущем точная наука должна сделать бесполезными гипотезы философии.

Статьи Маркса и Энгельса в «Немецко-французских летописях» (Париж 1844), «Святое семейство» тех же авторов, «Положение рабочего класса в Англии» Энгельса, «Нищета философии» Маркса, «Манифест Коммунистической партии» Маркса и Энгельса, «Наемный труд и капитал» Маркса содержат уже прекрасно сформулированные и ясно изложенные черты нового понимания истории. Но его систематическое, хотя и краткое, изложение мы находим в книге Маркса «К критике политической экономии» (Берлин 1859).

«В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений образует экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает собой процесс социальной, политической и вообще духовной жизни. Не сознание человека определяет его бытие, но, наоборот, его общественное бытие определяет его сознание».<sup>1</sup>

Что такое производственные отношения? Это то, что на юридическом языке называется имущественными отношениями, отношения собственности, о которой говорили и Гизо, и Гегель. Теория Маркса, объясняя происхождение этих отношений, отвечает, таким образом, именно на тот вопрос, на который до него не могли ответить представители науки и философии.

Человек, со своим «мнением» и «образованием», есть продукт социальной среды, как это прекрасно знали французские

---

<sup>1</sup> «Zur Kritik der politischen Oekonomie» («К критике политической экономии»). Vorwort, S. V (русск. пер., 2-е изд. ИМЭ. гтр. 86 — 87).

*материалисты XVIII столетия*, хотя они и забывали часто об этом. Историческое развитие «общественного мнения», как и вся история человечества, есть *закономерный процесс*, как представляли его себе *немецкие идеалисты XIX столетия*. Но этот процесс определяется не свойствами «*мирового духа*», как думали эти идеалисты, а *реальными условиями существования человека*. Формы «*правительства*», о которых так много говорили философы, коренятся в том, что Гизо коротко называл *обществом*, а Гегель — *гражданским обществом*. Но развитие гражданского общества определяется *развитием производительных сил, находящихся в распоряжении людей*. Марксово понимание истории, которое невежды считают *узким и односторонним*, в действительности есть законный продукт векового развития исторических идей. Оно содержит их все, поскольку они имеют действительную ценность, и придает им более прочное основание, чем то, какое они имели в какой-либо период своего расцвета. Поэтому оно, употребляя уже цитированное выражение Гегеля, самое *развитое, богатое и конкретное*.

Философы XVIII столетия постоянно говорили о «*человеческой природе*», призванной объяснить историю человечества и обнаружить свойства, которыми должно обладать «*совершенное законодательство*».

Эта мысль лежит в основе всех утопий: в своих идеальных построениях *совершенного законодательства* утописты исходили всегда из рассуждений о человеческой природе. «*Завоевание*» Огюстена Тьерри и Гизо равным образом возвращает нас к человеческой природе, т. е. к более или менее успешно воображаемой, *более или менее произвольной «природе»* завоевателя.<sup>1</sup> Но если *человеческая природа является чем-то постоянным*, то явно нелепо хотеть с ее помощью объяснить *исторические судьбы*

<sup>1</sup> «В своих вышеупомянутых «Essais» («Опытах») Гизо часто определенно ссылается на «*потребности человеческой природы*». Во второй главе своей книги «De la propriété» («О собственности») Тьер пытается доказать, что «наблюдение над человеческой природой есть истинный метод, которому надлежит следовать при изложении прав человека в обществе». Против подобного «метода» никто из «философов» XVIII столетия не мог бы найти возражений. Более того, коммунистическое и социалистическое утописты, с которыми боролся Тьер, точно так же ничего не могли бы возразить против него. В основе их рассуждений о социальной организации всегда лежало то или иное понимание человеческой природы. В этом отношении точка зрения утопистов ничем не отличается от точки зрения их противников. Само собою понятно, что это не помешало им «выводить» иные права человека, чем те которые, например, «выводил» Тьер.

человечества, по существу своему *изменчивые*; если они изменчивы, то следует задать себе вопрос, *отчего* происходят эти изменения? Немецкие идеалисты, эти мастера логики, уже признавали, что человеческая природа представляет весьма неудачную фикцию. Они устанавливали скрытую пружину исторического движения *вне человека*, повинующегося, по их мнению, только непреодолимым побуждениям этой пружины. Но для них этой движущей силой был *мировой дух*, т. е. *прошедшая через фильтр абстракции одна сторона человеческой природы*. Теория Маркса кладет конец всем этим фикциям, заблуждениям и противоречиям. *Воздействуя посредством своего труда на существующую вне его природу, человек производит изменения в своей собственной природе*. Следовательно, человеческая природа, в свою очередь, имеет историю, и для того, чтобы понять эту историю, надо понять, как происходит воздействие человека на существующую вне его природу.

Гельвеций сделал попытку объяснить развитие человеческих обществ, положив в ее основу *физические потребности людей*. Его попытка была обречена на неудачу, так как, собственно говоря, следует принимать во внимание не потребности человека, но *средства и пути* их удовлетворения.

У животного имеются такие же физические потребности, как у человека. Но животные *не производят*; они просто *захватывают* предметы, производство которых, так сказать, предоставляется природе. При захвате этих предметов они пользуются *своими органами*: зубами, языком, членами и т. д. Поэтому приспособление животных к окружающей их естественной среде совершается посредством преобразования его органов, посредством изменений в его *анатомической структуре*. Не так просто дело происходит у животного, гордо называющего себя *homo sapiens* (человек). Веществу природы «человек сам противостоит как сила природы. Чтобы *присвоить* вещество природы в известной форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы». Он — *производитель* и употребляет в процессе производства *орудия*. «Предмет, которым рабочий овладевает непосредственно, — мы оставляем в стороне захват готовых средств существования, например плодов, причем только органы тела рабочего и служат средствами труда, — есть не предмет труда, а средство труда. Итак, предмет, данный самой природой, становится органом его деятельности, органом, который он

присоединяет к органам своего тела, удлиняя таким образом, вопреки Библии, естественные размеры последнего».<sup>1</sup> Вследствие этого его борьба за существование существенно отличается от борьбы за существование других животных: производящее орудия животное (*the toolmaking animal*) приспособляется к окружающей его естественной среде, *изменяя свои искусственные органы*. По сравнению с этими изменениями, изменения его *анатомической структуры совершенно теряют свое значение*. Так, Дарвин говорит, что осевшие в Америке европейцы чрезвычайно быстро испытывают физические изменения. Но, по мнению самого Дарвина, эти изменения *«весьма незначительны: они совершенно ничтожны по сравнению с бесчисленными изменениями, испытываемыми искусственными органами американцев»*. Итак, поскольку человек становится животным, производящим орудия, он вступает в новую фазу своего развития: его *зоологическое* развитие заканчивается и начинается его *исторический* жизненный путь.

Дарвин оспаривает тот взгляд, что не существует животных, пользующихся орудиями. Он приводит много примеров, доказывающих противоположное: в естественном состоянии шимпанзе пользуется камнем для раздробления плодов, имеющих твердую скорлупу; в Индии ставшие ручными слоны обламывают сучья деревьев и пользуются ими для того, чтобы отгонять мух. Все это может быть и совершенно верно. Но, прежде всего, *не следует забывать, что количественные изменения превращаются в качественные различия. Применение орудий встречается у животных только в зачатии. Их влияние на образ жизни последних бесконечно мало; напротив того, употребление орудий оказывает решающее влияние на образ жизни человека. В этом смысле Маркс говорит, что «употребление и создание средств труда, хотя и свойственные в зародышевой форме некоторым видам животных, составляют специфически характерную черту процесса человеческого труда»*.<sup>2</sup>

Ясно само собой, что человек употребляет не одни только механические средства труда. Но Маркс считает последние наиболее характерными для него. Они составляют то, что он называет *костной и мышечной системой производства*. Ее остатки имеют для оценки *погибших экономических общественных фор-*

---

<sup>1</sup> «Das Kapital» («Капитал»), 3. Aufl., S. 157 (русск. пер. стр. 121).

<sup>2</sup> Там же, стр. 158 [русск. пер. стр. 121].

*маций* такое же значение, как и остатки костей для изучения исчезнувших видов животных. «Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда».<sup>1</sup> Историки и «социологи» до Маркса даже и не подозревали, каким драгоценным средством для важнейших открытий могла быть эта *технология ископаемых*. «Дарвиң направил интерес на историю естественной технологии, т. е. на образование растительных и животных органов, которые играют роль орудий производства в жизни растений и животных. Не заслуживает ли такого же внимания история образования производительных органов общественного человека, история этого материального базиса каждой особой общественной организации? И не легче ли было бы написать ее, так как, по выражению Вико, человеческая история тем отличается от естественной истории, что первая сделана нами, вторая же не сделана нами?»<sup>2</sup>

Современные историки культуры охотно говорят о *каменном, бронзовом и железном веке*. Это разделение доисторической эпохи исходит из главного материала, служившего для производства оружия и утвари. Эти эпохи делятся на различные периоды, например обтесанного и полированного камня. Следовательно, историки культуры не совсем закрывают глаза на технологию ископаемых. К сожалению, они обыкновенно довольствуются в этой области общими местами, могущими приводить к одним только общим местам. И они удаляются в эту область только благодаря отсутствию других данных, за отсутствием чего-либо лучшего. Но ее оставляют, как только в истории в собственном смысле находятся другие данные, которые кажутся более достойными человека и его разума. В этом отношении продолжают следовать по большей части примеру XVIII столетия, поступая так, как делал это Кондорсе сто лет тому назад.

Свое знаменитое произведение «*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*» («Очерк исторической картины прогресса человеческого разума») Кондорсе начинает с описания развития производительных сил первобытного человека от грубейших искусств до начала земледелия. Он даже идет настолько далеко, что заявляет, «что искусство делать оружие, готовить пищу, делать необходимые для этого

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, стр. 374 — 375, прим. 89 (русск. пер. стр. 281).

приготовления инструменты, сохранять на некоторое время средства питания, делать из них запасы было первой характерной чертой, которая стала отличать человеческое общество от обществ других животных пород». Вместе с тем он прекрасно понимает, что столь важное «искусство», как земледелие, должно было иметь огромное влияние на *структуру общества*. Но уже «*третья эпоха*» истории человечества охватывает у него «*прогресс земледельческих народов до изобретения алфавита*», четвертая обнимает прогресс человеческого духа в Греции до периода *разделения наук* в столетие Александра: пятая характеризуется *прогрессом наук* и т. д. Сам того не замечая, Кондорсе совершенно изменяет свой принцип деления, и сразу обнаруживается, что вначале он только потому говорил о развитии производительных сил, что не мог иначе. Точно так же обнаруживается, что «прогресс», достигнутый в области производства и материальной жизни людей вообще, является для него лишь *мерилом* прогресса духа, которому тот обязан всем, ничего подобного не делая для него.

Для Кондорсе средства производства были *следствием*, а духовные способности человека, его дух — *причиной*. И так как, будучи метафизиком, он оставался слепым к диалектике, имманентной для всякого процесса как в природе, так и в обществе, в силу которой всякая *причина* есть только причина, после того как она была следствием, и всякое *следствие*, в свою очередь, становится *причиной*: так как он замечал существование этой диалектики только в тех случаях, когда она проявлялась в специальной форме *отношения взаимодействия*, то естественно, что он предпочитал брать быка за рога и обращаться, поскольку он мог и поскольку он не был вынужден поступать иначе, непосредственно к причине. Человеческий дух был для него великим двигателем исторического развития. Этому духу Кондорсе, подобно всем «*философам*», приписывал «естественную» тенденцию к *прогрессу*. Это, конечно, очень поверхностная точка зрения, но будем справедливы: разве современные историки культуры ушли далеко от точки зрения Кондорсе? <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Впрочем, экономисты не уступают в этом отношении историкам культуры. Примером может служить то, что говорит о прогрессе, достигнутом производительностью труда, Мишель Шевалье. «Производительная сила человека непрерывно развивается на протяжении последовательных эпох цивилизации. Это развитие представляет собой одну из многочисленных и наиболее привлекательных форм какие принимает прогресс общества».

Ясно, как день, что применение орудий, как бы они ни были совершенны, предполагает относительно огромное развитие умственных способностей. Много воды утекло, прежде чем наши обезьяно-человеческие предки достигли такой степени развития «духа». Каким образом они достигли этого? Об этом нам следует спрашивать не историю, но зоологию. Дарвин дал ответ за зоологию. По крайней мере он показал, как зоологическая эволюция человека *могла* привести его к интересующему нас пункту. Правда, обезьяно-человеческий «дух» в гипотезе Дарвина играет довольно пассивную роль, так как в этой гипотезе речь идет не о его якобы естественной тенденции к прогрессу, поскольку последний осуществляется благодаря стечению обстоятельств, природа которых в очень малой степени возвышенна. Так, по Дарвину, «человек никогда не достиг бы своего господствующего положения в мире без употребления рук, этих орудий, обладающих удивительным свойством послушно повиноваться его воле».<sup>1</sup> Это утверждал еще Гельвеций: прогресс конечностей он считал — *horribile dictu* (страшно сказать) — причиной прогресса мозга, и, что еще хуже, прогресс конечностей приписывался им не обезьяно-человеческому духу, но влиянию окружающей естественной среды.

Как бы там ни было, но зоология передает истории homo (человека) уже обладающим способностями изобретать и употреблять наиболее примитивнейшие орудия. Поэтому на долю истории выпадает только исследование развития искусственных органов и обнаружение их влияния на развитие духа, как это сделала зоология по отношению к *естественным органам*. Если развитие последних совершалось под влиянием окружающей естественной среды, то не трудно понять, что то же самое имело место и по отношению к *искусственным органам*.

Жители страны, не имеющей металлов, не могли изобретать орудий, превосходящих каменные орудия. Чтобы человек мог приручить лошадь, рогатый скот, овцу и т. д., т. е. животных,

---

(«Weltausstellung von 1867». Berichte dos internationalen Jury. Einleitung von Michel Chevaliey (Всемирная выставка 1867 г. Отчет международного жюри. Введение Мишеля Шевалье). S. 21—22). Итак, то, что движет человечество вперед, есть *прогресс*, метафизическая сущность, которая среди других своих многочисленных форм принимает форму развития производительных сил. Это все та же старая история идеалистического олицетворения процессов мысли, продуктов абстракции; та же история о тенях, бросааемых движущимися телами и призванных объяснить нам тайны движений последних.

<sup>1</sup> «The dessent of man etc.» («Происхождение человека»), t. I, ch. II.

игравших очень заметную роль в развитии его производительных сил. он должен был жить в странах, в которых эти животные, вернее — их зоологические предки, жили в диком состоянии. Искусство мореплавания возникло, конечно, не в степях и т. д. Следовательно, окружающая естественная среда, *географическая среда*, ее *бедность* или *богатство* имели бесспорное влияние на развитие промышленности. Но, сверх того, характер географической среды играл в истории культуры еще другую, еще более замечательную роль.

«Не абсолютное плодородие почвы, — говорит Маркс, — а ее дифференцированность. разнородность ее естественных продуктов составляет естественную основу общественного разделения труда, причем смена тех естественных условий, в которых приходится вести свое хозяйство человеку, способствует умножению его собственных потребностей, способностей, средств и способов труда. Необходимость общественно контролировать какую-либо силу природы в интересах хозяйства, необходимость в широком масштабе использовать ее или сдерживать ее разрушительные действия при помощи сооружений, возведенных рукой человека, играет решающую роль в истории промышленности. Примером может послужить регулирование воды в Египте, Ломбардии, Голландии и т. д. или в Индии, Персии и т. д., где орошение искусственными каналами не только доставляет почве необходимую для растений воду, но в то же время приносит вместе с илом минеральное удобрение с гор».<sup>1</sup>

Итак, человек из окружающей естественной среды получает материал для создания себе искусственных органов, при помощи которых он борется с природой. Характер окружающей естественной среды определяет характер его производительной деятельности, характер его *средств производства*. Но *средства производства столь же неизбежно определяют взаимные отношения людей в процессе производства*, как вооружение армии определяет всю ее организацию, все взаимные отношения людей, из которых она состоит. Но взаимоотношения людей в общественном процессе производства, с своей стороны, опреде-

---

<sup>1</sup> «Das Kapital» («Капитал»), S. 525, 526 [русск. пер. стр. 399]. «Поэтому в то время как тропические континенты имеют за себя богатство природы, умеренные континенты более всего благоприятны для развития человека» («Géographie physique comparée, considérée dans ses rapports a vor l'histoire de l'humanité» par Arnold Guyot («Сравнительная физическая география в ее отношении к истории человечества» Арнольда Гюйо), Paris 1888, p. 256).



ляют всю структуру общества. Поэтому влияние естественной среды на эту структуру бесспорно. *Характер естественной среды определяет характер социальной среды.*

Один пример: «Необходимость вычислять периоды разлива Нила создала египетскую астрономию, а вместе с тем и господство касты жрецов как руководителей сельского хозяйства».<sup>1</sup>

Но это только одна сторона дела. Чтобы не прийти к совершенно неверным выводам, надо одновременно принять во внимание и другую.

Производственные отношения являются *следствием*, производительные силы — *причиной*. Но следствие, в свою очередь, становится причиной, производственные отношения становятся новым источником развития производительных сил. Это приводит к двойному результату.

1) Взаимное влияние производственных отношений и производительных сил является причиной *социального движения*, имеющего свою логику и независимые от естественной среды законы.

Пример: частная собственность на первоначальной стадии своего развития всегда является плодом труда самого собственника, как это прекрасно можно наблюдать в русской деревне. Но наступает, по необходимости, время, когда собственность принимает характер, противоположный тому, какой она имела раньше; она предполагает труд другого, она становится *капиталистической* частной собственностью, как это равным образом можно ежедневно наблюдать в русской деревне. Это явление представляет собою следствие имманентных законов эволюции частной собственности. Все, что в состоянии сделать в этом отношении *естественная среда*, состоит в *ускорении* этого развития посредством *благоприятных условий для развития производительных сил*.

2) Так как социальная эволюция имеет своеобразную логику, не зависимую от какого бы то ни было непосредственного влияния естественной среды, то может случиться, что один и тот же народ, живя в одной о той же стране и сохраняя почти без изменения свои физические свойства, в различные эпохи своей

---

<sup>1</sup> «Das Kapital» («Капитал»), I, S. 525 (русск. пер. стр. 399)/ В Азии, как и в Египте «цивилизация раавиваетгя в легко поддающихся обработке равнинах с наносной почвой, и равным образом она тяготеет к большим рекам» (*Гюйо*; цит. соч., пр. 277; ср. *Mettchnikoff* La civilisation et les grands fleves historiques (*Мечников*, Цивилизация и великие исторические реки), Paris 1889).

истории будет обладать социальными и политическими учреждениями, очень мало похожими и даже совершенно противоположными друг другу. Из этого пытались сделать тот вывод, что географическая среда не оказывает влияния на историю человечества. Но это совершенно неверный вывод. <sup>1</sup> Народы, жившие в Англии в эпоху Цезаря, испытывали на себе влияние той же самой географической среды, как и англичане эпохи Кромвеля. Но современники Кромвеля обладали гораздо более мощными производительными силами, чем народности времен Цезаря. Географическая среда оказывала на них уже не то влияние, так как они сами совершенно иначе воздействовали на естественную среду. Производительные силы Англии XVII столетия были плодом ее истории, а в этой истории географическая среда никогда не переставала оказывать влияние, хотя и очень различным образом, на экономическое развитие страны.

Взаимоотношение между общественным человеком и географической средой *чрезвычайно изменчиво*. Оно изменяется с каждым новым шагом, достигнутым развитием производительных сил человека. Вследствие этого влияние географической среды на общественного человека приводит к *различным результатам в различные фазы развития этих сил*. Но в изменении взаимоотношений между человеком и местом его жительства нет ничего *случайного*: они в своей последовательности образуют *закономерный процесс*. Чтобы уяснить себе этот процесс, надо прежде всего вспомнить, что естественная среда составляет *важный фактор в историческом развитии человечества не благодаря своему влиянию на человеческую природу, но благодаря своему влиянию на развитие производительных сил*.

«Температура этой страны (дело идет об умеренном поясе Азии. — Г. П.), принимая во внимание характер климата, не испытывающего очень больших колебаний в зависимости от времени года, очень приближается к температуре весны. Но в подобной стране люди не могут быть энергичными и жизне-

---

<sup>1</sup> Вольтер тоже поверхностным образом отрицал влияние географической среды на человеческие общества, на котором настаивал Монтескье. Мы видели, что Гольбах, запутавшись в противоречиях благодаря своему метафизическому методу, то отвергал, то признавал это влияние. Вообще путаница, которую вносили метафизики всех направлений в изучение этого вопроса, без сомнения является одной из самых замечательных иллюстраций слабых сторон этого метода.

способными, не могут выдерживать и напряженного труда и усилий... Если азиаты робки, отличаются отсутствием мужества, мало воинственны и обладают более кротким характером, чем европейцы, то главную причину этого следует искать в характере климата. Не испытывая крупных изменений температуры, времена года в Азии почти не отличаются друг от друга, и переход от жары к холоду там почти не заметен. В подобной температуре душа не испытывает тех живых потрясений, а тело — тех внезапных перемен, которые естественно придают человеку более непреклонный и сильный характер, чем когда он живет при всегда одинаковой температуре, ибо быстрые переходы от одной крайности к другой пробуждают дух человека, вырывая его из пассивного и беззаботного состояния».

Эта строки написаны очень давно, ибо они принадлежат Гиппократу.<sup>1</sup> Но даже в настоящее время есть не мало писателей, не идущих дальше его в своей оценке влияния географической среды на человечество: каково местожительство, такова и раса, мораль, наука, философия, религия и, как неизбежное следствие этого, социальные и политические учреждения.<sup>2</sup>

Это кажется очень правдоподобным, но в действительности столь же поверхностно, как и все другие попытки объяснения явлений социальной эволюции при помощи того или иного понятия о *человеческой природе*.

Бокль правильно сказал, что влияние климата и почвы на человека *не прямое, а косвенное*. «Они оказали весьма значительное влияние на общую организацию общества и благодаря им возникли многие из тех крупных и заметных различий между нациями, которые часто приписывали коренному различию

---

<sup>1</sup> «Des airs, des eaux et des lieux» («Воздух, вода в суша»), trad., avec texte en regard, de Coray, Paris 1800, p. 76 — 85.

<sup>2</sup> «Подобно тому как Восточная Азия имеет свою характерную для нее физическую природу, она имеет свою характерную для нее расу — монгольскую... У этой расы преобладает меланхолический темперамент; ее посредственные умственные способности упражняются на частностях, но никогда не возвышаются ни до общих идей, ни до глубоких умозрений в области естественных наук и философии. Искусный, изобретательный, остроумный в полезных, создающих жизненный комфорт искусствах монгол не умеет обобщить их применения. Для него, целиком поглощенного земными делами, мир идей, духовный мир остается закрытым. Вся его философия и религия сводится к выражению принципов и правил человеческой совести, без соблюдения которых общество не могло бы существовать» (*А Гюйо*, цит. соч., стр. 269).

различных рас, на какие распадается человечество».<sup>1</sup> Бокль охотно подписывается под замечанием Джона Стюарта Милля, что «из всех обычных методов избавления себя от рассмотрения последствий социальных и моральных влияний на человеческий дух самым обычным является приписывание различий в поведении и характере естественным различиям». Но тот же Бокль, говоря о влиянии природы на историческое развитие человечества, впадает в те же самые ошибки, от которых он с такой горячностью и с полным правом предостерегал других.

«Землетрясения и вулканические извержения в Италии и на испано-португальском полуострове бывают чаще и имеют более разрушительное действие, чем в других крупных странах (Европы. — *Г. П.*), и именно там суеверие наиболее сильно, и суеверные классы наиболее могущественны. В этих странах впервые утвердило свое господство духовенство: в них произошли самые худшие извращения христианства и суеверие приобрело самую прочную и продолжительную почву».<sup>2</sup>

Итак, по мнению Бокля, общий характер местожительства влияет не только на *интенсивность* религиозного чувства жи-

<sup>1</sup> «History of civilisation in England» («История цивилизации в Англии»), Leipzig (Brockhaus) 1865, vol. I, p. 36 — 37. Впрочем здесь, как и везде, Бокль не говорит ничего нового. Абсолютный идеалист Гегель задолго до него и лучше, чем он, сумел оценить влияние природы на человека при посредстве производительных сил и, в частности, при посредстве социальной организации (ср., например, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte» («Лекции по философии истории»), hrsg. von Gans, S. 99 — 100). Допущение непосредственного влияния географической среды на «человеческую природу», или, что то же самое, на природу расы, настолько не может быть обосновано, что писатели, допускающие такое влияние, вынуждены были отказываться на каждом шагу от своей точки зрения. Так, например, Гюйо прибавляет к цитированным в предыдущем примечании строкам: «Главное местожительство монгольской расы — центральное азиатское плоскогорье. Кочевой образ жизни и патриархальная форма этих обществ (основанных монголами. — *Г. П.*) являются необходимым следствием бесплодной и сухой природы населяемых ими местностей». Точно так же и Гиппократ признает, что недостаток мужества у монголов, по крайней мере отчасти, является «последствием законов, которым они подчинены» (цит. соч., стр. 86). «Форма правления у азиатских народов монархическая, — говорит он. — но по необходимости правительство бывает очень трусливо там, где подчинено королям» (цит. соч., стр. 117). «Убедительным доказательством в пользу того, что я говорю, является то, что в Азии даже все греки и варвары управляются собственными законами без подчинения тиранам, и поэтому работающие сами на себя представляют собою самых воинственных людей» (цит. соч., стр. 88). Это еще не полная истина, но все же приближение к ней.

<sup>2</sup> Там же. стр. 113.

телей, но и на *социальное положение* духовенства, т. е. на всю социальную структуру общества. И это еще не все.

«Характерно, что величайшие художники и почти все крупные скульпторы, которых имеет Европа, были родом из Италии или Испании. В области естественных наук Италия бесспорно породила различных людей выдающихся способностей, но их число непропорционально мало, если сравнить его с числом художников и поэтов».<sup>1</sup>

Итак, здесь физические свойства страны имеют решающее влияние на развитие в ней наук и искусств. Самые горячие приверженцы «вульгарной» теории рас не делали более смелых и менее обоснованных утверждений.

*Научная* история духовного развития человечества должна быть еще целиком написана. Пока в этой области нам приходится довольствоваться более или менее остроумными гипотезами. Но существуют гипотезы и гипотезы. Гипотеза Бокля о влиянии природы не выдерживает критики.

В самом деле, древняя Греция прославилась столько же своими мыслителями, сколько и своими художниками. И все же природа в Греции едва ли менее величественна, чем в Италии или в Испании. Даже если допустить, что ее влияние на человеческое воображение было сильнее в Италии, чем на родине Перикла, то достаточно вспомнить, что «Великая Греция» охватывала именно Южную Италию и соседние острова, что не помешало и ей «породить» многих мыслителей.

Изящные искусства в современной Италии и Испании, как и повсюду, имеют свою историю. Расцвет итальянской живописи падает на очень короткий период, продолжавшийся не более пятидесяти-шестидесяти лет.<sup>2</sup> В Испании расцвет живописи также продолжался короткое время. Мы совершенно не имеем возможности останавливаться на причинах, вследствие которых итальянская живопись получила расцвет именно в этот период (последняя четверть XV столетия до первой трети XVI), а не в какую-нибудь другую эпоху, например на полстолетия раньше

---

<sup>1</sup> Там же, стр. 114.

<sup>2</sup> «В этот короткий промежуток времени расцвели совершенные художники: Леонардо да-Винчи, Рафаэль, Микель-Анджело. Андреа дель-Сарто, Фра Бартоломео, Джорджоне, Тициан, Себастиан дель-Пьомбо, Корреджио. Этот промежуток времени резко ограничен; если перейти за его пределы в ту или другую сторону, то в одном случае встречаешь незаконченное, в другом — упадочное искусство» (*H. Tains, Philosophie de l'art. (II. Тэн, Философия искусства), 5éd., I p. 126).*

или позже, но мы очень хорошо знаем, что природа итальянского полуострова тут совершенно ни при чем. Эта природа в XV столетии была такой же, как в XIII или XVII. Но если переменная величина изменяется, то это происходит не потому, что постоянная остается неизменной.

На то, что Бокль говорит о влиянии и власти духовенства в Италии, мы можем возразить, что вряд ли можно найти пример, более противоречащий по существу положению, которое он должен подкрепить. Прежде всего роль духовенства в *католической* Италии совсем не походит на роль духовенства в *древнем* Риме, хотя физические свойства страны за это время не испытали чувствительных изменений. Во-вторых, так как католическая церковь была интернациональной организацией, то очевидно, что папа, глава «суеверного класса», был обязан большею частью своей власти в Италии причинам, ничего общего не имеющим не только с физическими свойствами страны, но и с ее собственной социальной структурой.<sup>1</sup> Неоднократно изгоняемый римским населением, «святой отец» мог снова устраиваться в вечном городе только благодаря помощи из трансальпийских государств. Совершенно исключительное положение Рима, как местопребывания главы церкви, должно было оказать сильное влияние на роль духовенства во всей Италии. Не следует только думать, что духовенство Италии всегда было могущественнее, чем в других европейских странах, например в Германии. Это было бы большой ошибкой.<sup>2</sup>

Ученые, занимавшиеся историей религии, вплоть до настоящего времени весьма склонны ухватываться за свойства расы всякий раз, как в религиозном учении какого-нибудь народа наталкиваются на особенность, происхождение которой не легко понять. Тем не менее они вынуждены, вследствие очевидности, констатировать первоначальное сходство религии дикарей и варваров, населяющих местности, имеющие совершенно различный характер.<sup>3</sup> Они вынуждены были равным образом признать огромное влияние образа жизни и средств производства каждого

---

<sup>1</sup> Относительно социальных причин, породивших эту интернациональную организацию духовенства ср. первую часть превосходной книги К. Каутского, Томас Мор и его утопия.

<sup>2</sup> Еще святой Бернад советовал папе Евгению III оставить римлян и обменять Рим на весь мир (*urbem pro orbe mutandum*).

<sup>3</sup> «Мы могли бы привести бесчисленное количество примеров различий, зависящих от местожительства и свойств расы. Но из этого нельзя выводить какого-либо принципиального различия. Религия нецивилизованного человека везде одна и та же, все равно, развивается ли она в смехо-

народа на характер их религиозных учений.<sup>1</sup> Поэтому наука только выиграла бы, если бы она оставила всякие расплывчатые и «гипотетические» рассуждения о непосредственном влиянии географической среды на то или другое свойство «человеческого духа» и стала прежде всего стремиться определить роль, которую играет среда в развитии производительных сил и посредством этих сил во всем *социальном и духовном*, словом — *историческом* развитии народов.

Пойдем дальше.

«На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями или, выражаясь юридическим языком, с имущественными отношениями, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в оковы для них. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы преобразуется медленнее или быстрее и вся огромная надстройка. При рассмотрении подобных переворотов необходимо всегда проводить различие между материальным переворотом, который можно установить с естественнонаучной точностью в экономических условиях производства, и

---

творно-грубой или прекрасной поэтической форме. Всюду мы находим натурализм, анимизм, веру в ведьм, фетишизм или идолопоклонство, жертвоприношения, предчувствия продолжения жизни после смерти (автор, которого мы цитируем — христианин. — Г. П.), веру в загробное продолжение форм и отношений действительной жизни, культ покойников и погребенных умерших в соответствии с этой верой» («Les religions des peuples non civilisés» par A. Reville («Религии нецивилизованных народов» А. Ревиля), Paris 1883, II, p. 221 — 222).

<sup>1</sup> «На самой низшей ступени стоит религия питающихся корнями австралийцев, которые хотя и занимаются охотой, но проявляют в ней весьма мало искусства, и религия бушменов, в значительной мере живущих грабежом. Кроткая у койкоев или готтентотов и у кафров, занимающихся главным образом скотоводством, религия у некоторых воинственных негрских племен, напротив того, кровожадна и жестока, в то время как у тех народов, которые занимаются главным образом промышленностью и торговлей, не пренебрегая при этом скотоводством и земледелием, культ божества носит более человеческий и цивилизованный характер, причем дух торговли обыкновенно выражается в разного рода хитростях по отношению к духам. Мифы полинезийцев сразу обнаруживают народ земледельцев и рыбаков и т. д.» (*Тиле*, Учебник по истории религии, пер. с голландского Мориса Верна. Париж 1880, стр. 18). «Словом, бесспорно, что цикл празднеств, устанавливаемый законодательством Иеговы, определяется земледелием — этой общей основой жизни и религии». Мы могли бы привести сколько угодно подобных цитат, одну характернее другой.

юридическими, политическими, религиозными, художественными или философскими, словом — идеологическими формами, в которых люди осознают этот конфликт и в которых ведут борьбу за его разрешение. Подобно тому как нельзя об отдельном человеке судить по тому, что он сам о себе думает, так же точно нельзя судить о подобной революционной эпохе по ее сознанию; скорее, напротив, это сознание должно быть объяснено из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями».<sup>1</sup>

Все конечное есть то, что само себя снимает, что переходит в свою противоположность. Читатель видит, что, по Марксу, то же самое равным образом относится и к социальным, и к политическим учреждениям. Всякое общественное учреждение есть, прежде всего, «форма развития» производительных сил. Это, так сказать, лучшая пора его жизни. Оно укрепляется, развивается и достигает своего расцвета. Инстинктивно люди привязываются к нему и провозглашают его «божественность» или «естественность». Но постепенно приближается старость, начинается упадок. Начинают замечать, что не все в этом учреждении так прекрасно, как думали раньше: с ним вступают в борьбу, его объявляют «порождением дьявола» или «противным природе» и в конце концов его уничтожают. Это происходит оттого, что производительные силы общества уже не те, что раньше; оттого, что они сделали новый шаг вперед, благодаря которому произошли изменения во взаимоотношениях людей и в общественном процессе производства. Постепенные количественные изменения переходят в качественные различия. Моменты этих переходов, это — моменты скачков, перерыва постепенности. Это та же диалектика, какую мы знаем от Гегеля, и все-таки это не совсем то же самое. В философии Маркса она превратилась в полную противоположность того, чем она была у Гегеля. Для Гегеля диалектика социальной жизни, как и всякая диалектика конечного вообще, в последнем счете имеет мистическую причину, природу бесконечного, абсолютного духа. У Маркса она зависит от совершенно реальных причин: от развития средств производства, которыми располагает общество. *Mutatis mutandis* (с соответственными изменениями) Дарвин становился на ту же самую

<sup>1</sup> «Zur Kritik der politischen Oekonomie» («К критике политической экономии»), Vorwort, S. V — VI [русск. пер. стр. 87].



точку зрения для объяснения «*происхождения видов*», и подобно тому как со времени Дарвина не было больше необходимости обращаться к «*врожденной тенденции*» организмов к «*прогрессу*» (тенденции, существование которой допускали Ламарк и Эразм Дарвин) для объяснения развития видов, так и мы теперь в области социальной науки не нуждаемся уже в обращении к мистическим «тенденциям» «человеческого духа» для понимания его «прогресса». *Характер жизни людей достаточен для нас, чтобы объяснить характер их чувств и мыслей.*

Фихте горько жаловался на то, что «большинство людей легче довести до того, чтобы они считали себя кусочками лавы на луне, чем самими собой». Любой добрый филистер наших дней также скорее признает, что он является «кусочком лавы на луне», чем примет теорию, согласно которой все его идеи, взгляды и обычаи обязаны своим происхождением экономическим отношениям своего времени. Он предпочитает апеллировать к человеческой *свободе, к разуму* и к бесчисленному количеству других, не менее прекрасных и достойных уважения вещей. Добрые филистеры даже не подозревают, возмущаясь Марксом, что «ограниченный» человек только разрешил противоречия, которыми наука терзалась почти целое столетие.

Возьмем один пример. Что такое литература? *Литература*, — отвечают хором добрые филистеры, — представляет собой *выражение общества*. Это прекрасное определение имеет только один недостаток: оно настолько *расплывчато*, что ровно ничего не говорит. В какой мере литература выражает общество? И, поскольку само общество развивается, как отражается социальное развитие в литературе? Какие литературные формы соответствуют каждой фазе исторического развития человечества? Эти неизбежные и совершенно законные вопросы оставляются, однако, без ответа вышеупомянутым определением. Так как, кроме того, если литература является отражением общества, то очевидно, прежде чем говорить о развитии литературы, надо уяснить себе *законы социального развития и скрытые силы, следствием которых оно является*. Читатель видит, что упомянутое определение только потому имеет некоторую ценность, что оно ставит нас лицом к лицу с проблемой, которая стояла уже перед «философами» в эпоху Вольтера, как и перед историками и философами XIX столетия, а именно с проблемой: *от чего зависит в конечном счете социальное развитие?*

Еще древние очень хорошо знали, что, например, *красноречие*

в значительной степени зависит от нравов и политической конституции общества. (Ср. приписываемый Тациту диалог об ораторах.) Писатели прошлого (XVIII) столетия знали это столь же хорошо. Как мы показали в наших предыдущих очерках, Гельвеций не раз обращался к состоянию общества для объяснения *происхождения направлений эстетического вкуса*. В 1800 г. появилась книга госпожи де-Сталь-Гольштейн: «*De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*» («Литература в ее взаимоотношении с социальными учреждениями»). При реставрации и при Луи-Филиппе Вильмен, Сент-Бев и многие другие во всеуслышание заявили, что *литературные революции* возникают только вследствие *социальной эволюции*. По другую сторону Рейна великие философы, рассматривавшие *литературу и изящные искусства*, как и все, в *процессе становления*, несмотря на свой идеализм, имели ясное представление о тесной связи всякого искусства с *социальной средой, порождающей художника*.<sup>1</sup> Наконец, чтобы чрезмерно не увеличивать этих примеров, укажем еще только, что выдающийся критик и историк литературы, И. Тэн, в качестве основного принципа своей научной эстетики выставил следующее общее правило:

*«Крупные изменения, происходящие в отношениях между людьми, постепенно производят соответствующие изменения и в человеческих мыслях»*. Казалось бы этим совершенно разрешен вопрос и ясно указан путь для научной истории литературы и изящных искусств. И однако, странным образом, мы видим, что наши современные историки литературы не яснее представляют себе духовное развитие человечества, чем его представляли сто лет назад. Чем же объясняется это удивительное философское бесплодие людей, обладающих как *усердием*, так в особенности *ученостью*?

За причиной этого не далеко ходить. Но для понимания ее надо прежде всего установить, в чем заключаются преимущества и недостатки современной научной эстетики.

---

<sup>1</sup> Сюда, например, относятся то, что Гегель говорит о живописи у голландцев: «Удовлетворение насущных потребностей жизни, даже самых обыкновенных и самых мелких, вытекает у них из того, что им приходится добывать тяжелой борьбой и в поте лица своего то, что другим народам дает непосредственно природа... С другой стороны, они — народ рыбаков, моряков, горожан и крестьян, и вследствие этого они с самого начала приучаются ценить в большом и малом, необходимом и полезном то, что они добывают себе энергичнейшей деятельностью» и т. д. («Vorlesungen über die Aesthetik» («Лекции по эстетике»), hrsg. von H. G. Hotho. II, S. 222: ср. I, S. 217).

По Тэну, «она отличается от старой тем, что она носит исторический, а не догматический характер, т. е. что она не устанавливает предписаний, но констатирует законы». Превосходно. Но как может эта эстетика руководить нами при изучении литературы и различных искусств? Как она действует при исследовании *законов*? Как рассматривает она художественное произведение?

Обратимся для этого к самому Тэну и, во избежание всяких недоразумений, дадим ему говорить самому.

Заявив, что художественное произведение определяется *общим состоянием умов и господствующих нравов*, и подкрепив это положение историческими примерами, он продолжает:

«В различных случаях, подвергающихся живому исследованию, мы видим прежде всего *общее положение* вещей, т. е. наличность определенных благ и недугов, состояние рабства или свободы, бедности или богатства, определенную форму общества, определенный вид религии; свободный, воинственный, рабовладельческий город в Греции; угнетение, нашествие, феодальный грабеж, вдохновенное христианство в эпоху средних веков: двор в XVII столетии; промышленную и ученую демократию в XIX столетии, — словом, совокупность обстоятельств, с которыми людям приходится считаться и которым им приходится подчиняться... Это положение вещей развивает в них соответствующие потребности, определенные *способности*, своеобразные чувства... Далее, эта группа чувств, потребностей и способностей, проявляясь во всей полноте и яркости в *единой* душе, образует *господствующую личность*, т. е. образец, которому современники дарят свое поклонение и симпатию. Так, в Греции таким образом был молодой обнаженный человек прекрасной наружности, мастер во всех физических упражнениях; в средние века экзальтированные монахи и влюбленный рыцарь; в XVII столетии утонченный придворный; в наши дни Фауст и Вертер, ненасытный и печальный. Так как подобная личность является самой интересной, значительной и заметной, художники изображают ее для публики, то концентрируя ее в виде живого образа, если их искусство имеет подражательный характер, как живопись, скульптура, роман, эпос и театр; то передавая ее элементы, если их искусство (архитектура и музыка) пробуждает чувства, не создавая лиц. Поэтому всю задачу художников следует видеть в том, что они то изображают эту личность, то обращаются к ней; они обращаются к ней в симфониях Бетховена и и

украшениях соборов; они изображают ее в Мелеагре и в дочерях Ниобы, в Агамемноне и Ахилле Расина. Таким образом, *все искусство зависит от нее*, только тем и занимаясь, чтобы ей угодить или ее изобразить. Общее положение вещей, порождающее определенные склонности и способности; господствующая личность, образуемая вследствие преобладания этих склонностей и способностей; звуки, формы, краски или слова, дающие жизнь этой личности или согласующиеся с склонностями и способностями, из которых она состоит, — таковы четыре члена ряда. Первый влечет за собой второй, второй — третий, третий — четвертый, так что малейшее изменение одного из членов, поскольку оно допускает соответствующее изменение в последующем члене и объясняет соответствующее изменение в предыдущих членах, делает возможным восходить и нисходить от одного члена к другому посредством логического их выведения. Насколько я могу судить, эта формула не оставляет ничего вне своих пределов».<sup>1</sup>

На самом деле эта «формула» оставляет за своими пределами очень важные вещи. Можно было бы сделать кое-какие замечания по поводу сопровождающих ее рассуждений. Так, с полным основанием можно было бы утверждать, что в средние века в качестве *«господствующих личностей»* существовали не только *экзальтированный монах и влюбленный рыцарь*.<sup>2</sup> Можно было бы также, вероятно, утверждать, что «в наши дни» не один только Фауст и Вертер вдохновляют наших художников. Как бы то ни было, но и «формула» Тэна значительно подвигает нас вперед в понимании истории искусства и говорит нам бесконечно больше, чем расплывчатое определение: «литература есть выражение общества». Пользуясь этой формулой, Тэн много сделал для истории изящных искусств и литературы. Но, читая его лучшие книги: его только что цитированную «Философию искусства», его очерк о Расине, его «Историю английской литературы», задаешь себе вопрос: удовлетворяет ли это? Конечно, нет! Несмотря на весь его талант, несмотря на все бесспорные преимущества его метода, автор дает нам только *наброски*, которые, даже как та-

---

<sup>1</sup> «Philosophie de l'art» («Философия искусства»), 5 éd., Paris 1890, I, p. 116—119.

<sup>2</sup> . Даже если не упоминать здесь о народном искусстве, о поэзии крестьян и мелких горожан, то и средневековые воины не всегда были *«влюбленными рыцарями»*. Герой знаменитой песни о Роланде был «влюблен» только в свой меч «Дюрандаль».

ковые, оставляют многого желать. «История английской литературы» представляет собой скорее ряд блестящих характеристик, чем историю. То, что Тэн рассказывает нам о древней Греции, об Италии эпохи Ренессанса, о Нидерландах, знакомит нас с главными чертами искусства каждой из этих стран, но НИЧУТЬ не объясняет нам их исторического происхождения или объясняет его лишь в очень незначительной степени. И следует заметить, что в данном случае виноват не автор, а его точка зрения, его понимание истории.

Поскольку выдвигается утверждение, что история искусства тесно связана с историей социальной среды, поскольку высказывается мнение, что всякое крупное изменение в отношениях людей вызывает соответствующее изменение в человеческих идеях, — постольку признается необходимость предварительно установить законы эволюции социальной среды, ясно понять причины, порождающие крупные изменения в *отношениях людей* чтобы затем правильно установить законы эволюции искусства. Словом, «историческую эстетику» следует основывать на научном понимании истории обществ. Сделал ли это Тэн сколько-нибудь удовлетворительно? Нет. *Материалист* в области философии искусства, он был *идеалистом* в понимании истории. «Подобно тому как астрономия есть в сущности проблема механики, а физиология — проблема химии, так же точно история есть проблема психологии».<sup>1</sup> Он рассматривает социальную среду, в которой постоянно обращается как продукт человеческого духа. Мы находим у него, следовательно, то же самое противоречие, какое мы встречали у французских материалистов XVIII столетия: идеи людей обязаны своим происхождением их положению; положение человека обязано своим происхождением, в конечном счете, идеям людей. И вот мы спрашиваем читателя, легко ли пользоваться в эстетике историческим методом, имея столь спутанное, противоречивое понимание истории вообще? Конечно, нет. Можно обладать необыкновенными способностями и все же быть очень далеким от выполнения поставленной себе задачи, довольствуясь эстетикой, которая лишь *наполовину является исторической*.

Французские философы XVIII столетия думали объяснить историю искусств и литературы, обращаясь к свойствам

---

<sup>1</sup> «Histoire de la littérature anglaise» («История английской литературы»), 8 éd., Introd., p. XLV.

человеческой природы. Человечество проходит те же фазы жизни, что и отдельный индивидуум: детство, юность, зрелый возраст и т. д.: эпос соответствует детству, красноречие и драма — юности, философия — зрелому возрасту и т. д.<sup>1</sup> Мы уже сказали в одном из наших предыдущих очерков, что подобное сравнение совершенно не обосновано. Здесь можно еще прибавить, что «историческая» эстетика Тэна не помешала ему пользоваться «человеческой природой» как ключом для открытия всех дверей, не открывающихся для анализа при первом натиске. Но у Тэна апелляция к человеческой природе приняла другую форму. Он не говорит о фазах эволюции человеческого индивидуума, вместо этого он часто — к сожалению, слишком часто — говорит о *расе*. «То, что называется расой, — говорит он, — есть врожденные и унаследованные свойства, которые человек приносит с собой в мир».<sup>2</sup> Нет ничего легче, как избавиться от всяких затруднений, приписывая любое сложное явление деятельности этих врожденных и унаследованных свойств. Но от этого весьма страдает историческая эстетика.

Генри Семнер Мэн был твердо убежден в том, что во всем, что касается социальной эволюции, существует глубокое различие между арийской расой и расами «иноного происхождения». Несмотря на это, он высказал характерное пожелание: «Надо надеяться, — говорит он, — что в недалеком будущем мысль современников сделает усилие, чтобы освободиться от вошедшей в привычку склонности принимать расовые теории. Многие из этих теорий имеют очень небольшую ценность вследствие легкости, с которой строят на основании их выводы, чудовищно не пропорциональные умственному труду, затрачиваемому их творцами».<sup>3</sup> Можно только пожелать, чтобы это желание осуществилось возможно скорее. К сожалению, это не так легко,

---

<sup>1</sup> Госпожа де-Сталь часто употребляет эту аналогию. «Исследуя три различные эпохи греческой литературы, очень явственно замечаешь в них естественный прогресс человеческого духа. В древнейшие времена своей истории греки прославились своими поэтами. Гомер характеризует первую эпоху греческой литературы; в век Перикла наблюдается быстрый прогресс драматического искусства, красноречия, морали и начатков философии; в эпоху Александра углубленное изучение философских наук становится главным занятием выдающихся людей в литературе» (цит. соч., I, стр. 7—8). Все это верно, но «естественный прогресс человеческого духа» совсем не объясняет нам *причин* подобного развития.

<sup>2</sup> Там же, стр. XXIII.

<sup>3</sup> *Maine, Lectures on the early history of institutions* (Мэн, Лекции по истории первобытных учреждений), 6 ed., p. 96 — 97.

как может казаться на первый взгляд. Мэн говорит, что «многое, вероятно даже большинство различий в характере народов, составляющих подразделения арийской расы, в действительности являются только различиями в степени ее развития». Это бесспорно. Но чтобы не нуждаться более во все открывающем ключе расовой теории, надо правильно понимать черты, характеризующие различные ступени развития. А это невозможно без свободного от противоречий понимания истории. У Тэна не было такого понимания. Но много ли таких историков и критиков, которые обладают им?

Перед нами лежит «Geschichte der deutschen Nationalliteratur» («История немецкой национальной литературы») доктора Германа Клуге. Эта история, которая, кажется, довольно распространена в Германии, в качестве потребительной ценности не представляет абсолютно ничего замечательного. Но нашего внимания заслуживают периоды, на которые автор делит немецкую историю литературы. Мы находим у него следующие семь периодов (стр. 7—8 14-го изд.):

1) От древнейших времен до Карла Великого (800 г.). Это преимущественно эпоха древней языческой народной песни и период, в который сложились древние саги о героях.

2) От Карла Великого до начала XII столетия (800—1100 г.). В эту эпоху древнее национальное язычество после жестокой борьбы уступает место христианству. Литература находится преимущественно под влиянием духовенства.

3) Первый расцвет немецкой литературы, с 1100 до 1300 г. Поэзия преимущественно развивается и культивируется рыцарями.

4) Развитие поэзии в руках сословия горожан и ремесленников, с 1300 по 1500 г.

5) Немецкая литература эпохи реформации (1500 — 1624 г.).

6) Поэзия в руках ученых: эпоха подражания (1624 — 1748 г.).

7) Второй расцвет немецкой литературы, начиная с 1748 г.

Более компетентный, чем мы, немецкий читатель может сам судить о деталях этого деления. Нам оно кажется *совершенно эклектичным*, т. е. построенным не на основании одного принципа, что является необходимым условием всякой научной классификации и деления, а на основании нескольких, несоизмеримых принципов. В первые периоды литература развивается якобы под исключительным влиянием *религиозных идей*. Затем наступают третий и четвертый периоды, в которые

ее развитие определяется *социальной структурой*, положением классов, которые ее «культивируют». С 1500 г. религиозные идеи снова становятся главным рычагом литературной эволюции: начинается век реформации. Но эта гегемония религиозных идей продолжается всего только полтора столетия: в 1624 г. ученые захватывают роль демиургов в немецкой литературе и т. д. Рассматриваемое нами деление на периоды но меньшей мере столь же неудачно, как то, которым пользуется Кондорсе в своей «*Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*» («Картина прогресса человеческого ума»). И причина этого та же самая. Клуге так же, как и Кондорсе, не знает, от чего зависит социальная эволюция и ее следствие — духовная эволюция человечества. Итак, мы были правы, утверждая, что в этой области прогресс нашего столетия был весьма скромн.

Но возвратимся еще раз к И. Тэню. «Общее положение вещей», под влиянием которого возникает то или иное художественное произведение, есть для него общая наличность определенных благ и определенных недугов, состояние свободы или рабства, бедности или богатства, определенная форма общества, определенный вид религии. Но состояние свободы или рабства, богатства или бедности, наконец форма общества, это — черты, характеризующие действительное положение людей «в общественном производстве их жизни». Религия, это — фантастическая форма, в которой отражается в головах людей их действительное положение.

Последнее есть причина, первая — следствие. Если придерживаться идеализма, можно, конечно, утверждать противоположное, а именно, что люди своим действительным положением обязаны религиозным идеям, и тогда причиной следует считать то, что мы принимаем за следствие. Во всяком случае, надеюсь, следует признать, что нельзя ставить на одну доску причину и следствие, когда речь идет о характеристике «общего положения вещей» какой-нибудь данной эпохи, ибо это приводит к невероятной путанице: *действительное* положение людей постоянно валится в одну кучу с общим состоянием их нравов и их духа или, говоря иными словами, теряется понимание выражения «общее положение вещей», а именно на это препятствие натолкнулся Тэн и, кроме него, целый ряд историков искусства.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Вот, например, суждение Шарля Блана о голландской живописи: «Резюмируя, мы можем сказать, что три крупные причины: национальная



Материалистическое понимание истории избавляет нас, наконец, от всех этих противоречий. Хотя оно и не дает нам магической формулы (было бы смешно требовать таковой), дающей нам возможность в одну минуту разрешить все проблемы духовной истории человечества, но все же оно выводит нас из заколдованного круга, указывая нам верный путь научного исследования.

Мы уверены, что не один из наших читателей будет искренно изумлен, услышав от нас, что для Маркса проблема истории в известном смысле тоже была *типологической проблемой*. А между тем это бесспорно. Еще в 1845 г. Маркс писал: «Главный недостаток всего до сих пор существовавшего материализма, включая и фейербаховский, заключается в том, что предмет, действительность, чувственность рассматривается им только в форме объекта или созерцания, но не как чувственно человеческая деятельность, не как практика, не субъективно. Поэтому действительная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, естественно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой».<sup>1</sup>

---

независимость, демократия и протестантизм, наложили свой отпечаток на голландскую школу. Освободившись от испанского ига, семь провинций стали развивать свою живопись, в свою очередь освободившуюся от чужеземного стиля... Республиканская форма правления, раз установившись, освободила ее от чисто декоративного искусства, культивировавшегося дворами и государями, от того, что называется декоративной живописью («reïnture d'arppertaments»). Наконец, семейная жизнь, которую развивал протестантизм..., вызвала к жизни множество превосходных жанровых картин, навсегда прославивших батавскую живопись, так как необходимо было украшать стены интимных жилищ, ставших алтарями для любителей искусства» («Histoire des peintres de toutes époques» («История живописи всех веков»), Paris 1861, I, p. 19 — 20). Гегель говорит очень сходное с этим: «По своей религии голландцы были протестантами, что является очень существенным, так как один только протестантизм сумел совершенно внедриться в прозу жизни и, независимо от религиозных отношений, вполне оценить ее и дать ей неограниченно и свободно развиваться» («Aesthetik» («Эстетика»), II, S. 222). Было бы не трудно *цитатами из самого Гегеля* показать, что было бы гораздо логичнее считать, что не протестантизм возвысил «прозу жизни», но, напротив, «проза *буржуазной* жизни», достигнув определенной степени развития и силы, породила протестантизм в процессе своей борьбы с «прозой» или, если угодно, с поэзией феодального режима. Если это так, то нельзя в протестантизме видеть достаточную причину развития голландской живописи. Надо идти дальше, к чему-то «третьему», «высшему», что породило как протестантизм голландцев и их правительства («демократию»), о которой говорит Ш. Блан, так и их искусство и т. д.

<sup>1</sup> См. прилож. к «Людвигу Фейербаха» Фр. Энгельса: «Маркс о Фейербахе».

Что означают эти слова, содержащие до известной степени программу современного материализма? Они означают, что если материализм не хочет оставаться *односторонним*, как до сих пор, если он не хочет изменять своему собственному принципу и постоянно возвращаться к *идеалистическим* воззрениям; если он не хочет признать идеализм более сильным в определенной области, он должен уметь дать материалистическое объяснение всем сторонам человеческой жизни. *Субъективная сторона* этой жизни и есть как раз *психологическая сторона*, «человеческий дух», *чувства и идеи людей*. Рассматривать эту сторону с материалистической точки зрения — значит, поскольку речь идет об определенном *виде*, объяснять *историю идей* материальными условиями существования людей, *экономической историей*. Маркс тем более должен был указать на разрешение «*психологической проблемы*», что он ясно видел, в каком заколдованном кругу запутался занимавшийся ею идеализм.

Итак, Маркс говорит почти то же самое, что и Тэн, только *немножко другими словами*. Посмотрим же, как должна быть изменена «формула» Тэна в соответствии с этими другими словами.

*Данная степень развития производительных сил; взаимоотношения людей в общественном процессе производства, определяемые этой степенью развития; форма общества, выражающая эти отношения людей; определенное состояние духа и нравов, соответствующее этой форме общества; религия, философия, литература, искусство, соответствующие способностям, направлениям вкуса и склонностям, порождаемым этим состоянием* — мы не хотим сказать, что эта «формула» ничего не оставляет за своими пределами, — совсем нет! — но, как нам кажется, она имеет то бесспорное преимущество, что она лучше выражает причинную связь, существующую между различными «*звеньями ряда*». Что же касается «ограниченности» и «односторонности», в которых обыкновенно упрекают материалистическое понимание истории, то читатель в нем не найдет их и следа.

Еще великие немецкие идеалисты, непримиримые враги всякой эклектики, полагали, что все стороны жизни всякого народа определяются одним *единственным принципом*. Для Гегеля этим принципом был *определенный народный дух*. «общий отпечаток религии, политической конституции, нравственности, системы права, нравов, науки, искусства, даже технических способностей». Современные материалисты считают этот народ-

ный дух абстракцией, продуктом мысли, который ровно ничего не объясняет. Маркс опрокинул идеалистическое понимание истории. Но это не значит, что он вернулся к точке зрения простого *взаимодействия*, объясняющей еще меньше, чем точка зрения народного духа. Его философия истории тоже монистична, но в смысле, диаметрально противоположном гегелевскому. И именно вследствие ее монистического характера эклектики видят в ней только ограниченность и односторонность.

Читатель, может быть, заметил, что, видоизменяя формулу Тэна согласно марксову пониманию истории, мы исключили то, что французский автор называет «*господствующей личностью*». Мы сделали это намеренно. Структура цивилизованных обществ настолько сложна, что, в строгом смысле слова, нельзя говорить о состоянии духа и нравов, соответствующем данной форме общества. Состояние духа и нравов горожан часто существенно отличается от состояния земледельцев, а дух и нравы дворянства очень мало похожи на дух и нравы пролетариата. Поэтому «личность», являющаяся «господствующей» в представлении одного какого-нибудь класса, отнюдь не господствует в другом: мог ли придворный эпохи «*короля солнца*» служить идеалом для французского крестьянина той же эпохи? Тэн, без сомнения, возразил бы на это, что не крестьянин, а аристократическое общество наложило свой отпечаток на литературу и искусство Франции XVII столетия. И он был бы совершенно прав. История французской литературы того века может считать состояние духа и нравов крестьян *quantité négligeable* (ничтожной величиной). Но возьмем другую эпоху, например эпоху реставрации. Одна ли и та же «личность» «господствовала» в головах аристократии той эпохи и в головах буржуазии? Конечно, нет. Из противоречия к приверженцам *ancien régime* (старого порядка) буржуазия не только отвергла идеалы аристократии, но и идеализировала дух и нравы империи, эпохи того самого Наполеона, которого она с головой предала всего за несколько лет перед этим.<sup>1</sup> Еще до 1789 г. оппозиция буржуазному

---

<sup>1</sup> «Чиновники, ремесленники, лавочники, без сомнения, почитали своей обязанностью иметь мрачное лицо и усы, чтобы лучше выразить своим видом либерализм. Своим поведением и определенными мелочами в своей одежде они думали показать, что они являются обломками нашей героической армии. Приказчики модных магазинов не довольствовались усами; они для довершения своей метаморфозы прикрепляли к своим сапогам шпоры, которыми по-военному звенели о камни мостовой и тротуары бульваров».

духу и нравам аристократии проявилась в изящных искусствах созданием *мещанской драмы*. «Что за дело мне, мирному подданному монархического государства XVIII столетия, до революции в Афинах и Риме? Какой действительный интерес может быть у меня к смерти пелопоннесского тирана или к жертве молодой авлидской принцессы? Во всем этом для меня нет ничего интересного, нет никакой, подходящей ко мне морали», — говорит Бомарше в своем «Essais sur le genre dramatique sérieux» («Опыте о серьезном драматическом жанре»). И то, что он говорит, настолько верно, что с удивлением спрашиваешь себя: как не понимали этого приверженцы ложно-классической трагедии? Что видели они «во всем этом»? Какую мораль находили они в ней? Между тем дело объясняется просто. В ложно-классической трагедии речь шла только для *видимости* о «пелопоннесском тиране» или «авлидских принцессах». В действительности она, употребляя выражение Тэна, была лишь тонко исполненным изображением *знати* и вызывала восхищение последней. Новый грядущий мир, мир буржуазии, уважал эту трагедию только по традиции или открыто восставал против нее, ибо он восставал также против самой «*знати*». Вожди буржуазии усматривали нечто оскорбительное для достоинства «*гражданина*» в правилах старой эстетики. «Изображать людей низшего сословия в нужде и несчастье, тьфу, тьфу! — восклицает иронически Бомарше в своей «Lettre sur la critique du Barbier de Seville» («Письме по поводу критики «Севильского цирюльника»), — их следует изображать только в качестве ругаемых. Достойные смеха горожане и несчастные короли — вот единственно возможное зрелище, и я принимаю это к сведению».

Современные Бомарше *горожане* (citoyens) были, но крайней мере в большинстве случаев, потомками тех французских *буржуа*, которые с усердием, достойным лучшего применения, подражали *дворянам* и потому осмеивались Мольером, Данкором, Реньяром и многими другими. Поэтому в истории духа и нравов французской буржуазии мы видим по меньшей мере две существенно отличных друг от друга эпохи: эпоху подра-

---

(A. Perlet, De l'influence des moeurs sur la comédie (.4. *Пер.те* О влиянии нравов на комедию), 2 éd., Paris 1848, p. 52. Мы имеем здесь пример влияния классовой борьбы в области, которая на первый взгляд зависит только от каприза. Было бы очень интересно в специальной работе рассмотреть историю моды с точки зрения психологии классов.

жания дворянству и эпоху противоречия ему. Каждая из этих эпох соответствует *определенной фазе развития буржуазии. Наклонности и направления вкуса всякого класса зависят, следовательно, от степени его развития и еще больше от его отношения к высшему классу, — отношения, определяемого названным развитием.*

Это значит, что классовая борьба играет большую роль к истории идеологии. И действительно, эта роль столь важна, что, за исключением первобытных обществ, в которых не существует классов, невозможно понять историю направлений вкуса и идей какого-нибудь общества без ознакомления с классовой борьбой, разыгрывающейся внутри его.

«Самой глубокой характерной чертой всего процесса развития философии нового времени, — говорит Ибервег, — является не просто имманентная диалектика умозрительных принципов, но скорее борьба и стремление к примирению, с одной стороны, между отжившим, но глубоко укоренившимся в духе и чувствах религиозным убеждением и, с другой стороны, достигнутыми, благодаря исследованиям нового времени, познаниями в области естественных наук и наук о духе».<sup>1</sup>

Если бы Ибервег был более внимателен, он бы увидел, что умозрительные принципы в каждый данный момент сами являлись результатом борьбы и стремления к примирению, о которых он говорит. Он должен был бы пойти дальше и задать себе следующие вопросы: 1) не были ли традиционные религиозные убеждения естественным продуктом некоторых фаз социального развития; 2) не имели ли открытия в области естественных наук и наук о духе своего источника в предыдущих фазах этой эволюции; 3) наконец, не одна и та же ли самая эволюция, имевшая в одном месте и в один период времени более быстрый, в другом месте и в другой период более замедленный темп и видоизменявшаяся в зависимости от множества местных условий, — вызывала как борьбу между религиозным учением и новыми взглядами, приобретенными современной мыслью, так и перемирие между двумя ведущими борьбу силами, умозрительные принципы которых переводят условия этого перемирия на «божественный язык» философии?

Рассматривать историю философии с этой точки зрения значит

---

<sup>1</sup> *Ueberveg*, Grundriss der Geschichte der Philosophie (*Ибервег*, Очерки истории философии), hrsg. von Dr. Max Heinse. Berlin 1880, 2. Teil, S. 174.

рассматривать ее с материалистической точки зрения. Хотя Ибервег и был материалистом, но, несмотря на свою ученость, он не имел никакого представления о *диалектическом* материализме. Он оставил нам только то, что обыкновенно дают нам историки философии, — простую последовательность философских систем: такая-то система породила такую-то, а эта последняя, в свою очередь, породила третью и т. д. Но последовательность философских систем есть только *факт*, нечто *данное*, как выражаются в настоящее время, что требует своего объяснения и чего не может объяснить «имманентная диалектика умозрительных принципов». Для людей XVIII столетия все объяснялось деятельностью «законодателей».<sup>1</sup> Но мы уже знаем, что это имело своей причиной общественное развитие; неужели же нам никогда не удастся привести в связь историю идей с историей обществ, мир идей с миром реальности?

«От того, каков человек, зависит то, какую философию он себе выбирает», — говорит Фихте. Разве нельзя то же самое сказать о каждом обществе или, точнее, о каждом данном общественном классе? Разве мы не имеем права со столь же твердым убеждением сказать: философия общества или общественного класса зависит от того, каково это общество или этот класс?

Конечно, не следует при этом забывать, что если идеи, господствующие в каком-нибудь классе в данное время, по своему *содержанию* определяются социальным положением этого класса, то по своей *форме* они находятся в тесной зависимости от идей, господствовавших в предыдущую эпоху в том же самом или в высшем классе. «Во всех идеологических областях традиция является большой консервативной силой» (Ф. Энгельс).

Посмотрим с этой стороны на социализм. «Современный социализм по своему содержанию является прежде всего результатом наблюдений, с одной стороны, над господствующими в современном обществе классовыми противоречиями между имущими и неимущими, капиталистами и наемными рабочими, с другой стороны — над господствующей в производстве анар-

---

<sup>1</sup> «Но почему же науки знают периоды застоя, во время которых дух перестает творить. когда кажется, что нации исчерпали себя чрезмерной производительностью? — Потому, что разочарование часто бывает результатом воображаемых ошибок и слабости правящих людей». («Tableau des révolutions de la littérature ancienne et moderne» par l'Abbé de Courmand (Аббат Курман, Очерк революций древней и современной литературы Paris 1786 p. 25)/

хий. Но по своей теоретической форме он кажется на первый взгляд только дальнейшим развитием и как бы более последовательным проведением принципов, установленных великими французскими просветителями XVIII века. Как всякая новая теория, социализм должен был сперва примкнуть к имеющемуся уже налицо комплексу идей, хотя его корни лежали очень глубоко в материальных экономических фактах».<sup>1</sup>

Формальное, но решающее влияние имеющегося уже налицо комплекса идей дает себя чувствовать не только в положительном смысле, т. е. не только в том смысле, что, например, французские социалисты первой половины нашего века апеллировали к тем же самым принципам, что и просветители предыдущего века: это влияние принимает также отрицательный характер. Если Фурье постоянно борется с тем, что он иронически называл способной к усовершенствованию способностью совершенствования, то он делал это потому, что учение о способности человека к усовершенствованию играло большую роль в теориях просветителей. Если французские социалисты-утописты были на хорошей ноге с милосердным богом, то это происходило из *оппозиции* к буржуазии, которая в своей юности отличалась в этом отношении большим скептицизмом. Если те же социалисты-утописты возводили в принцип *политический индиферентизм*, то это происходило из оппозиции к доктрине, согласно которой *«все зависит от законодательства»*. Словом, в *отрицательном*. как и в положительном смысле, формальная сторона учения французского социализма одинаково определялась теориями просветителей, и мы должны хорошо понять этих последних, если хотим правильно понять утопистов.

Какая связь существовала между экономическим положением французской буржуазии эпохи реставрации и воинственной внешностью, какую любили себе придавать мелкие буржуа, рыцари аршина того времени? *Никакой прямой связи*; борода и шпоры нисколько не изменяли их положения ни в хорошую, ни в плохую сторону. Но мы уже знаем, что эта смешная мода *косвенным образом* была порождена положением буржуазии по сравнению с аристократией. *В области идеологии многие явления могут быть объяснены только косвенным образом*

---

<sup>1</sup> F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Ф. Эн-  
уткмс, Переворот в науке, произведенный Евгением Дюрбуггем, Leipzig  
1877, S. 1.

посредством влияния экономического движения. Это очень часто забывается не только противниками, но и сторонниками исторической теории Маркса.

Так как эволюция идеологий в сущности определяется экономическим развитием, то оба процесса всегда соответствуют друг другу: «общественное мнение» приспосабливается к экономике. Но это не значит, что при изучении истории человечества мы с одинаковым основанием можем брать за исходный пункт любую сторону, общественное мнение или экономику. В то время как экономическое развитие в общих чертах достаточно может быть объяснено при помощи своей собственной логики, путь духовной эволюции находит себе объяснение только при помощи экономики. Один пример пояснит нашу мысль.

Во времена Бэкона и Декарта философия обнаруживала большой интерес к развитию производительных сил. «На место умозрительной философии, которой обучают в школах, — говорит Декарт, — следует поставить практическую философию, при помощи которой мы можем изучить силу и влияние огня, воды, воздуха, звезд, неба и всех других окружающих нас тел, так же точно, как в настоящее время мы изучаем различные ремесла наших ремесленников. Тогда мы сможем употреблять эти силы и влияние одинаково для всего, для чего они пригодны, и стать таким образом господами и собственной природы».<sup>1</sup> Вся философия Декарта носит следы этого большого интереса. Итак, цель исследований современной философии, повидимому, была ясно определена. Но вот проходит столетие. Материализм, — который, к слову сказать, вообще является логическим следствием учения Декарта, — приобретает широкое распространение во Франции; под его знаменем шествует самая прогрессивная часть буржуазии, завязывается горячая полемика, но...

о производительных силах забывают: философы-материалисты почти никогда не говорят о них, у них совсем другие интересы: может казаться, что философия обрела совершенно иные задачи.

В чем причина этой перемены? Разве производительные силы Франции достигли уже тогда *достаточного развития*? Разве французские материалисты стали *пренебрегать* тем господством людей над природой, о котором мечтали Бэкон и Декарт? Ни то, ни другое! Но во времена Декарта производственные

---

<sup>1</sup> *Descartes*, Discours de ta méthode (*Декарт*, Рассуждение о методе), ch. VI.



отношения Франции, если ограничиваться здесь одной только Францией, еще содействовали развитию производительных сил, в то время как спустя столетие они стали *препятствием* для него. Надо было их разрушить, а чтобы их разрушить, надо было нападать на освятившие их идеи. Вся энергия материалистов, этого авангарда теоретиков буржуазии, сконцентрировалась на этом пункте, и все их учение приняло боевой характер. Борьба с «*суеверием*» во имя «*науки*» и против «*тирании*» во имя «*естественного права*» была важнейшей, самой *практической* (в смысле Декарта) задачей философии: непосредственное изучение природы, в целях скорейшего увеличения производительных сил, отступало на задний план. Когда цель была достигнута, когда устарелые производственные отношения были разрушены, философская мысль приняла другое направление, и материализм на долгое время потерял свое значение. Развитие философии во Франции следовало за изменениями в ее экономике.

«В отличие от других строителей наука чертит не только воздушные замки, но возводит отдельные жилые этажи здания, прежде чем она закладывает его фундамент».<sup>1</sup> Подобное поведение кажется нелогичным, но оно находит себе оправдание в *логике социальной жизни*.

Когда «философы» XVIII столетия вспоминали, что человек является продуктом окружающей его среды, они отрицали всякую возможность влияния на эту среду того самого «общественного мнения», которое, по их заявлению в других случаях, *управляет миром*. Их логика на каждом шагу спотыкалась о ту или другую сторону этой антиномии. Диалектический материализм легко разрешает ее. Для диалектических материалистов мнение людей, конечно, управляет миром, так как у человека, по словам Энгельса, «все побудительные стимулы его деятельности должны преломляться в его голове, превращаясь в мотивы его воли».<sup>2</sup> Но это не противоречит тому, что «общественное мнение» коренится в социальной среде и, в последнем счете, в экономических отношениях; это не противоречит тому, что всякое данное «общественное мнение» начинает стареть, поскольку начинает стареть вызывающий его способ производства. Экономика формирует «общественное мнение», которое правит миром.

---

<sup>1</sup> *Marx, Zur Kritik der politischen Oelconomie (Маркс, К критике политическо*

*антической* политической экономии), S. 35 [русск. пер. стр. 124].

<sup>2</sup> «Ludwig Feuerbach» («Людвиг Фейербах»), S. 35 [русск. пер. стр. 149].

Гельвеций, сделавший попытку анализировать «дух» с материалистической точки зрения, потерпел неудачу благодаря коренному недостатку своего метода. Чтобы сохранить верность своему принципу: «человек есть только ощущение», Гельвеций вынужден был допустить, что самые знаменитые великаны духа и прославленные герои самопожертвования в пользу общественного блага, также как и самые жалкие сикофанты и недостойнейшие эгоисты, действовали только ради чувственных наслаждений. Дидро протестовал против этого парадокса, но смог уклониться от сделанного Гельвецием вывода, лишь найдя прибежище в *области идеализма*. Как ни интересна была попытка Гельвеция, но во всяком случае он скомпрометировал в глазах широкой публики и даже в глазах многих «ученых» материалистическое понимание «духа». Существует укоренившееся представление, что материалисты по этому вопросу могут повторять лишь то, что уже сказано Гельвецием. Надо, однако, только понять «дух» диалектического материализма, чтобы убедиться, что последний принимает ошибки, совершенные его *метафизическим* предшественником.

Диалектический материализм рассматривает явления в их развитии. Но с эволюционной точки зрения столь же нелепо говорить, что люди сознательно приспособляют свои идеи и свои моральные чувства к своим экономическим условиям, как утверждать, что животные и растения сознательно приспособляют свои органы к условиям своего существования. В обоих случаях перед нами *бессознательный* процесс, которому надо дать материалистическое объяснение.

Человек, которому удалось найти подобное объяснение *происхождения видов*, говорит о «моральном чувстве» следующее:

«Мне хочется заявить с самого начала, что я далек от мысли, будто общественное, в самом тесном смысле этого слова, животное приобрело бы точно такие же моральные чувства, как человек, если бы оно только развило свои интеллектуальные способности для одинаковой с нами деятельности в одинаковой степени. Подобно тому как различные животные обладают чувством красоты, хотя их привлекают совершенно различные предметы, они точно так же могут обладать и чувством справедливости и несправедливости, хотя оно побуждает их к совершенно различным поступкам. Если бы, например, — предположим мало вероятный случай. — люди воспитывались при совершенно таких же условиях, как пчелы, то вряд ли можно сомневаться,

что наши незамужние особи женского пола, подобно рабочим пчелам, считали бы своим долгом убивать своих братьев, а матери старались бы истреблять своих плодовых дочерей, и никто бы не подумал возражать против этого. И тем не менее в нашем случае у пчел или у какого-нибудь другого животного, живущего общественно, развивалось бы чувство справедливости или несправедливости, или совесть. Ибо каждый индивидуум имел бы тогда ощущение обладания известными инстинктами, из которых одни сильнее и более постоянны, другие слабее и менее постоянны, так что в нем часто возникала бы борьба из-за того, какому импульсу он должен следовать, и удовлетворение или неудовлетворение, даже страдание, ощущались бы при сравнении непрерывно проходящих через мозг впечатлений. В этом случае внутренний голос говорил бы животному, что оно поступило бы лучше, если бы последовало скорее одному, чем другому инстинкту, что один путь следует избрать, а другой нет: что первый путь верный, а второй — ложный.<sup>1</sup>

Эти строки вызвали со стороны «респектабельных» (уважаемых) людей чуть ли не целое следствие против их автора. Некто Сиджвик писал в лондонской «Academy» («Академии»), что «более высоко развитая пчела» стремилась бы к отысканию более мягкого разрешения вопроса о народонаселении. Мы готовы это допустить по отношению к пчеле, но о том, что английская буржуазия (и не только английская) не нашла «более мягкого» разрешения вопроса, свидетельствуют известные, очень уважаемые «респектабельными» людьми книги. В июне 1848 и в мае 1871 г. французские буржуа были совсем не так *мягки*, как «более высоко развитая пчела». Буржуа убивали (и приказывали убивать) «своих братьев» рабочих с неслыханной жестокостью и — что представляет еще больший интерес для нас — *с совершенно спокойной совестью*. Они говорили себе, без сомнения, что они *должны* идти именно этим «*путем*», а не «каким-либо другим». Почему? Потому что мораль буржуа предписывалась им их социальным положением, их борьбой с пролетариями, подобно тому как «образ действия» животных диктуется им условиями их существования.

Те же самые французские буржуа считают *безнравственным* древнее рабство и осуждают избиения восставших рабов, происходившие в древнем Риме, как недостойные цивилизованных

---

<sup>1</sup> «The descent of man» («Происхождение человека»), L. 1883, p. 99—100.

людей и даже одаренных разумом пчел. Буржуа comme il faut (доподлинный) вполне «морален» и предан общему благу; в своем понимании морали и общего блага он не преступит границ, указанных ему, *независимо от его воли и сознания*, материальными условиями его существования. *И в этом отношении буржуа ничем не отличается от членов других классов.* Отражая в своих идеях и чувствах материальные условия своего существования, он подвергается только общей судьбе всех «смертных».

«Над различными формами собственности, над социальными условиями существования возвышается целая надстройка различных своеобразных чувств и иллюзий, взглядов и мировоззрений. Все это творится и формулируется целым классом на почве материальных условий его существования и соответствующих им общественных отношений. Отдельному индивидууму, к которому они переходят по традиции или благодаря воспитанию, может казаться, что они составляют побудительные мотивы и исходный пункт его поступков».<sup>1</sup>

Недавно Жан Жорес сделал попытку «коренного примирения экономического материализма и идеализма в их применении к историческому развитию».<sup>2</sup> Блестящий оратор немного опоздал, так как марксово понимание истории не оставляет ничего в этой области для «примирения». Маркс никогда не закрывал глаз на моральные чувства, играющие роль в истории. Но он объяснил *происхождение этих чувств*. Чтобы Жорес мог лучше понять смысл того, что он любил называть «формулой Маркса», который всегда посмеивался над людьми с формулой, мы приведем еще одно место из выше цитированной книги.

Речь идет о «демократическо-социалистической» партии, возникшей в 1849 г. во Франции.

«Своеобразный характер социал-демократии сводится к требованию демократическо-республиканских учреждений в качестве средства не для уничтожения обеих крайностей — капитала и наемного труда, — но для ослабления противоречий между ними и превращения в гармонию. Каковы бы ни были меры, предлагавшиеся для достижения этой цели, все более или менее революционные представления, которыми

---

<sup>1</sup> Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte (Маркс, Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта), S. 20.

<sup>2</sup> Ср. его реферат об идеалистическом понимании истории («Neue Zeit», XIII, 2, S. 545 ff.).

приукрашивалась сущность социал-демократии, эта сущность оставалась одной и той же. Этою сущностью было преобразование общества демократическим путем, но преобразование и пределах мелкобуржуазной собственности. Было бы, однако, ограниченностью думать, что мелкая буржуазии сознательно стремится отстоять эгоистический классовый интерес. Наоборот, она думает, что *частные* условия ее освобождения являются вместе с тем *общими* условиями, при которых только и может быть спасено общество и устранена классовая борьба. Еще меньше следует думать, что демократические представители — *все* только *лавочники* и поклонники лавочников. Но своему образованию и личному положению в обществе они могут быть, как небо от земли, далеки от них. Представителями мелкого буржуа их делает то, что в своем сознании они не преступают тех границ, за которые не выходит в жизни мелкий буржуа, что они поэтому теоретически приходят к тем же задачам и лозунгам, на которые мелкого буржуа практически наталкивает его материальный интерес и общественное положение. Таково вообще отношение между *политическими и литературными* представителями какого-нибудь класса и классом, который они представляют» (там же, стр. 29).

Превосходство диалектического метода материализма Маркса отчетливее всего обнаруживается там, где дело касается разрешения проблем «морального» характера, перед которым беспомощно останавливался материализм XVIII столетия. Но чтобы правильно понять это разрешение, надо предварительно освободиться от *метафизических предрассудков*.

Жорес понапрасну говорит: «Я не хочу ставить материалистическое понимание по одну сторону перегородки, а идеалистическое — по другую»; он возвращается как раз к системе «перегородок»; по одну сторону ее он ставит дух, но другую — материю; здесь — экономическую необходимость, там — моральное чувство, и затем он произносит проповедь, пытаясь доказать им, что они должны взаимно проникать друг друга, «как в органической жизни человека взаимно проникают друг друга механизм мозга и сознательная воля».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Читатель, который полюбопытствовал бы узнать, как экономическая необходимость *проникает* «идею справедливости и права», с большим удовольствием прочтет статью П. Лафарга «Recherches sur les origines de l'idée du bien et du juste» («Исследование о происхождении идеи добра и справедливости») в № 9 «Revue philosophique» («Философскія обозрѣнія»), 1885 г.

Но Жорес — не первый встречный. Он обладает большими знаниями, доброй волей и замечательными способностями. Его охотно читаешь (мы никогда не имели удовольствия его слышать), даже когда он ошибается. К сожалению, нельзя того же сказать о большинстве противников Маркса, наперебой нападающих на него.

Господин доктор Пауль Барт, автор книги «Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann» («Философия истории Гегеля и гегелианцев до Маркса и Гартмана»), Leipzig 1890, настолько плохо понял Маркса, что ему удалось опровергнуть его. Он доказал, что автор «Капитала» противоречит себе на каждом шагу. Присмотримся ближе к способу его доказательств. «В отношении конца средних веков сам Маркс дал материал для своего опровержения, объявляя («Kapital», В. I, S. 737— 750 [русск. пер. стр. 571 — 602]), что одной из главных причин первоначального «накопления» капитала было изгнание английских крестьян феодалами, которые, ввиду растущих цен на шерсть, превращали пахотную землю в пастбище для овец с немногими пастухами, так называемые enclosures (огораживания), и превращение этих крестьян в поставленных вне закона пролетариев, попадавших в распоряжение развивающейся мануфактуры. Хотя, по Марксу, эта сельскохозяйственная революция объясняется возникновением шерстяной мануфактуры, но, по его собственному изображению, феодальные силы, жадные до прибыли лендлорды, были ее насильственными рычагами («Kapital», В. 1, S. 747 (русск. пер. стр. 576), т. е. политическая сила стала звеном в цепи хозяйственных переворотов».<sup>1</sup>

Как мы уже неоднократно говорили, философы XVIII столетия были убеждены в том, что *«все зависит от законодательства»*. Но когда в начале нашего (XIX) столетия вспомнили о

Мы не вполне ясно понимаем, что означает проникновение экономической необходимости названной выше идеей. Если под этим Жорес понимает то, что мы должны пытаться реорганизовать экономические отношения буржуазного общества в соответствии с нашими моральными чувствами, то мы можем ответить ему: 1) Это само собой разумеется, но трудно найти в истории хоть одну партию, которая бы ставила своей задачей торжество того, что, по ее собственному мнению, противоречило бы «идее права и добра». 2) Он не отдает себе ясного отчета в смысле употребляемых им слов: он говорит о морали, которая, по выражению Тэна, дает *предписания*, тогда как марксисты в том, что можно назвать их моральным учением, пытаются только *констатировать законы*. При таких условиях недоразумение совершенно неизбежно.

<sup>1</sup> Цит. соч., стр 49 — 50.

том, что законодатель, которому приписывали, что он «все» может, в свою очередь порождается социальной средой; когда поняли, что «законодательство» всякой страны коренится в ее социальной структуре, то стали часто обнаруживать склонность впадать в противоположную крайность: часто стали *недооценивать* роль законодателя, которую раньше переоценивали. Так, например, Ж. Б. Сэй говорит в предисловии к своему «*Traité d'économie politique*» («Руководство политической экономии»): «Долгое время *политику* в собственном смысле слова, т. е. науку об *организации* общества, смешивали с политической *экономией*, учащей, как возникают, распределяются и потребляются богатства. Между тем богатства в сущности *не зависят* от политической *организации*. При всякой *форме* правительства государство может процветать, если оно хорошо управляется. Некоторые нации обогащались при *абсолютных монархах*, другие погибали при *народных собраниях*. Если политическая свобода благоприятна для развития богатства, то только косвенно, подобно тому как она благоприятствует образованию». Социалисты-утописты шли еще дальше. Они громко заявляли, что реформатору социальной организации нет никакого дела до политики.<sup>1</sup> Обе эти крайности имеют то общее, что обе они коренятся в отсутствии правильного понимания связи, существующей между социальной и политической организацией страны. Маркс открыл эту связь, и ему легко было поэтому показать, как и почему всякая классовая борьба есть вместе с тем политическая борьба.

Во всем этом остроумный доктор Барт усмотрел только одно: что, по Марксу, политическое действие, «законодательный» акт не может оказать никакого влияния на экономические отношения: что, по этому же Марксу, всякий подобный акт есть

---

<sup>1</sup> «В нашем цивилизованном мире мы имеем всевозможные формы правительства. Но разве западные страны, более или менее склоняющиеся к *демократической* форме государства, меньше страдают от духовной, нравственной и материальной нищеты, чем восточные страны, имеющие более или менее *самодержавную* форму правительства? Или разве прусский монарх обнаружил меньше сердечности по отношению к низшим классам народа, чем французская палата депутатов или король французов? — Факты *настают доказывают* нам противоположное, размышление настолько *убеждает* нас в противоположном, что мы более чем равнодушно относимся ко всем политически либеральным стремлениям, которые становятся нам просто противными» (М. Гесс в «*Gesellschaftsaspiegel*» («Зеркале общества»), 1846).

простая видимость и что поэтому любой английский крестьянин, лишенный в «конце средних веков» лендлордом своей земельной собственности. т. е. своего прежнего *экономического* положения, разрушает, как карточный домик, всю историческую теорию знаменитого социалиста. Вольтеровский бакалавр из Саламанки не мог бы обнаружить большего остроумия!

Итак, Марке противоречит себе при описании «Clearing of Estates» (очистки земель). Превосходный логик, г-н Барт пользуется этой самой очисткой, чтобы доказать, что право *«имеет самостоятельное существование»*. Но так как *цель юридического действия* английских лендлордов имеет весьма мало общего с их *экономическими* интересами, то достопочтенный доктор высказывает поистине свободное от всякой односторонности утверждение. «Итак, право имеет самостоятельное, собственное, хотя и не независимое существование». Самостоятельное, хотя и не независимое! Это многосторонне и, что еще важнее, предохраняет нашего доктора от всяких «противоречий». Если ему начать доказывать, что *право* обуславливается *экономикой*, он ответит: это потому, что оно не независимо. Если же ему, напротив, объяснить, что экономика определяется правом, то он воскликнет, что это именно и хочет доказать его теория самостоятельного существования права.

Остроумный доктор утверждает то же самое о морали, религии и всех других идеологиях. Все, без исключения, самостоятельно, хотя и не независимо. Вы видите, это — старая, всегда новая история о борьбе эклектизма с монизмом, история «перегородок»: здесь *материя*, там *дух*, — две субстанции, имеющие самостоятельное, собственное, хотя и не независимое существование.

Но оставим эклектиков и возвратимся к теории Маркса. Мы сделаем еще несколько замечаний по поводу ее.

Уже дикие племена имеют — мирные или немирные — отношения между собою и, если к тому представляется случай, с варварскими народами и с цивилизованными государствами. Эти отношения, естественно, оказывают влияние на экономическую структуру всякого общества. «Различные общины находят различные средства производства и различные средства существования среди окружающей их природы. Они различаются поэтому между собою по способу производства, образу жизни и производимым продуктам. Это те естественно выросшие различия, которые при соприкосновении общин вызывают взаимный обмен продуктами, а следовательно постепенное



превращение этих продуктов в товары».<sup>1</sup> Развитие товарного производства ведет к разрушению первобытной общины. В недрах рода возникают новые интересы, порождающие и конце концов новую политическую организацию; начинается классовая борьба со всеми своими неизбежными последствиями в области политической, моральной и интеллектуальной эволюции человечества. Его международные отношения становятся все более сложными и порождают явления, которые на первый взгляд противоречат исторической теории Маркса.

Петр Великий произвел в России революцию, оказавшую огромное влияние на экономическое развитие этой страны. Но не экономические потребности, а потребности политического характера, потребности *государства*, побудили этого гениального человека к революционным поступкам. Подобным же образом крымское поражение принудило правительство Александра II сделать все от него зависящее для развития русского капитализма. История кишит подобными примерами, которые, по видимому, свидетельствуют в пользу самостоятельного существования международного, государственного и всякого иного права. Но взглянем на дело немного поближе.

От чего зависела сила западно-европейских государств, пробудившая гений великого москвича? *От развития их производительных сил.* Петр понимал это очень хорошо, так как он сделал все для содействия развитию этих сил на своей родине. Откуда брались средства, которыми он располагал; как возникла власть азиатского деспота, которую он пользовался с такой страшной энергией? Эта власть была обязана своим происхождением *экономике* России; эти средства ограничивались тогдашними русскими производственными отношениями. Несмотря на свою страшную власть и свою железную волю. Петру не удалось и не могло удалиться сделать из С.-Петербурга Амстердам или превратить Россию в морскую державу что было постоянным предметом его мечтаний. Реформы Петра Великого породили в России своеобразное явление. Петр старался насадить в России европейские мануфактуры, но в ней отсутствовали рабочие. Он заставил работать на мануфактурах *государственных крепостных крестьян.* *Промышленное крепостничество*, форма не известная в Западной Европе, существовала в России до 1861 г. т. е. до освобождения крестьян от крепостной зависимости.

---

<sup>1</sup> «Das Kapital» («Капитал»), I, S. 353 [русск. пер. стр. 205]

Не менее характерным примером является крепостное состояние крестьян в Восточной Пруссии, Бранденбурге, Померании и Силезии, начиная с середины XVI века. Развитие капитализма в западных странах планомерно *подрывало* феодальные формы эксплуатации производителей. В вышеуказанном уголке Европы это развитие утвердило их на довольно продолжительное время.

Рабство в европейских колониях равным образом представляет на первый взгляд парадоксальный пример капиталистического развития. Это явление, как и прежде указанные, не может быть объяснено логикой экономической жизни тех стран, где оно обнаружилось. Для объяснения их надо рассмотреть *международные экономические отношения*.

Итак мы здесь, в свою очередь, вернулись к *точке зрения взаимодействия*. Было бы глупо забывать, что это не только законная, но и совершенно необходимая точка зрения. Только одинаковой нелепостью было бы забывать, что эта точка зрения *сама по себе* ничего не объясняет, что мы, пользуясь ею, всегда должны искать «третье», «высшее», то, чем для Гегеля было понятие, а для нас — *экономическое положение народов и стран, взаимное влияние которых надо констатировать и понять*.

Литература и изящные искусства всякой цивилизованной страны имеют большее или меньшее влияние на литературу и изящные искусства других цивилизованных стран. *Это взаимное влияние есть результат сходства социальной структуры этих стран*.

Класс, находящийся в борьбе со своими противниками, завоевывает себе положение в литературе своей страны. Если тот же самый класс начинает приходить в движение в другой стране, он усваивает идеи и формы, созданные его более передовыми братьями. *Но он их видоизменяет или идет дальше их, или отстает от них в зависимости от различия, существующего между его положением и положением класса, который дает ему образец*.

Мы уже видели, что *географическая среда* имела большое влияние на историческое развитие народов. Теперь мы видим, что *международные отношения* имеют еще большее влияние на это развитие. Соединенное влияние географической среды и международных отношений объясняет нам огромное различие, обнаруживаемое в исторических судьбах народов, *несмотря на то, что основные законы социальной эволюции повсюду одни и те же*.

Оказывается, что марксово понимание истории, не будучи во все «ограниченным» и «односторонним», открывает нам огромное

поле для исследования. Нужно много труда, терпение и любви к истине, чтобы хорошо обработать хотя бы очень маленькую часть этого поля. Но оно принадлежит нам; приобретение сделано; работа начата руками несравненных мастеров, и нам остается только продолжать ее. И мы должны сделать это, *если не хотим превратить в наших головах гениальной идеей Маркса в нечто «серое», «мрачное», «мертвящее».*

«Если мышление останавливается на всеобщности идей, — говорит очень хорошо Гегель, — как это необходимо происходит в первых философских учениях (например в бытии школы элеатов, в становлении у Гераклита и т. п.), то его справедливо упрекают в *формализме*; может случиться, что *даже* в развитой философии только формулируются абстрактные положения или определения, например то, что в абсолюте все представляет собой единство, тождество субъективного и объективного» и при рассмотрении конкретного только повторяются эти положения.<sup>1</sup> Нас с полным основанием можно было бы упрекнуть в подобном *формализме*, если бы по отношению к какому-нибудь данному обществу мы повторяли бы только, что *анатомия этого общества коренится в его экономике*. Это бесспорно. Но этого недостаточно; надо уметь делать научное употребление из научной идеи, надо отдавать себе отчет во всех жизненных функциях организма, анатомическое строение которого определяется экономикой; надо понимать, как он движется, как питается, как возникающие в нем, *благодаря его анатомической структуре, ощущения и понятия* становятся тем, чем они являются; как изменяются они вместе с наступившими изменениями в его структуре и т. д. Только при этом условии мы сможем пойти вперед; но, только соблюдая это условие, мы можем быть в этом уверенными.

Часто в материалистическом понимании истории видят учение, провозглашающее подчинение людей игу непримиримой, слепой необходимости. Трудно найти более превратное представление. Именно материалистическое понимание истории указывает людям путь, ведущий *из царства необходимости в царство свободы*.

В области морали филистер, эклектик par excellence (по преимуществу) всегда оказывается *«идеалистом»*. Он с тем большим упорством держится за свой «идеал», чем беспомощнее его разум чувствует себя при наличии *печальной прозы социальной*

<sup>1</sup> «Encyklopädie» («Энциклопедия»), I Teil, § 12, Einleitung.

*жизни*. Этот разум никогда не будет торжествовать над экономической необходимостью, идеал всегда будет оставаться идеалом; он никогда не осуществится, так как он *«имеет самостоятельное, собственное, хотя и не независимое существование»*, так как для него невозможно выйти за пределы своих *«перегородок»*. Здесь — дух, идеал, человеческое достоинство, братство и т. д.; там — материя, экономическая необходимость, эксплуатация, конкуренция, кризисы, банкротство, взаимный универсальный обман. Между двумя этими царствами примирение невозможно. Современные материалисты *только с презрением могут относиться к подобному «моральному идеализму»*. У них гораздо более высокое представление о силе человеческого разума. Правда, последний движется вперед в своем развитии только благодаря экономической необходимости, но *именно потому* действительно разумное вовсе не должно вечно оставаться в состоянии «идеала».

*Что разумно, то становится действительным*, и вся непреодолимая сила экономической необходимости берет на себя осуществление этого.

«Философы» XVIII столетия до тошноты повторяли, что общественное мнение управляет миром и что поэтому ничто не может противостоять разуму, который «в конечном счете всегда прав». И тем не менее те же самые философы часто обнаруживали *большие сомнения в силе разума*, и их сомнения логически вытекали из другой стороны, характерной для «философов» теории. Так как все зависит от «законодателя», то он или дает торжествовать разуму, или гасит его факел. Поэтому следует возложить все надежды на «законодателя». Но в большинстве случаев законодатели, монархи, распоряжающиеся судьбами своих народов, очень мало заботятся о торжестве разума. Итак, виды разума становятся чрезвычайно жалкими! Философу остается только рассчитывать на *случай*, который рано или поздно передаст власть в руки *дружественного разума «государя»*. Мы уже видели, что Гельвеций фактически рассчитывал только на счастливый случай. Послушаем еще одного философа той же эпохи.

«Самые несомненные принципы чаще всего встречают возражения: они борются с невежеством, легковерием, обыденностью, упорством и тщеславием людей, одним словом — с интересами сильных мира сего и с глупостью народа, заставляющими их придерживаться старых систем. Заблуждение защищает свою

территорию шаг за шагом; только при помощи борьбы и выдержки удастся вырвать у него самые незначительные завоевания. Из этого нельзя делать того вывода, что истина бесполезна; семя, ею посеянное, сохраняется; со временем оно приносит плод и, подобно семенам, ждущим долгое время в земле своего всхода, ожидает обстоятельств, могущих дать ему развиваться... Когда нациями начинает править просвещенный государь, истина приносит плоды, которых от нее с полным правом ожидали. В конце концов необходимость заставляет народы, уставшие от нищеты и бесчисленных несчастных случаев, порожденных их ошибками, найти прибежище в истине, которая одна только может предохранить их от несчастья, при котором ложь и предрассудок заставляли их долго страдать».<sup>1</sup>

Все та же вера в «просвещенного государя», все то же сомнение в силе «разума». Сравните только эти бесплодные и боязливые надежды с непоколебимым убеждением Маркса, который говорит нам, что нет и никогда не будет государя, который мог бы оказать успешное противодействие развитию производительных сил своего народа и, следовательно, *его освобождению от гнета устарелых учреждений*, и скажите: кто сильнее верит в силу разума в его конечное торжество? С одной стороны, осторожное «*может быть*», с другой — *уверенность*, столь же непоколебимая, как та, какую нам дают математические доказательства.

Материалисты могли только наполовину верить в свое божество — «разум», так как, по их теории, божество постоянно наталкивалось на железные законы материального мира, на слепую *необходимость*. «Человек достигает своего конца, — говорит Гольбах, — не будучи свободным ни на один момент, начиная с своего рождения и кончая смертью».<sup>2</sup> Материалист должен делать такое утверждение, так как, по словам Пристли, «учение о необходимости есть непосредственный вывод из учения о материальности человека, ибо механицизм есть безусловный вывод из материализма».<sup>3</sup> До тех пор, пока не познали, как эта *необходимость* может породить *свободу* человека, неизбежно

<sup>1</sup> «Essais sur les préjugés, de l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes etc.» («Опыт о предрассудках, о влиянии мнений на нравы и счастье людей»), Liège 1797, p. 37. Эту книгу приписывают Гольбаху или материалисту Дюмарсе, имя которого стоит на заглавном листе.

<sup>2</sup> «Le bon sens puisé dans la nature» («Здравый смысл, основанный на природе»), I, p. 12.

<sup>3</sup> Priestley, A free discussion of the principles of materialism etc. (Пристли, Свободное обсуждение материализма), p. 241.

приходилось быть *фаталистами*. «Все явления связаны между собою, — говорит Гельвеций. — Вырубленный на севере лес изменяет направление ветров, состояние посевов, искусства страны, нравы и правительство». Гольбах говорит о бесчисленных последствиях, какие может иметь для судеб государства движение одного единственного атома в мозгу деспота. Детерминизм «философов» не шел дальше в понимании роли необходимости в истории; поэтому для них историческое развитие было подчинено *случайности*, этой разменной монете, *необходимости*. *Свобода* оставалась в противоречии с необходимостью, и материализм не умел, как указал Маркс, понять *человеческой деятельности*. Немецкие идеалисты хорошо видели эту слабую сторону метафизического материализма, но им удавалось, при помощи абсолютного духа, т. е. *фикции*, соединить свободу с необходимостью. Современные материалисты типа Молешотта вращаются в противоречиях материалистов XVIII столетия. Только Маркс сумел, ни на одну минуту не отказываясь от теории «материальности человека», примирить «разум» и «необходимость», рассматривая *«человеческую практику»*. Человечество *«всегда ставит себе только такие задачи, которые оно может разрешить, ибо, при ближайшем рассмотрении, всегда оказывается, что самая задача возникает только там, где налицо уже имеются или, то крайней мере, находятся в процессе своего возникновения материальные условия для ее разрешения»*.<sup>1</sup>

*Материалисты-метафизики* видели, как необходимость *подчиняет себе* людей («вырубленный лес» и т. д.); *диалектический материализм* показывает, как можно их *освободить*.

«Буржуазные производственные отношения, это — последняя антагонистичная форма общественного процесса производства, антагонистичная не в смысле индивидуального антагонизма, но антагонизма, проистекающего из общественных условий жизни индивидуумов; но вместе с тем развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому вместе с этой общественной формацией заканчивается первоначальная история человеческого общества».<sup>2</sup>

Якобы фаталистическая теория Маркса как раз впервые в истории экономической науки положила конец тому *фети-*

<sup>1</sup> «Zur Kritik der politischen Ökonomie» («К критике политической экономики»), Vorwort, S. VI [русск. пер. стр. 87].

<sup>2</sup> Там же.

шизму экономистов, который объяснял экономические категории — меновую стоимость, деньги, капитал — природой материальных объектов, а не взаимоотношениями людей в процессе производства.<sup>1</sup>

Мы не можем излагать здесь того, что сделал Маркс для политической экономии. Заметим только, что в этой науке он воспользовался тем же самым методом и при трактовании ее стал на ту же точку зрения, как и при объяснении истории,— точку зрения отношения людей в процессе производства. По этому можно судить об интеллектуальном уровне людей, в особенности многочисленных в современной России, которые «*признают*» экономические теории Маркса и «*отвергают*» его исторические взгляды.

Тот, кто понял, что такие *диалектический метод* материализма Маркса, может судить также о научном значении время от времени поднимающихся споров о том, каким методом пользовался Маркс в своем «Капитале» — *индуктивным* или *дедуктивным*.

Метод Маркса — *одновременно* и индуктивен, и дедуктивен, но сверх того он самый революционный из всех методов, какие когда-либо применялись.

«В своей мистифицирующей форме диалектика стала модной в Германии, так как, повидимому, давала возможность набросить покрывало на существующее положение вещей. В своей рациональной форме диалектика внушает буржуазии и ее

---

<sup>1</sup> «До какой степени фетишизм, присущий товарному миру, или вещественная видимость общественных отношений труда, смущает некоторых экономистов, — показывает, между прочим, скучный и бестолковый спор их относительно роли природы в процессе созидания меновой стоимости. Так как меновая стоимость есть лишь определенный общественный способ выражать труд, потраченный на приготовление вещи, то, само собою разумеется, в меновой стоимости содержится не больше вещества, данного природой, чем, например, в вексельном курсе. Так как товарная форма есть всеобщая и неразвитая форма буржуазного производства. вследствие чего она возникает очень рано, то ее фетишистический характер еще сравнительно легко разглядеть. Но в более конкретных формах исчезает даже эта кажущаяся простота. Откуда возникают иллюзии монетарной системы? Из того, что она видела в золоте и серебре как деньгах не выражение общественно-производственного отношения, но лишь форму естественных вещей с очень странными и общественными свойствами. А возьмите современную политическую экономию, которая с таким величавым пренебрежением посматривает на монетарную систему; разве ее фетишам не становится совершенно осязательным, как только она начинает исследовать капитал? Давно ли исчезла иллюзия физиократов, что земельная рента вырастает из земли, а не из общества?» («Das Kapital» («Капитал»), I, S. 52 — 53 [русск. пер. стр. 40].

доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму рассматривает в движении, следовательно также и с ее преходящей стороны, так как она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна».<sup>1</sup>

Гольбах, один из самых революционных представителей французской философии XVIII столетия, испугался погони за рынками, без которых не может существовать современная буржуазия. Он охотно остановил бы историческое развитие в этом отношении. Маркс приветствует эту погоню за рынками, эту жажду прибыли, как силу, разрушающую существующий порядок вещей, как предпосылку эмансипации человечества.

«Буржуазия не может существовать, не революционизируя постоянно орудия производства, а следовательно и производственных отношений, а стало быть и всех общественных отношений. Неизменное сохранение старого способа производства было, напротив, первым условием существования всех предшествовавших ей промышленных классов. Постоянное революционизирование производства, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечное движение и вечная неуверенность отличают буржуазную эпоху от всех предшествовавших. Все прочные и застывшие отношения, с сопровождающими их исстари установившимися взглядами и представлениями, разрушаются, все вновь образовавшиеся оказываются устаревшими, прежде чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное испаряется; все священное оскверняется, и люди, наконец, вынуждаются взглянуть трезвыми глазами на свои взаимные отношения и свое жизненное положение... Эксплуатацией мирового рынка буржуазия преобразовала в космополитическом духе производство и потребление всех стран... Прежняя местная и национальная замкнутость и самодовление уступают место всесторонней связи и всесторонней зависимости народов. И как в области материального, так и в области умственного производства плоды умственной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся теперь все более и более невоз-

---

<sup>1</sup> «Das Kapital» («Капитал»), I, 3. Aufl., Vorwort zur 2. Aufl., S. XIX [ русск. пер. стр. XL].



возможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература». <sup>1</sup>

Борясь с *феодалной собственностью*, французские материалисты пели хвалу *буржуазной собственности*, которая по их мнению, была сокровенной душой *всякого* человеческого общества. Они видели только одну сторону дела. Они считали буржуазную собственность плодом труда самого собственника. Маркс показывает, где кончается имманентная диалектика буржуазной собственности

«Средняя цена наемного труда есть минимум заработной платы, т. е. сумма средств существования, необходимых для сохранения жизни рабочих. Таким образом, того, что присваивает рабочий своей деятельностью, только хватает для воспроизводства его голого существования... В нашем теперешнем обществе частная собственность уже уничтожена для девяти десятых его членов; она существует именно благодаря тому, что не существует для этих девяти десятых». <sup>2</sup>

Как ни революционны были французские материалисты, они обращались только к *просвещенней буржуазии* и к *«философствующим» дворянам*, перешедшим в лагерь буржуазии. Они обнаруживали непреодолимую боязнь перед «чернью», народом. *«невежественной толпой»*, но буржуазия была и могла быть *только наполовину революционной*. Маркс обращается к *пролетариату. революционному классу в полном смысле этого слова*.

«Все прежние классы, которые достигали господства, старались укрепить уже приобретенное ими положение в жизни, ставя все общество в условия, наиболее благоприятные для их обогащения. Пролетарии же могут овладеть общественными производительными силами только тогда, когда уничтожат свой собственный прежний способ присвоения, а вместе с тем и весь прежний способ присвоения в целом. У пролетариев нет ничего своего, что бы надо было им охранять; они должны, напротив, разрушить всякую частную собственность и всякую частную страховку». <sup>3</sup>

<sup>1</sup> «Манифест Коммунистической партии».

<sup>2</sup> Там же, гл. II. Закон заработной платы, о котором здесь творит Маркс, более точно формулирован им в «Капитале»; он показывает там, что в действительности он еще более неблагоприятен для пролетария. Но сказанного в «Манифесте» достаточно, чтобы разрушить иллюзию которую XIX столетие унаследовало от своего предшественника, вернее — *своих предшественников*.

<sup>3</sup> «Манифест», гл. I.

В своей борьбе с существовавшим тогда социальным порядком материалисты апеллировали к «сильным мира сего», к «просвещенным государям». Они старались показать им, что их теории, в сущности, совсем безвредны. Маркс и марксисты занимают по отношению к «сильным мира сего» другую позицию.

«Коммунисты считают излишним скрывать свои взгляды и свои намерения. Они открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего современного общественного строя.

Пусть господствующие классы содрогаются перед коммунистической революцией. Пролетарии могут потерять в ней только свои цепи. Приобретут же они целый мир».<sup>1</sup>

Вполне понятно, что подобное учение не могло встретить благоприятного приема у «сильных мира сего». Буржуазия в наши дни стала реакционным классом: она стремится «*повернуть назад колесо истории*». Ее идеологи уже более не в состоянии понять огромное научное значение открытий Маркса. Зато пролетариат пользуется его исторической теорией как надежным путеводителем в своей борьбе за освобождение:

Эта теория, пугающая буржуазию якобы присущим ей фатализмом, вливает в пролетариат беспримерную энергию. Защищая «учение о необходимости» от нападков Прайса, Пристли говорит между прочим: «Не говоря о себе самом, хотя и я, конечно, не абсолютно ленивое и безжизненное существо,— где найдет он больше воодушевления, более сильное и неустанное напряжение и более энергичное и настойчивое преследование важнейших задач, чем среди тех, которых он знает как приверженцев учения о необходимости (нецессарианцев)?»<sup>2</sup>

Пристли говорит о современных ему английских христианских нецессарианцах. Он мог с основанием или без него приписывать им подобное воодушевление. Но поговорите хоть немного с господами Бисмарком, Каприви, Криспи или Казимиром Перье, и они расскажут вам чудеса о деятельности и энергии «нецессарианцев» и «фаталистов» нашего времени — *социал-демократических рабочих*.

<sup>1</sup> «Маинфест», гл. IV.

<sup>2</sup> Цит. соч., стр. 391.

## БЕРНШТЕЙН И МАТЕРИАЛИЗМ

В № 34 «Neue Zeit» г. Бернштейн продолжает вторую серию своих «Проблем социализма». Он разбирает там, *«насколько современный социализм реалистичен и насколько он является идеологией»*. Метод, применяемый автором при этом исследовании, кажется мне совершенно несостоятельным для решения поднятого вопроса. Поэтому я подвергну этот метод критике в следующей статье. Здесь же меня интересует обращенный к социалистам призыв Бернштейна «до известной степени» вернуться к Канту. «Профан в области теории познания, — говорит Бернштейн, — я не претендую на то, чтобы внести по данному вопросу нечто большее, чем мысли профана. Напротив, непосредственный толчок дала мне одна статья Конрада Шмидта о Канте в научном приложении к «Vorwärts».

Получив «толчок» от нескольких столбцов философской прозы г. Конрада Шмидта, г. Бернштейн рассказывает другим профанам, что: «чистый или абсолютный материализм точно так же спиритуалистичен, как и чистый или абсолютный идеализм. Оба просто полагают, хотя и с различных точек зрения, тождественность мышления и бытия. В конечном счете они отличаются лишь способом выражения. Напротив, новые материалисты становятся принципиально так же решительно на точку зрения Канта, как это сделало большинство крупнейших современных естествоиспытателей».

Эти выводы очень интересны. Но что такое «чистый или абсолютный материализм»? Г-н Бернштейн на этот вопрос не отвечает, вместо этого он цитирует в примечании определение одного из «новейших» материалистов, говорящего совсем «в смысле Канта»: «Мы верим в атом».

Очевидно, что, по мнению г. Бернштейна, «чистые или абсолютные» материалисты никак не могли бы допустить характеризованный в вышеприведенном определении способ мышления и выражения. Насколько подтверждается это понимание Бернштейна историей философии, — вот в чем вопрос.



Куда нам причислить Гольбаха? К «чистым» или же к «нечистым» материалистам? Очевидно, к первым. Но как думал Гольбах о материи?

Следующие места объяснят нам это.

«Мы не знаем сущности ни одного предмета, если под словом сущность понимать то, что составляет его специфическую природу; мы знаем материю лишь на основании ощущений и идей, которые она дает нам; с их помощью мы судим о ней. хорошо или плохо, соответственно устройству наших органов».<sup>1</sup>

И дальше:

«Для нас материя есть то, что возбуждает каким-либо образом наши внешние чувства, и свойства, которые мы приписываем различным материям, основаны на различных впечатлениях или изменениях, которые они в нас производят».<sup>2</sup>

Еще одно краткое и характерное место:

«Мы не знаем ни сущности, ни истинной природы материи, хотя мы в состоянии определить некоторые ее свойства по качества на основании того, как она на нас влияет».<sup>3</sup>

Обратимся теперь к другому «чистому» материалисту, к Гельвецию. Обладает ли материя способностью чувствовать? Гельвеций отвечает на этот вопрос, — который занимает очень много французских философов XVIII столетия и к которому мы еще вернемся в дальнейшем, — следующим образом: «Об этом спорили очень долго. Лишь очень поздно пришли к тому, чтобы спросить себя, о чем, собственно, идет спор, и связать со словом материя более точное понятие. Если бы в этом споре с самого начала точно определили значение слова материя, то пришли бы к заключению, *что люди, так сказать, творцы материи*».<sup>4</sup> Мне это кажется несколько более ясным, чем выражение: «Мы верим в атом».

Я изложил философские идеи Гольбаха и Гельвеция в моей работе «Очерки по истории материализма». Поэтому я не буду заниматься здесь более подробным их рассмотрением. Замечу только вот что: *Гельвецию существование тел вне нас представлялось только вероятным*. Он смеялся над «философскими фантазиями»; по его мнению, мы должны *«итти вместе с наблюдением, остановиться в тот момент, когда оно нас оставляет,*

---

<sup>1</sup> «Système de la Nature» («Система природы»). II, p. 1.

<sup>2</sup> Там же, I, стр. 28.

<sup>3</sup> Там же, II, стр. 116, изд. 1781 г.

<sup>4</sup> «De l'Esprit» («О духе»), discours I, chap. IV.

*и иметь смелость не знать того, чего знать еще невозможно».*<sup>1</sup>

Робиуе, автор книги «De la Nature» («О природе»), замечает: «Мы, по нашей природе, неспособны познать то, что составляет сущность предмета: в нашем распоряжении нет никакого средства познать ее. *Познание сущностей (des essences) превосходит ваши силы*».<sup>2</sup>

В другом месте названного сочинения он говорит: «Душа знает насчет своей собственной сущности не более, чем насчет других сущностей. Она так же мало проникает в самое себя, как и в массу связанного с ней тела, растительных сил которого она не чувствует и не видит».<sup>3</sup> Разве это не сказано «совсем в смысле Канта»?

Послушаем теперь Ламеттри, этого «enfant perdu» (озорника) материалистической философии, человека, пугавшего своей смелостью даже самых смелых. Он говорит:

«Сущность души человека и животных нам неизвестна и останется всегда неизвестной, равно как и сущность материн и тел. Но хотя мы не имеем никакого представления о сущности материи, однако мы все-таки принуждены признать свойства, которые открываются в материи нашими внешними чувствами».<sup>4</sup>

В своем «Abrégé des systèmes» Ламеттри пишет, критикуя философию Спинозы:

«Наша душа не знает внешних предметов; она знает лишь некоторые отдельные свойства этих предметов, совершенно относительные и отвлеченные. И, наконец, большинство наших чувств или идей так зависит от наших органов, что они тотчас же изменяются, если последние подверглись изменению».

Здесь один из самых «абсолютных» материалистов говорит, как мы видим, тоже «совсем в смысле Канта». И в высшей степени комичным является, рядом с подобными заявлениями, положение: «Мы верим в атом», которое г. Бернштейн цитирует как нечто совершенно «новое».

Быть может, г. Бернштейн воображает, что Фридрих Энгельс не знал, что мы *верим* в атом? Надо полагать, что Энгельс знал это очень хорошо. Но это не помешало ему бороться с

<sup>1</sup> Ср. «Очерки по истории материализма», стр. 53 и сл.

<sup>2</sup> «De la Nature» («О природе»), Amsterdam, MDCCLXIII, I, p. 265.

<sup>3</sup> «De la Nature» («О природе»), p. 259.

<sup>4</sup> «Oeuvres philosophiques de Monsieur de la Mottrie», 1.1 — «Traité de l'ame» (философские сочинения Ламеттри, т. I — «О душе»), Amsterdam MDCCLXIV, p. 83, 87.

кантианской философией и написать следующие строки в книге «Люлвиг Фейербах»: «И если немецкие неокантианцы стараются воскресить взгляды Канта, а английские агностики — взгляды Юма (никогда не вымиравшие окончательно в Англии), — несмотря на то, что и теория, и практика давно уже опровергли и те, и другие, — то в научном смысле это представляет собою попятное движение, а на практике дает этим стыдливым людям возможность впустить через заднюю дверь тот самый материализм, который изгоняется на глазах публики».

Может быть, г. Бернштейн возразит против этого, что Энгельс сам неясно понимал, в чем тут дело?

Г-н Бернштейн много лет жил в ближайшем общении с Фр. Энгельсом и не понял его философии. Он, который мог обеими руками черпать из богатой сокровищницы великого мыслителя, должен был прочесть quasi-философскую статью г. Конрада Шмидта, чтобы заинтересоваться философскими вопросами и спросить себя: но в чем же, собственно, заключается философия моего учителя? А что еще хуже, ему достаточно было познакомиться с парой паралогизмов г. К. Шмидта, чтобы выкинуть за борт всю эту философию. Это невероятно, но это так. Это очень печально для школы Маркса-Энгельса! И очень печально прежде всего для г. Бернштейна!

Но, как бы там ни было, у нас нет ни малейшей охоты следовать совету этого «критика», когда он нас зовет: *«назад к Канту»*. Напротив, мы призываем его: *назад... к изучению философии*.

Советуя нам «вернуться к Канту», г. Бернштейн пытается опереться на статью г. Штерна «Экономический и естественно-научный материализм», напечатанную в «*Neue Zeit*». Г-н Штерн несравненно компетентнее в области философии, чем г. Бернштейн, и его статья заслуживает полного внимания наших читателей.

Между тем как г. Бернштейн «до известной степени» возвращается назад к Канту, г. Штерн говорит нам о старом Спинозе и предлагает нам вернуться к философии этого благородного и гениального еврейского мыслителя. Это нечто иное и гораздо более разумное, чем призыв г. Бернштейна. В самом деле, важно и интересно исследовать вопрос о том, есть ли *что-нибудь общее между философскими идеями Маркса-Энгельса, с одной стороны, и Спинозы — с другой*.

Чтобы иметь возможность правильно ответить на этот вопрос, мы прежде всего должны выяснить себе, как понимает г. Штерн истинную сущность философского учения. Он говорит:

«Естественно-научный материализм, представленный в древней Греции Демокритом и его школой, в прошлом столетии энциклопедистами, в Новое время Карлом Фогтом, Людвигом Бюхнером и т. д. и экономический материализм Маркса и Энгельса, несмотря на их общее имя, суть две различные теории, относящиеся к различным областям мысли. Первая заключает в себе объяснение природы, в частности отношения между материей и духом; вторая предлагает объяснение истории, ее хода и ее событий, и таким образом является социологической теорией».

Это не совсем так.

Во-первых, философия «энциклопедистов» не ограничивалась одним исследованием отношений между материей и духом: напротив, *она пыталась одновременно объяснить историю с помощью материалистического понимания.*<sup>1</sup> Во-вторых, Маркс и Энгельс были материалистами не только в области исторического исследования, *они были таковыми и в области понимания отношения между духом и материей.* В-третьих, совершенно ошибочно сбрасывать в одну кучу материализм «энциклопедистов» и материализм Фогта и Бюхнера. Это то же, можно сказать, «две совершенно различные теории».

«Основная мысль натурфилософского материализма. — продолжает г. Штерн, — состоит в том, что материя есть нечто абсолютное, вечно существующее; все духовное (психическое: чувства, ощущения, воля, мышление) — продукт материи. Материя обладает бесконечными силами («Stoff und Kraft»), которые можно свести к движению, тоже вечному. Благодаря взаимодействию различных сил в сложных животных организмах в них возникает дух, исчезающий опять вместе с уничтожением организма. Все происходящее. — в том числе и человеческие желания и действия, — управляется законом причинности, обусловлено материальными причинами.

Таким представляется г. Штерну материалистическое учение. Прав ли он? И можно ли данную им характеристику применить, например, к материализму энциклопедистов?

Ответу на этот вопрос следует предпослать то замечание, что

---

<sup>1</sup> Я это показал в моем очерке о Гельвеции.

в данном случае обозначение «энциклопедисты», с своей стороны, совершенно не точно и ведет к заблуждениям. Далеко не все энциклопедисты были материалистами. С другой стороны, в XVIII столетии во Франции были материалисты, не написавшие ни одной строки в «Энциклопедии». Для доказательства достаточно назвать того же Ламеттри.

Это между прочим. Существенное состоит здесь в том, что ни материалисты из «энциклопедистов», ни Ламеттри вовсе не считали, что все силы материи можно свести к движению. Г-н Штерн был, очевидно, введен в заблуждение словами тех людей, которые, несмотря на свое незнакомство с историей материализма, не могут себе отказать в удовольствии поговорить о нем. Это можно немедленно доказать самым неопровержимым образом.

На этот раз предоставлю слово сначала Ламеттри.

Читатель уже знает, что взгляд на материю у Ламеттри, как небо от земли, далек от какого бы то ни было «догматизма». Но все-таки мы должны подольше остановиться на его философии.

Ламеттри был просто-напросто *картезианцем*, последовательно мыслящим и обогатившим свой ум всеми биологическими знаниями своего времени. Декарт утверждал, что животные суть не более как машины, т. е. что у них совсем нет того, что называется психической жизнью. Ламеттри ловит Декарта на слове; он говорит, что если Декарт прав, то и человек тоже не более как машина, потому что нет никакой *существенной разницы* между человеком и животным. Отсюда — название его знаменитого сочинения «L'Homme machine» (Человек-машина). Однако так как человек ни в коем случае не лишен психической жизни, то Ламеттри заключает далее, что и животные тоже одарены психической жизнью. Отсюда названное другого сочинения: «Les animaux plus que machines» (Животные — более чем машины). Впрочем, Ламеттри думал, что втайне Декарт сам держался того же взгляда, «потому что в общем хотя он и утверждает, что между человеком и животными есть существенная разница, но видно, что это у него простая увертка, стилистическое упражнение и т. д.»<sup>1</sup> И хотя Ламеттри определяет человека как машину, но этим он отнюдь не хочет

---

<sup>1</sup> «Œuvres philosophiques de Monsieur de la Mettrie» (Философские сочинения Ламеттри), t. 10, p. 72.



сказать, что «все силы материи можно свести к движению». Напротив, он этим хочет выразить нечто совсем иное. *Он считал мышление одним из свойств материи. «Я признаю. — говорит он, — мышление так мало отделимым от организованной материи, что мне оно кажется таким же свойством этой последней. как электричество, сила движения, непроницаемость, расширяемость и т. д.»*<sup>1</sup>

Г-н Штерн, без сомнения, возразит на основании этого, что для Ламеттри мышление есть свойство лишь организованной материи и что именно в этом заключается ахиллесова пята всякого материализма. «Совершенно необъяснимо, — говорит он в приведенной статье, — *каким образом в животной клеточке ощущение (основной элемент психической жизни) является вдруг, подобно револьверному выстрелу; необходимо заключить, что и неорганическим телам свойственна — правда, только минимальная и простая — психика, которая растет и усложняется по мере того, как мы поднимаемся по лестнице живых существ».* Это так. Но Ламеттри никогда и не утверждал противоположного. Здесь он просто ставит вопрос, не решаясь дать на него определенный ответ. «Надо согласиться, — говорит он, — что мы не знаем, обладает ли материя непосредственной способностью ощущения или лишь способностью приобретать его под влиянием тех изменений, которые свойственны лишь органическим телам».<sup>2</sup>

В своем «L'Homme plante» (Человек-растение) он выражает свою мысль в несколько иной форме, которая делает ее более определенной. «Из всех живых существ, — говорит он, — человек есть то, которое более всех обладает душой, как это по необходимости и должно было быть, а растение является тем из них, которое обладает душой в наименьшей степени». В этой мысли заключается целиком вся теория «одушевленности материи». Но Ламеттри покидает эту теорию, потому что «душа» растений и минералов есть нечто совершенно зачаточное. «Хороша душа, — восклицает он, — не имеющая никаких стремлений, никаких желаний, никаких страстей, никаких пороков и добродетелей и даже не смущаемая заботой о нуждах тела!»

Г-н Штерн приводит комментарий к тринадцатой теореме

---

<sup>1</sup> Там же, стр. 73.

<sup>2</sup> «Traité de l'âme etc.» («О душе»), chap. VI. В этом сочинении Ламеттри придерживается еще старой терминологии, которую он впоследствии оставил.

второй части «Этики» Спинозы, где сказано, что все индивидуумы (*imlividua*) в различной степени одушевлены (*quamvis diversis gradibus*).

Читатель видит теперь, что для Ламеттри степень одушевленности имеет решающее значение. Неодушевленным существом было для него такое, у которого способность к ощущению не превышает известного минимума. И если он заявляет, что «мысль» есть плод организации, то этим он хочет сказать, что только у органических «индивидуумов» встречаются сравнительно более высокие формы «одушевленности».

Вот почему я не вижу решительно никакой существенной разницы между *спинозизмом* и *материализмом Ламеттри*.

Как обстоит дело у «энциклопедистов»?

«Первая способность, которую мы встречаем у живого человека и которую надо отделить от всех остальных, — говорит Гольбах, — это чувствительность» (т. е. ощущение. — Г. П.). Как бы непонятной ни казалась на первый взгляд эта способность, мы все-таки находим при более близком исследовании, что она есть плод природы и свойств организованного тела, подобно тому как сила тяжести, магнетизм, упругость и т. д. являются плодом природы или свойств некоторых других тел... Некоторые философы держатся того взгляда, что ощущение есть общее свойство материи: в таком случае было бы бесполезным исследовать, откуда взялось у нее это свойство, знакомое нам по его проявлениям. Если допустить такую гипотезу, то можно было бы различить два рода восприятий, подобно тому как в природе различаются два рода движения, — одно, известное под именем *живой силы*, другое, называемое *силой инерции*<sup>1</sup> — *род активного или живого восприятия и пассивного или инертного*. В последнем случае одушевленность субстанции состояла бы лишь в отсутствии препятствий, которые ей мешают быть активной и восприимчивой. Одним словом, восприятие представляет собою либо такое свойство, которое может быть сообщено как движение и может быть приобретено благодаря организации, либо же оно есть свойство, присущее всякой материи. И в том, и в другом случае носителем его не может быть бестелесная субстанция, какую воображают себе человеческую душу.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Терминология Гольбаха в наше время больше неупотребительна.

<sup>2</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), t. I, p. 88 — 89 и 90—91.

Г-н Штерн сам видит теперь, что материалистическая философия Гольбаха не имеет ничего общего с доктриной, приписываемой им «энциклопедистам».

Гольбах знал очень хорошо, что не все силы материн можно свести к движению. Он ничего не возражает против гипотезы об «одушевленности материи», но он не останавливается на этой гипотезе, потому что его внимание приковывает к себе другая задача. Он старается прежде всего привести доказательства в пользу того, что для объяснения явлений психической жизни нам нет безусловной надобности предполагать существование бестелесной субстанции. Пойдем дальше. Гольбах был не единственным творцом «Системы природы». Дидро был выдающимся сотрудником в этом сочинении. Дидро был материалистом. Каков был материализм этого человека, который с большим правом, чем кто бы то ни было, может быть назван «энциклопедистом»?

Дидро показал свое отношение к Спинозе в небольшой статье «Spinosiste» («Спинозист»), напечатанной в пятнадцатом томе «Энциклопедии».

«Не следует, — говорит он здесь, — смешивать друг с другом старых и новых спинозистов. *Последние исходят из того основного принципа, что материя способна ощущать*; они подтверждают эту мысль, указывая на яйцо, безжизненное тело, постепенно превращающееся, единственно под влиянием возрастающей теплоты, в одаренное ощущением живое существо: они ссылаются также на рост каждого животного, которое вначале является простой точкой и только благодаря ассимиляции растительных элементов и всех других веществ, служащих ему пищей, становится большим, чувствующим и живым телом. Отсюда они заключают, что существует одна только материя и что ее существование служит достаточным объяснением всех явлений. В остальном они твердо держатся всех выводов старого спинозизма».

Из этого еще не совсем ясно видно, в чем состоит, по мнению Дидро, превосходство нового спинозизма перед старым,<sup>1</sup> но совершенно несомненно, что Дидро признавал спинозизм правильным учением и не боялся вытекающих из него выводов. В общем можно сказать, что Карл Розенкранц был совершенно

---

<sup>1</sup> В то же время весьма вероятно и, пожалуй, даже достоверно, что Дидро отрицал только то, что называют *пантеизмом* Спинозы.

прав, когда он писал в своей известной книге «Diderots «Leben und Werke», В. 1, S. 149 («Сочинения Дидро и его жизнь»): «Втайне спинозизм,— особенно начиная с Буллэнвилле, — был признаваем всеми французами, перешедшими через сенсуализм к материализму и атеизму».

А как относятся материалисты XIX столетия к интересующему нас вопросу?

Людвиг Фейербах довольно пренебрежительно смотрел на французских материалистов XVIII столетия. «Нет ничего более ложного, — говорит он, — как вести происхождение немецкого материализма от «Système de la Nature» («Системы природы»), или даже от трюфельного паштета Ламеттри».<sup>1</sup> Тем не менее, он сам стоял обеими ногами на почве французского материализма.

Так, например, он говорит в своем сочинении «*О спиритуализме и материализме*»: «Для абстрактного мыслителя... мысль, это — внемозговой акт, но для врача, это — деятельность мозга». Именно это и хотел доказать Ламеттри в своем «L'Homme machine» («Человек-машина»). «Медицина, всеобщая патология, есть родина и источник материализма», — говорит Фейербах немного далее.<sup>2</sup> И опять то же самое утверждает и Ламеттри.<sup>3</sup> Всем известен тот факт, что его собственная болезнь послужила исходной точкой его размышлений об отношении между душой и телом.

«Но медицина служит источником не безрассудного и отвлеченного материализма, а... *имманентного материализма, держащегося за человека*, — говорит Фейербах. — Именно в этом и состоит архимедова точка зрения в споре материализма со спиритуализмом, так как речь идет в нем, в конце концов, не о делимости или неделимости материи, *но о делимости и неделимости человека...*, не о материи, находящейся вне человека,

---

<sup>1</sup> Werke, В. X, S. 8,123.

<sup>2</sup> Werke, В. X., S. 128.

<sup>3</sup> Спиритуалисты знают это очень хорошо. Автор биографии Ламеттри в «Biographie universelle ancienne et moderne» («Всеобщая биография античности и современности») изображает сочинение «L'Homme machine» («Человек-машина») как «мерзкое сочинение, в котором без обиняков развито неутешительное учение материализма». Но в чем состоит это учение? Вот в чем, слушайте: «Так как во время своей болезни он сделал наблюдение, что ослабление его духовных сил последовало за ослаблением его органов, то он заключил из этого, что мышление есть лишь продукт телесной организации, и имел смелость опубликовать свой взгляд». Какой ужас! Какое нелепое лжеучение !!

*а о материи, находящейся в человеческом черепе.* Словом, в этом споре речь идет, — когда он ведется не без участия головы, — лишь о голове человека».<sup>1</sup>

Так же смотрят на этот спор Ламеттри, Гольбах и многие другие материалисты из «энциклопедистов». И именно потому, что таково было их мнение, они, за весьма небольшими исключениями, относились довольно равнодушно к теории одушевленности той материи, которая не «находится в человеческом черепе». Точка зрения Фейербаха в этом отношении была также точкой зрения французских материалистов.

Но в то же время неоспоримо, что Фейербах хотел только до определенной точки, но не далее, идти с материалистами. Он неоднократно заявлял, что истина для него «ни в материализме, ни в идеализме, ни в философии, ни в психологии». Откуда эта неприязнь к теории, которая в сущности заключала в себе его собственный взгляд?

Энгельс объяснил это: Фейербах отождествлял материализм «с особой формой, в которую вылилось это мирозерцание на известной исторической ступени, а именно в XVIII столетии». А что касается, собственно, французского материализма, то Фейербах смешивал его с той «опошленной, вульгарной формой, в которой продолжает существовать в головах естествоиспытателей и врачей материализм XVIII столетия и которую проповедывали в 50-х годах Бюхнер, Фогт и Молешотт». Я иду дальше Энгельса и говорю: Фейербах не знал, что он в XIX столетии был настоящим реставратором материализма XVIII века и что он является представителем этого материализма со всеми его преимуществами и со всеми его недостатками — с его благородной, гордой, революционной ненавистью к какому бы то ни было «богословию» и с его склонностью к идеализму, когда вопрос идет об объяснении социальных явлений и процессов.

Фейербах держался того взгляда, — разделяемого теперь г. Штерном, — что французские материалисты сводили все силы материи к движению. Я уже показал, что этот взгляд совершенно неверен и что в этом отношении французские материалисты были не более «материалистичны», чем сам Фейербах. Но неприязнь Фейербаха к французскому материализму заслуживает очень большого внимания, потому что оно так же резко характеризует его собственное мирозерцание, как и

---

<sup>1</sup> Feuerbach, Werke (Фейербах, Сочинения), В. X, S. 128—129.

миросозерцание Маркса и Энгельса. По Фейербаху, в психологии источник познания совершенно иной, чем в физиологии. Но в чем состоит различие этих двух источников познания? Фейербах дает очень характерный ответ: «Что для меня, или субъективно, есть духовный акт, то само в себе, т. е. объективно, есть акт материальный. чувственный».<sup>1</sup> Это, как видим, то же, что говорит г. Штерн: «Так, например, голод, рассматриваемый материально, есть недостаток известных телесных соков; рассматриваемый же психически, он есть чувство неудовлетворенности: сытость материально есть пополнение недочета организма, психически — чувство удовлетворения». Но ведь г. Штерн Спинозист. Ergo... ergo, Фейербах тоже стоит на точке зрения Спинозы.

И, и самом деле, не подлежит никакому сомнению, что Фейербах был таким же Спинозистом, каким был в свое время Дидро.

Достаточно прочесть его произведения с некоторым вниманием, достаточно обладать хоть сколько-нибудь ясным понятием о развитии современной философии, — начиная с Спинозы и кончая Гегелем. — чтобы не сомневаться в этом ни на одну минуту. «Спиноза — настоящий зачинатель современной спекулятивной философии, Шеллинг ее реставратор, Гегель ее завершитель», — говорит он в одном из самых замечательных своих сочинений. «Тайна», истинный смысл Спинозизма, по Фейербаху, это — природа. «Что представляет собою при тщательном рассмотрении то, что Спиноза логически или метафизически называет субстанцией, теологически — богом? Не что иное как природу».<sup>2</sup> Это — сильная сторона Спинозы, в этом «его историческое значение и достоинство». (Природа есть также «тайна» Фейербаха. — Г. П.) Но Спиноза не был в состоянии порвать с теологией. «Природа для него не природа; чувственная, антитеологическая сущность природы для него лишь отвлеченная, метафизическая, теологическая сущность... Спиноза делает из природы божество».<sup>3</sup> И в этом заключается его «основной недостаток». Фейербах исправляет этот недостаток Спинозизма, ставя aut-aut (или — или) вместо sive (или). «Но «Deus sive Natura» (бог, или природа), а «aut Deus aut Natura» (бог или природа) есть пароль истины; там, где бог отождествляется с при-

<sup>1</sup> Примечание для марксистов, идущих «назад к Канту»: «в себе» Фейербаха не имеет ничего общего с «Ansich» автора «Критики чистого разума».

<sup>2</sup> Werke, B. II., S. 248. B. IV, S. 380.

<sup>3</sup> . . . Werke, B. IV, S. 391.

родой..., там нет ни бога, ни природы. а есть лишь мистический и двусмысленный гермафродит». <sup>1</sup>

Мы уже видели, что именно такой упрек сделал Дидро спинозизму в цитированной выше статье «Spinosiste» («Спинозист»), напечатанной в «Энциклопедии». Г-н Штерн возразит, пожалуй, что Спиноза не заслуживает такого упрека, но здесь это нас не касается. Здесь речь идет об ответе на вопрос, в каком отношении находится философия Фейербаха к философии Спинозы. А что касается этого ответа, то он гласит так:

*Материалистическая философия Фейербаха была, как и философия Дидро, лишь разновидностью спинозизма.*

А теперь перейдем к Марксу и Энгельсу.

Эти писатели были в течение некоторого времени восторженными приверженцами Фейербаха. Энгельс пишет: «Мы все были в восторге (после выхода «Сущности христианства». — Г. П.) и все стали на время последователями Фейербаха. С каким воодушевлением приветствовал Маркс новое воззрение и как сильно повлияло оно на него, несмотря на все его критические оговорки, можно видеть из книги «Святое семейство».

Однако уже в феврале 1845 г. Маркс с проницательностью гения увидел «главный недостаток» *фейербаховского материализма*. Этот главный недостаток состоит в том, что у него «*действительный, воспринимаемый чувствами, предметный мир рассматривается лишь в форме объекта, или в форме созерцания, а не в форме практики, не субъективно*». Эта критика становится исходным пунктом новой фазы в развитии материализма, которая ведет к *материалистическому объяснению истории*. Предисловие сочинения «К критике политической экономии» заключает в себе то, что можно было бы назвать *пролегоменами ко всякой будущей социологии, которая могла бы выступить как наука*.

Но заметьте, что критика Маркса-Энгельса не касается исходного пункта *фейербаховского материализма*. Совсем напротив!

Когда Энгельс пишет, что «к лагерю материалистов надо отнести всех тех, которые основным началом считают природу» (см. его книгу «Людвиг Фейербах»), то он только повторяет слова Фейербаха: «*Истинное отношение мышления к бытию состоит лишь в том, что бытие, это — субъект, а мышление — предикат; мышление происходит из бытия, а не бытие из*

---

<sup>1</sup> Werke, B. IV, S. 392.

мышления».<sup>1</sup> А так как точка зрения Фейербаха была точкой зрения Спинозиста, то ясно, что и тождественная с нею философская точка зрения Энгельса не могла быть иною.

Строго говоря, то положение, что «мышление происходит из бытия, а не бытие из мышления», не согласно с учением Спинозы. Но то «мышление», о котором здесь идет речь, есть человеческое сознание, т. е. высшая форма «мышления», и *предпосылание бытия этому мышлению ни в коем случае не исключает «одушевленности материи»*. Чтобы в этом убедиться, надо только прочесть 236 стр. II тома сочинений Фейербаха и 21 и 22 стр. книги Энгельса «Людвиг Фейербах». Всем известно, с каким презрением Энгельс говорил о материализме Карла Фогта. Молешотта и т. п. Но это именно тот материализм, который можно было с известным правом упрекнуть в том, что он хотел все силы материи свести к движению. Я убежден, что опубликование рукописей, находящихся среди литературного наследия Маркса и Энгельса, внесет новый свет в этот вопрос.<sup>2</sup> А пока что я с полнейшим убеждением утверждаю, что Маркс и Энгельс в *материалистический* период своего развития никогда не покидали точки зрения Спинозы. И это мое убеждение основывается, между прочим, на личном свидетельстве Энгельса.

В 1889 г. я, побывав на международной выставке в Париже, отправился вместе с Павлом Аксельродом в Лондон, чтобы лично познакомиться с Энгельсом. Я имел удовольствие в продолжение почти целой недели вести с ним продолжительные разговоры на разные практические и теоретические темы. Однажды зашел у нас разговор о философии. Энгельс резко осуждал то, что Штерн весьма *неточным образом* называет «натурфилософским материализмом». «Так, по-вашему, — спросил я, — старик Спиноза был прав, говоря, что мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции?» — «Конечно, — ответил Энгельс, — старик Спиноза был вполне прав».

---

<sup>1</sup> Werke, II, S. 263.

<sup>2</sup> Когда я писал эти строки (1898 г.), я имел в виду главным образом диссертацию Маркса об Эпикуре, которая тогда еще не была напечатана в о существовании которой я знал от Энгельса еще в 1889 г. Впоследствии эта диссертация напечатана была в изданном Фр. Мерингом собрании ранних сочинений Маркса и Энгельса. Но она не оправдала моих ожиданий, так как в ней Маркс еще целиком стоит на *идеалистической* точке зрения.



Если мои воспоминания меня не обманывают, при нашем разговоре присутствовал известный химик Шорлеммер; был при этом еще и Аксельрод. Шорлеммера уже нет в живых, но другой из наших собеседников еще здравствует и в случае нужды, конечно, не откажется подтвердить точность моего сообщения.

Еще два слова. В своем предисловии к «Людвигу Фейербаху» Энгельс говорит, между прочим, об «эклектической похлебке», которою угощают слушателей в немецких университетах под названием философии. При его жизни этой великолепной похлебке еще не преподносили немецким рабочим. Теперь Конрад Шмидт разносит ее среди них. Это именно та похlebка, вкушение которой дало такой удачный толчок Бернштейну. Конрад Шмидт создает школу. Не излишне поэтому проанализировать его эклектическую похлебку посредством чувствительного реактива: философии Маркса-Энгельса. Я сделаю это в следующей статье.

## КОНРАД ШМИДТ ПРОТИВ КАРЛА МАРКСА И ФРИДРИХА ЭНГЕЛЬСА

Читателю известно, что Эдуард Бернштейн «до известной степени» возвращается к Канту и что его возвращение вызвано было «до известной степени» влиянием Конрада Шмидта. Каковы же философские взгляды этого последнего?

Г-н Конрад Шмидт изложил эти свои взгляды: 1) в статье, озаглавленной: «Ein neues Buch über die materialistische Geschichtsauffassung» («Новая книга о материалистическом понимании истории») и появившейся в берлинском «Akademiker» («Академике»), 1896 г. (июль и август); 2) в статье, посвященной книге Кроненберга «Kant, sein Leben und seine Lehre» («Кант, его жизнь и учение»). Эта вторая статья была напечатана в третьем приложении к «Vorwärts» от 17 октября 1897 г.

Эти две статьи мы и будем иметь здесь в виду.

Если верить Конраду Шмидту, то Маркс и Энгельс объявили теоретико-познавательный идеализм опровергнутым в такое время, когда он вовсе еще не был опровергнут. Под теоретико-познавательным идеализмом надо понимать идеализм Канта: это разумеется само собою; впрочем, г. Конрад Шмидт категорически заявляет это. Он говорит: «не диалектически-эволюционистическая... метафизика Гегеля, а «Критика чистого разума» Канта является самым характерным творением идеализма».

Маркс и Энгельс в самом деле были противниками кантова учения и были таковыми вот на каком основании.

В своей замечательной книге «Людвиг Фейербах» Энгельс говорит, что учение Канта о непознаваемости вещей в себе было опровергнуто уже Гегелем, а после него, хотя и не с такой глубиной. Фейербахом; к этому он прибавляет: «АА лучше всего разбиваются эти философские измышления самой практикой, т. е. опытом и промышленностью. Мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем,

что мы сами его вызываем, порождаем из его условий и заставляем служить нашим целям. Таким образом, кантовской вещи «самой в себе» приходит конец».

В предисловии к английскому переводу своей книги «От утопки к науке» Энгельс аргументирует таким же образом, критикуя агностицизм.

«Наш агностик признает, — говорит он там, — что все наше знание основывается на тех впечатлениях, которые мы получаем через посредство наших чувств. Но, — спрашивает агностик, — откуда знаем мы, что наши чувства доставляют нам правильное изображение воспринимаемых ими вещей? И в ответ на этот вопрос он сообщает нам, что когда он говорит о вещах или об их свойствах, то на самом деле он понимает под этим не самые эти вещи и их свойства; он ничего не может знать о них с точностью, он знает только те впечатления, которые они производят на наши внешние чувства. Это, конечно, такой взгляд, с которым трудно справиться с помощью простой аргументации. Но прежде чем люди стали аргументировать, они действовали. «В начале было дело». И человеческая деятельность устранила эту трудность, прежде чем ее придумало человеческое мудрствование. «The proof of the pudding is in the eating (что пуддинг существует, доказывается тем, что его едят). Раз мы употребляем эти вещи сообразно тем свойствам, которые открывают в них наши внешние чувства, то мы тем самым подвергаем безошибочной проверке правильность наших чувственных восприятий. Если эти восприятия неправильны, то должны быть ошибочны и наши суждения о годности данной вещи для данного употребления, и потому наша попытка воспользоваться этой вещью для наших целей должна окончиться неудачей. Если же мы достигаем нашей цели, если мы находим, что вещь соответствует нашему представлению о ней, если она оказывается годной для того употребления, к которому мы ее предназначаем, то это служит положительным доказательством того, что в этих границах наши представления о вещи и о ее свойствах совпадают с существующей вне нас действительностью».

Итак, «the proof of the pudding is in the eating» (что пуддинг существует, доказывается тем, что его едят). Таков главный довод, выдвигаемый Энгельсом против учения Канта и против агностицизма.

Маркс придерживался, в сущности, той же самой аргументации, когда писал в 1845 г. во второй тезе о Фейербахе: «Вопрос

о том, способно ли человеческое мышление познать предметы в том виде, как они существуют в действительности, вовсе не теоретический, а практический вопрос. Практикой должен доказать человек истину своего мышления, т. е. доказать, что она имеет действительную силу и не останавливается по сю сторону явлений».

Но г. Конрад Шмидт считает эту аргументацию до последней степени слабой.

«Это то же самое, — пишет он, — как если бы мы сказали: тот факт, что во внешней природе мы находим связь и законосообразность и благодаря этому можем целесообразно воздействовать на природу, этот факт с совершенной ясностью доказывает, что наше познание природы есть познание того, что существует в действительности; нам нет никакой надобности научно анализировать и опровергать сомнения, выдвигаемые на этот счет идеализмом, мы можем просто оставить его в стороне как пустое измышление».

В другом месте он выражается следующим образом: «ни Фейербах, ни Маркс и Энгельс, испытавшие на себе его влияние, не вошли в рассмотрение основного вопроса, не схватили быка за рога».

Доктор Конрад Шмидт мог сказать это единственно потому, что он сам не понял, в чем заключается основной вопрос *кантовского* идеализма, т. е. единственно потому, что он сам не сумел схватить быка за рога.

Я постараюсь ему объяснить это дело с возможно большей простотой.

*Что такое явление? Это — состояние нашего сознания, вызываемое действием на нас вещей самих в себе.* Так говорит Кант. Из этого определения следует, что предусмотреть данное явление значит предусмотреть то действие, которое окажет на наше сознание вещь в себе. Теперь спрашивается: можем ли мы предусматривать некоторые явления? Ответ: конечно, можем. Нам ручается за это наша *наука* и наша *технология*. Но ведь это именно означает, что мы можем предусмотреть действия, которые будут произведены на нас названными вещами. Если же мы предусматриваем *некоторые действия* на нас вещей в себе, то это значит, что нам известны *некоторые их свойства*. А если нам известны некоторые свойства вещей в себе, то мы не имеем права называть эти вещи *непознаваемыми*. Это «*измышление*» Канта падает, разбиваемое логикой его собственного

учения. Вот что хотел сказать Энгельс своим пуддингом.

Его доказательство так же ясно и неопровержимо, как доказательство математической теоремы. Теоретическая позиция Маркса и Энгельса непрístupна.<sup>1</sup> Да доктор Шмидт вовсе и не пытается взять ее. Он довольствуется тем замечанием, что воздвигнуть такую позицию — значит не опровергнуть идеализм, а уклониться от его рассмотрения. Я предоставляю читателю судить о том, кто *«уклоняется»* от рассмотрения спорного предмета — Маркс и Энгельс или же Конрад Шмидт.

Меня спросят, пожалуй: но где же Кант сказал, что явление есть продукт действия на нас вещей в себе? Ответ дает следующее место из «Пролегомен».

«Идеализм состоит в том утверждении, что нет никаких других существ, кроме мыслящих; согласно этому, прочие вещи, воспринимаемые нами, были бы только представлениями мыслящих существ, представлениями, которым не соответствовали бы никакие предметы вне этих существ. Напротив, я утверждаю: вещи даны нам как вне нас находящиеся предметы наших внешних чувств; однако о том, каковы эти вещи могут быть сами по себе, мы ничего не знаем: нам известны только явления, т. е. те представления, которые они вызывают в нас, действуя на наши внешние чувства. Значит, я во всяком случае признаю, что вне нас существуют тела. т. е. вещи, совершенно не известные нам сами по себе, но которые мы знаем по представлениям, вызываемым в нас их действиями на наши внешние чувства, и которые мы обозначаем словом «тело», — словом, относящимся, стало быть, к явлению этого неизвестного нам, но тем не менее существующего предмета. Можно ли назвать это идеализмом? *Это — прямая противоположность ему.*»<sup>2</sup>

Никакое сомнение невозможно относительно сказанного здесь Кантом, а пока оно останется невозможным, останутся неопровержимыми и те возражения, которые сделаны были Марксом и Энгельсом против мнимой непознаваемости вещей в себе.

---

<sup>1</sup> Этим я вовсе не хочу сказать, что Маркс и Энгельс были первыми, выдвинувшими против Канта это доказательство. В сущности, его можно найти уже у Якоби. Но это для меня здесь не важно. Мне только нужно показать, что Маркс и Энгельс *критиковали кантианство*, а не «уклонялись от его рассмотрения», как его утверждает доктор К. Шмидт.

<sup>2</sup> «Prolegomena» («Пролегомены»), hrsg. von J. Fl. von Kirchman. Heidelberg 1882, S. 39 — 40.

Познать эти вещи через посредство тех представлений, которые они в нас вызывают, ведь это и значит познать их! «Догматики»-материалисты никогда не утверждали, что для названия вещей в себе у нас есть какие-нибудь другие средства, кроме действия, производимого ими на наши внешние чувства. Мы достаточно показали это в нашей статье «Бернштейн и материализм». Бесплезно повторять здесь приведенные там цитаты, но не мешает привести здесь еще два кратких заявления двух известных материалистов.

Гольбах говорит: «Как бы ни действовало на нас данное тело, мы приходим к его познанию только благодаря тем изменениям, которые оно в нас вызывает».

В «*Abié, é des Systèmes*» («Кратком изложении систем») Ламеттри мы встречаем интересные замечания о том, что мы можем познать только некоторые «*совершенно относительные*» свойства «внешних» вещей и что большая часть наших ощущений и представлений до такой степени зависит от наших органов, что немедленно изменяется вслед за изменениями, совершающимися в этих последних.

Надо помнить, что слово «познать» вообще не имеет никакого другого смысла. *Познать данную вещь именно значит понять ее свойства.* А что такое свойство вещи? Это именно тот способ, которым она действует на нас *посредственно или непосредственно*.<sup>1</sup>

Сказать, что вещи сами по себе для нас непознаваемы, а что мы знаем только впечатления, ими на нас производимые, это то же, что сказать: если мы отвлечемся от действия на нас вещей самих по себе, то мы не в состоянии будем представить себе, каким образом они могли бы на нас действовать. Если материалисты XVIII века говорили, что мы знаем только внешность, «*скорлупу*» вещей, то они говорили в сущности именно то, что сказано мной в предыдущей фразе. А это — неправильная мысль, и материалисты, ее высказывавшие, в сущности, хотя и

---

<sup>1</sup> «Невозможно узнать о вещи больше того, что может быть умозаключено на основании тех явлений, в которых она участвует» (*Pristley. A free discussion on the principles of materialism (Пристли, Свободное обсуждение материализма). London 1778, p. 20.* «Определение *вещи, субстанции или сущности* (называйте, как хотите) может состоять только в перечислении ее известных нам свойств... Если мы отнимем все известные нам свойства, то не останется ничего, о чем можно было бы иметь представление» (там же, стр. 46).

не сознавая этого, изменяли своей собственной теории познания. Несравненно лучше выразился Гете, сказавший:

Nichts ist innen, nichts ist aussen,  
Denn was drinnen, das ist draussen! <sup>1</sup>

Это — истинно материалистический взгляд на интересующий нас предмет.

Далее. Вещи в себе действуют на нас; Кант признает это. Действовать на предмет — значит иметь некоторое отношение к нему. Стало быть, если мы знаем, — по крайней мере отчасти, — действие на нас вещей, то мы знаем, — по крайней мере отчасти, — и те отношения, которые существуют между нами и ими. Но если мы знаем эти отношения, то нам известны также — *через посредство наших восприятий* — и отношения, существующие между самими вещами в себе. Это, конечно, не «непосредственно» познание, но это все-таки познание, и если оно у нас есть, то мы не имеем ни малейшего права утверждать, что те отношения, которые существуют между вещами в себе, недоступны для нашего познания.

*Вещи действуют на наши внешние чувства и вызывают в нас известные ощущения; Кант признает это. А ведь это значит, что вещи причиняют нам ощущения.* Но тот же самый Кант говорит, что *категория причинности*, равно как и все прочие категории, неприменима к вещам в себе. Тут он противоречит себе самым очевидным образом.

Так же сильно противоречит он себе и в вопросе о *времени*.

Вещи в себе могут действовать на нас, очевидно, только во времени, а между тем Кант считает время лишь субъективной формой нашего созерцания.

В учении Канта есть еще и другие противоречия: мы не коснемся их здесь. Сказанное нами выше достаточно показывает, что названное учение останется противоречивым до тех пор, пока мы будем признавать, — в полном согласии с тем, что говорит сам Кант в своих «Пролегоменах», — что вещи в себе служат *причиной* наших ощущений.

Некоторые сторонники кантианства заметили это противоречие и пытались устранить его. Так, например, доктор Ласвиц в своей книге «Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes

---

<sup>1</sup> «Нет ничего внутреннего, что не было бы внешним; нет ничего внешнего, что не было бы внутренним».

und der Zeit» («Учение Канта об идеальности пространства и времени»), Berlin 1883, говорит: «Вполне справедливо, что для вещей в себе нет ни времени, ни причинности, и именно это показал Кант. Но кто же утверждал, что вещи в себе служат причиной наших ощущений? (Мы видели, что утверждал это сам Кант. — Г. П.). Это ошибочное истолкование учения Канта часто встречается даже у философов. Постоянно повторяют, что вещи в себе, аффицируя наше сознание, вызывают наши ощущения. а между тем ясно, что чистый «ноумен», как нечто противоположное реально существующему, не может оказывать никакого действия. Вещи в себе могут быть чем им угодно, для нашего опыта это совершенно безразлично. Опыт возникает благодаря взаимодействию между рассудком и чувственностью, и вещь в себе всегда есть не более как неясное представление нашего рассудка о своих собственных границах; на характер нашего опыта эта вещь так же мало влияет, как мое отражение в зеркале на движение моего тела».

Чтобы спасти кантианство, г. Лассвиц вступает в решительное противоречие с самим Кантом, объявляя несуществующим и невозможным совершенно недвусмысленное заявление этого последнего. Станный прием! Как мог прибегнуть к нему г. Лассвиц?

Он мог прибегнуть к нему только потому, что, противореча Канту, он мог в то же самое время опереться на самого Канта.

Мы уже сказали, что Кант нередко противоречит сам себе. Вот, например, что читаем мы в его «Критике чистого разума».

«Рассудок ограничивает... чувственность, не расширяя при этом своей собственной сферы; он предостерегает ее от претензий считать себя простирающейся до вещей в себе, между тем как она простирается только до явлений: таким образом, он мыслит предмет в себе, но только как трансцендентальный объект, который служит причиной явления (стало быть, сам не есть явление) и не может быть мыслим ни как величина, ни как реальность, ни как субстанция и т. д. (потому что эти понятия всегда требуют чувственных форм, в которых они определяют предмет). Следовательно, об этом объекте совершенно неизвестно, находится ли он в нас или вне нас... Если мы захотим назвать этот объект «ноуменом», потому что в представлении о нем нет чувственных элементов, то мы будем иметь на это полное право. Но так как мы не можем применить к нему ни одно из понятий рассудка, то это представление остается для нас совершенно



пустым и служит только для того, чтобы обозначать границы нашего познания».<sup>1</sup>

Трансцендентальный объект есть причина явлений: но мы не можем применить к нему ни одно из наших понятий рассудка, и, стало быть, к нему неприменима также и категория *причинности*. Тут очевидное противоречие: но мы не будем пока заниматься этим противоречием. Неоспоримо, однако, что тут Кант утверждает нечто почти диаметрально противоположное тому, что говорится у него в сделанной нами выше длинной выписке из «Прологомен». Что же это значит? Разве в «Прологоменах» Кант стоит на другой точке зрения, чем в «Критике чистого разума»?

И да, и нет. Точка зрения «Критики чистого разума» не всегда оставалась одинаковой. В первом издании этого сочинения Кант склонялся ко взгляду на вещь в себе как на *предельное понятие*, которому ничто не соответствует вне нашего сознания, или, — чтобы выразиться точнее, — Кант очень скептически относился к существованию вещей вне нашего сознания. Его точка зрения была точкой зрения *скептического идеализма*. Так как его противники упрекнули его в этом, то он написал в своих «Прологоменах» вышеприведенное мною место и попытался переработать в «*реалистическом*» смысле второе издание своей «Критики». В подтверждение этого достаточно сослаться на его предисловие к этому изданию и на его «*опровержение идеализма*». Однако ему плохо удалась эта переработка. Точка зрения первого издания сквозит во многих местах второго, и даже самое опровержение идеализма могло бы быть истолковано в смысле, противоположном тому, что сказано в «Прологоменах». Благодаря этому обстоятельству доктор Лассвиц и мог противоречить Канту, опираясь на самого Канта.

Это неоспоримо. Но так же неоспоримо и то, что, несмотря на свои многочисленные противоречия, Кант со времени опубликования своих «Прологомен», т. е. с 1783 г., восставал против идеалистического истолкования своего учения. Мы просим читателя запомнить этот факт, он очень важен. Посмотрим теперь, каковы те окончательные результаты, к которым пришел доктор Лассвиц в своем изложении кантовой философии.

Он говорит: «Все бытие группируется в два рода бытия —

---

<sup>1</sup> «Kritik der reinen Vernunft» («Критика чистого разума»), hrsg. von Dr. K. Kehrbach. Reclam, 2. Aufl., S. 258.

субъективное и объективное. Оба они находятся в нашем сознании и оба обладают одинаковой степенью реальности и достоверности. Такого бытия, которое существовало бы вне нашего сознания, вовсе нет. А есть такое бытие, которое не есть наше *я*, и его-то мы называем вещами вне нас. Эти вещи всегда расположены в нашем сознании в известном порядке, чем обуславливается то, что в сознании нашему *я* противостоит мир внешних объектов».<sup>1</sup>

Чтобы читатель мог лучше усвоить себе точку зрения доктора Лассвица, мы попросим его обратить внимание еще на следующие строки:

«Значит, бытие, действительное и истинное бытие, имеет духовный характер, и нет никакого другого бытия»...

«Всякое бытие, бытие *я* и *не-я*, есть определенное изменение сознания, и без сознания нет бытия»...

Читатель думает, конечно, что мы продолжаем цитировать Лассвица. Он ошибается. Две последние цитаты сделаны нами из Фихте.<sup>2</sup> Чтобы спасти кантианство, т. е. чтобы устранить его внутреннее противоречие, доктор Лассвиц вынужден был покинуть колеблющуюся точку зрения *субъективного идеализма*. Его *неокантианство* есть лишь более или менее сознательное *неофихтеанство*.

Стало быть, доктор Лассвиц не мог бы сказать вместе с доктором К. Шмидтом: «самым характерным творением идеализма является «Критика чистого разума». Он должен был бы признать, что идеализм лучше всего представлен в «Наукословии» Фихте. Говорю условно: он *должен был бы*, так как сомневаюсь в том, что у него хватил **лбы** на то мужества: Кант протестовал, как известно, против истолкования его учения в смысле «Наукословия».<sup>3</sup> Следовательно, он протестовал бы также и против цитированной нами здесь книги доктора Лассвица.

В одном из своих писем к Рейнгольду Фихте называет Канта «ein Drei viertelskopf» (три четверти головы) и говорит, что святой дух в Канте ближе к истине, чем личность Канта. Неокантианцы вроде Лассвица могут, в свою очередь, повторить эту характеристику и должны были бы ее повторить, если бы были последовательны. Ибо что бы ни говорили они, им никогда не удастся скрыть от людей, хоть немного понимающих дело,

<sup>1</sup> «Die Leure Kants» («Учение Канта»), S. 138.

<sup>2</sup> Fichtes Werke (Сочинения Фихте), 11. B., S. 32; 3. B., S. 2.

<sup>3</sup> В своей «Erklärung» от 7 августа 1799 г.

что они покинули учение Канта и перешли к субъективному идеализму.

Конечно, существуют и такие неокантианцы, которые, — подобно профессору Рилю, — совсем не одобряют этого перехода.<sup>1</sup> Неокантианцы этого последнего разряда более верны своему учителю, чем доктор Лассвиц. Но зато они с большей верностью сохраняют и все противоречия своего учителя.

*Incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdim!*<sup>2</sup>

Какое издание «Критики чистого разума» нужно считать истинным выражением идеализма? Г-н Конрад Шмидт не сказал нам на этот счет ни одного слова. Он, повидимому, даже и не подозревает, что точка зрения «Критики» первого издания отличается от точки зрения второго. И, вдобавок, он, кажется, не понимает ни первого, ни второго. Это сочтет как нельзя более вероятным всякий, кто даст себе труд ознакомиться с философской прозой почтеннейшего доктора. Он пишет, например: «Та теория познания, опираясь на которую Кант разоблачает заблуждения всякой философии, метафизически стремящейся, с помощью понятий, выйти за пределы опыта, сама отмечена печатью полного феноменализма, т. е. считает простым явлением тот мир, который мы видим и который служит предметом нашего опыта».

Кант очень удивился бы, если бы ему пришлось прочитать эти строки, написанные человеком, который взялся защищать его от Маркса и Энгельса.

Что такое *опыт*? Вот вопрос, на который Канту надо было ответить, как должен ответить на него всякий тот, кто возьмется за решение основной задачи философии: определить отношение субъекта к объекту, мышления — к бытию. Теория познания Канта есть не что иное, как ответ на этот вопрос. Отвечая на него, он объяснил между прочим, какая разница существует, по его мнению, между ноуменом и феноменом, между вещью в себе и явлением. С Кантом можно не соглашаться, — и мы совсем не согласны с ним, — но совершенно невозможно считать его таким плоским и поверхностным мыслителем, каким, очевидно, считает его Конрад Шмидт. Если бы Кант просто-напросто объявил, *что мы видим явления* и что наш *опыт* относится к

---

<sup>1</sup> См. его сочинение «Der philosophische Kritizismus» («Философский критицизм»), т. I, Лейпциг 1876, стр. 423 — 429, и т. II, часть 2-я, стр. 138 — 176.

<sup>2</sup> Попадают из Сциллы в Харибду, т. е., выражаясь по-русски, попадают из кулья в рогожку.

*явлениям*, то это значило бы, что в основе его философии лежит нелепое *petitio principii*, т. е. признание решенным как раз того вопроса, который еще только надлежит решить.

«Тут естественно возникал вопрос, — продолжает наш доктор, — можем ли мы вообще иметь непосредственное знание об этом внешнем мире, который мы известным образом населяем впечатлениями наших внешних чувств и который мы делаем себе понятным с помощью категории причины и действия; не имеет ли субъективного характера общее представление о движущемся во времени и пространстве телесном мире?»

В философии Канта слова «*внешний мир*» означают все явления, относящиеся к нашему «*внешнему опыту*» или, — как выразился бы Фихте, — составляющие наше *не-я*. Достаточно даже самого поверхностного знакомства с этой философией, чтобы понять, что наше знание этой группы *явлений* так же *непосредственно*, как и наше знание тех явлений, которые относятся к нашему «*я*». В *этом* направлении не могло «возникнуть» никакого «вопроса». Точно так же не мог *спросить* себя Кант: не имеет ли *субъективного* характера наше *представление* о внешнем мире? Само собою разумеется, что другого характера такое представление иметь не могло. *Спрашивать* об этом — значит не иметь никакого «*представления*» о предмете. Но слова «*внешний мир*» могли также относиться к *вещам в себе, составляющим основу мира явлений*. Кант никогда не задавался вопросом о том, возможно ли для нас *непосредственное* знание вещей в себе. Для него непосредственное познание было то, которое *не зависит от действия на нас вещей*, и он очень хорошо знал, что такое знание невозможно. «Ибо, — говорит он во втором издании своей «Критики чистого разума», — ощущать можно только в себе, а не вне себя».<sup>1</sup> Но Кант имел право спросить себя, — и в самом деле спросил, — можем ли мы быть уверены в существовании вещей вне нашего сознания? Читателю уже известно, как отвечал он на этот вопрос в различные эпохи своей жизни. Послушаем теперь, что расскажет об этом доктор Шмидт.

«Но так как Канту казалось, что и здесь есть очень сильные основания для сомнения, то он не побоялся сделать этот последний шаг. Пространство и время, материя и те понятия, с помощью которых мы расшифровываем мир, представляют собою для него нечто существующее лишь в человеческом представлении и

---

<sup>1</sup> Издание Кербаса, стр. 320.

мышлении, а родником, из которого вытекает это ощущение, это представление и мышление, он считает непознаваемое, вещь в себе. Глубочайшее основание всего сущего есть нечто непостижимое: все совершающееся есть постоянное чудо, потому что вытекает из непостижимого. Беспочвенность этой мысли создала Фихте, Шеллингу и Гегелю предварительные посылки для выработки новой метафизики, гораздо более глубокой и богатой мыслями, но еще более висящей в воздухе, еще более лишенной существенного содержания».

Краткий смысл всей этой длинной тирады тот, что Кант отрицал существование вещей вне нашего сознания. Нам нет надобности разоблачать «беспочвенность» столь категорического утверждения: оно противоречит историческому факту, совершившемуся во времени и в пространстве.

Доктор Шмидт твердо уверен в том, что вещи существуют *не только* в нашем сознании. С этой стороны он довольно строго осуждает Канта (того Канта, который существует в его «сознании»). «Рассудок, начинающий сомневаться даже в существовании внешнего мира, совершенно независимом от человеческого сознания, теряет твердую почву под ногами».

Здесь мы видим себя вынужденными выступить на защиту «кенигсбергского мудреца» от его защитника Конрада Шмидта.

Мы уже знаем, что ко времени выхода «Пролегомен» (1783 г.) Кант *решительно* признал существование вещей в себе независимо от нашего сознания. Но это не помешало ему — и не могло помешать — рассматривать *материальный мир* как *мир феноменов*. «Только в эмпирическом рассудке, — говорит он, — т. е. только в опытной связи, материя действительно дается нашим внешним чувствам... как субстанция в явлении». Приписывать этой материи и, следовательно, и образуемому ею материальному миру существование, не зависящее от нашего сознания, *значило бы, с точки зрения Канта, совершить огромную, непростительную для мыслителя ошибку*.

Но как бы там ни было, наш доктор отказывается перейти на точку зрения Фихте. Поэтому мы приглашаем его сказать нам, как разрешает он противоречия кантовой философии, те противоречия, на которые указано нами выше и которые очевидны даже для некоторой части неокантианцев. Ведь именно на эти противоречия опирались Маркс и Энгельс в своей критике кантовой философии.

Признает ли доктор Шмидт существование этих противоре-

чий? Мы требуем категорического ответа: *да или нет?* Конрад Шмидт как будто признает, что они в самом деле существуют. Но вместо того, чтобы принять их во внимание и попытаться разрешить их, он предпочитает увеселять нас «словесностью» в таком роде:

«Пустая бездна, — с правом или без права на то, — открываемая кантовой философией перед... мышлением, есть только отрицательный ее результат: ее истинно плодотворная сторона состоит в положительной части работы, в гениальном исследовании совокупного действия нашей душевно-духовной организации, имеющего место в явлении... Но в этом, в обнаружении структуры нашей способности представления, и состоит истинная задача «Критики чистого разума», задача, за разрешение которой никто ни до Канта, ни после него не брался с такой достойной удивления проницательностью. И хотя даже кантов анализ не дал вполне удовлетворительного, свободного от противоречий окончательного решения этой задачи, — пожалуй, самой трудной из всех тех, которые может поставить перед собою научное исследование, — тем не менее вполне верно то, что никакая попытка более глубокого проникновения в таинственный родник внутреннего мира не может пройти мимо того, что сделано Кантом... Возвращение к Канту вовсе не означает поэтому попятного движения в реакционном смысле».<sup>1</sup>

С помощью такой «словесности» можно, конечно, «уклоняться от рассмотрения» выдвигаемых против кантовой философии возражений, но совершенно невозможно опровергнуть эти возражения.

В своей «Критике чистого разума» Кант поставил себе задачей исследовать нашу *способность познания*, а не нашу *способность представления*, как утверждает д-р Шмидт. Зачем исказить то, что должно быть изложено с возможно большею точностью? Но это мимоходом.

За точку отправления Кант берет *уже готовое сознание*; он рассматривает это сознание не в процессе его возникновения. В этом состоит величайший недостаток его «анализа сознания», и надо удивляться тому, что К. Шмидт не заметил этого в наше время, когда *теория развития* торжествует во всех отраслях науки.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «Vorwärts», вышеназванная статья.

<sup>2</sup> *Примечание к наст. изданию:* «Я не знаю, — говорит Ф. Бек, — как справляются с учением о развитии те философы, которые придерживаются

Г-н Конрад Шмидт твердо убежден в том, что «материальный» мир существует не только в нашем сознании, но и вне его. Нам желательно было бы услышать от него, думает ли он, что этот вне его сознания существующий материальный мир действует на его познавательную способность. Если он скажет нам — *нет*, то он тем самым встанет на точку зрения *субъективного идеализма*, и нам будет непонятно, что же убеждает его в существовании материального мира *независимо от сознания*. Если же он скажет *да*, то он вынужден будет признать вместе с Энгельсом и Марксом, что кантово «непознаваемое» полно противоречий. Логика тоже «обязывает» (*oblige*) и обязывает еще несравненно больше, чем «благородное происхождение» (*noblesse*).

«Материалист, твердо держащийся за объективный мир, — т. е. за мир, существующий сам по себе, независимо от его отношения к сознанию, как за основу и источник всех жизненных процессов, так же мало, как и идеалист, может уклониться от исследования нашей духовной организации», — продолжает почтенный доктор.

Материалист твердо держится за объективное существование материального мира. Г-н Конрад Шмидт столь же твердо держится за него. Он убежден, что «рассудок, начинающий сомневаться даже в существовании внешнего мира, совершенно не зависимом от человеческого сознания, теряет твердую почву под ногами» (см. выше). В чем же состоит различие во взгляде «материалиста», с одной стороны, и доктора К. Шмидта — с другой? Я никакого различия не вижу.

Впрочем, извините, читатель! Различие есть. Выводы «материалиста» соответствуют его посылкам, а доктор К. Шмидт предпочитает «нищенскую похлебку эклектиков». Это, как

---

кантовой теории познания. Для Канта человеческая душа была данной, в своих элементах неизменной величиной. Для него речь шла только о том, чтобы *определить ее априорное свойство* и вывести из него все остальное, а не в том, чтобы *показать происхождение этого свойства*. Но если мы исходим из той аксиомы, что человек постепенно развился из комочка протоплазмы, то нужно будет из элементарных жизненных проявление клеточки вывести как раз те, которые для Канта были основой «всего мира явлений» («Die Nachahmung und Um Bedeutung für Psychologie and Völkerkunde», Leipzig 1904, S. 33. — «Подражание и его значение в психологии и этнологии»). Но кантианцы не задумываются над тем, согласна ли их теория с учением о развитии. Только в самое последнее время у некоторых из них, например у Виндельбанда, стали возникать некоторые сомнения на этот счет.

видим, очень большое и очень серьезное различие. Кого вы предпочтете, читатель: «материалиста» или доктора К. Шмидта? Впрочем, *de gustibus non est disputandum* (о вкусах не спорят).

«Материалист» не может уклониться от исследования нашей духовной организации. Нет, разумеется, — нет! Но для того, чтобы исследовать нашу духовную организацию, «материалист» обращается к экспериментальной психологии, которая имеет дело только с явлениями и которая употребляет приемы, заимствуемые ею у биологии. Это — более верный путь.

Но это уже не материализм! — восклицает наш ученый доктор: «Кто видит главное отличие материализма от идеализма в признании законосообразности, повсюду наблюдаемой в мире явлений, тот затушевывает истинный характер этого разногласия и тем самым лишает понятие материализма свойственного ему характера. Сам Энгельс может служить этому характерным примером».

Почему же? Что именно сказал Энгельс об отличии материализма от идеализма?

Г-н Конрад Шмидт цитирует следующее место из книги «Людвиг Фейербах»:

«Разрыв с философией Гегеля и здесь (у Маркса — Г. П.) произошел путем возврата к материалистической точке зрения. Это значит, что люди этого направления решились смотреть на действительный мир, — на природу и на историю, — без идеалистических очков и видеть в нем только то, что он собою представляет. Они решились без всякого сожаления отказаться от всех идеалистических взглядов, не согласных с явлениями действительного мира, взятыми в их истинной, не фантастической связи. А в этом и состоит весь материализм».

Это место, очевидно, не включает в себе полного определения материализма. Но почему г. К. Шмидт приводит именно это место, а не какое-нибудь другое? Отчего он позабыл следующее рассуждение Энгельса?

«Уже в средневековой философии игравший большую роль вопрос о том, как относится бытие к мышлению, — что чему предшествует: дух природе или же природа духу, — принял более резкий вид вопроса о сотворении мира... Философы разделились на два больших лагеря, сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы..., составили идеалистический лагерь.



Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма».

По Энгельсу, материализм есть, следовательно, такое учение, которое смотрит на природу как на нечто первоначальное сравнительно с духом. Правильно ли это определение?

Вспомним французских материалистов XVIII века. В чем состояло основное положение их теорий?

«Приписывать различным сочетаниям материи и движениям, им свойственным, те действия, которые мы наблюдаем в природе, значит приписывать этим действиям общую и известную причину; выходить же за пределы такого объяснения — значит теряться в фантастической дали, в которой мы нигде не находим ничего, кроме бездны неуверенности и темноты. Поэтому не будем искать движущего принципа вне природы, которая всегда существовала и которой всегда было свойственно движение,— говорит автор «Системы природы». — Зачем искать вне природы движущий принцип, приведший ее в движение?»<sup>1</sup>

Прикажете сделать для вас еще одну выписочку, ученый доктор? С удовольствием! Мы приведем для вас еще два весьма убедительных места:

«В природе могут быть только естественные причины и действия. Все совершающиеся в ней движения подчиняются постоянным и необходимым законам; тех явлений природы, которые мы имеем возможность изучить и понять, достаточно для того, чтобы мы могли судить о тех, которые скрыты от нашего взора. Мы можем составить себе о них понятие, по крайней мере, по аналогии. И когда мы со вниманием смотрим на природу, тогда те ее явления, которые она открывает нам, научают нас не смущаться теми явлениями ее, которые она от нас скрывает. *Те причины, которые наиболее удалены от своих следствий, действуют, без сомнения, через промежуточные причины...* Если мы, исследуя цепь их причин, наталкиваемся на препятствия, не поддающиеся нашим усилиям, то мы все-таки должны стараться преодолеть их; *а если это нам не удастся*, то это еще не дает нам права заключить отсюда, что *цепь естественных причин прерывается, и приписать интересующее нас действие сверхъестественной причине*. В этом случае мы должны удовольствоваться признанием того, что в природе существуют неизвестные нам силы; но мы никогда не должны ставить на место не

---

<sup>1</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), éd. 1781, t. II, p. 146.

поддающихся нашему исследованию причин фантомы, фикции (*измышления*, как сказал бы Энгельс. — *Г. П.*). Такой прием только увеличил бы наше незнание, затруднил бы наше исследование и умножил бы наши заблуждения».<sup>1</sup>

И далее:

«Скажем, что природа заключает в себе все то, что мы можем узнать. Скажем, что все сделано природой, а то, что не сделано ею, невозможно, что вне ее не существует и не может существовать ничего. Если мы не стремимся открыть последние причины, то мы должны довольствоваться (слушайте, доктор, слушайте!) теми ближе лежащими причинами и действиями, на которые указывает нам опыт; мы должны наблюдать доступные и известные нам факты; их будет достаточно для того, чтобы позволить нам судить о том, чего мы не знаем; мы должны удовлетвориться слабым мерцанием истины, доходящим до нас через посредство наших внешних чувств» (это значит, г. Шмидт, что мы никогда не должны покидать почву опыта. — *Г. П.*).<sup>2</sup>

Вся «Система природы» представляет собою лишь развитие этой мысли, и эта мысль лежит в основе всего материалистического учения автора или, вернее, авторов этого знаменитого произведения.

Наш ученый доктор может с большой пользой для себя выслушать еще другого французского материалиста:

«Человек есть создание природы; он живет в природе; он подчинен ее законам; он не может освободиться от них; он даже в мыслях своих не может выйти за их пределы... Для существа, созданного природой, не существует ничего за пределами того великого целого, часть которого оно составляет... Те существа, о которых говорят, что они выше природы, суть не более как химеры, и мы не можем иметь о них какое-нибудь представление».

«Так как человек, к своему несчастью, захотел выйти за пределы своей сферы, то он сделал попытку подняться выше видимого мира (мира явлений, доктор. — *Г. П.*). Он покинул почву опыта для того, чтобы жить догадками».<sup>3</sup>

Что думаете вы обо всем этом. г. Конрад Шмидт? Нам сдается, что прав наш старый учитель Энгельс. *Нам сдается, что материализм в самом деле есть учение, которое хочет объяснить*

<sup>1</sup> Там же. Т. I, стр. 38.

<sup>2</sup> «Système de la Nature» («Система природы»), т. II, p. 161 — 162.

<sup>3</sup> «Le vrai sens du Système de la Nature» («Истинный смысл Системы природы»), гл. II, и предисловие в сб. «Recueil nécessaire», Лейпциг, 17 — 66.

*природу ее собственными силами и которое смотрит ни природе как на нечто первоначальное сравнительно с «духом».* Нам сдается наконец, что данное Энгельсом определение материализма может быть признано наиболее общим и наиболее удовлетворительным.

Я говорю: наиболее общим. Но я знаю, что есть и исключения из общего правила. Так, например, английские материалисты признавали, что есть существа, стоящие *выше* природы. Достаточно указать на Джозефа Пристли. Его учение украшено множеством совершенно нематериалистических привесок. Но все это у них именно только привески, и поскольку английские материалисты придают серьезное значение этим привескам, они *перестают быть материалистами*. Их материализм, как *таковой*, ограничивается рассмотрением вопроса об отношении души к телу. Но что касается *этого* вопроса, то их взгляды совершенно ясны и определены.

«*То, что я называю моим я (myself), — говорит тот же Пристли, — есть не более, как организованная материя*». <sup>1</sup> И он прибавляет далее, что совершенно не может признать существования в человеке нематериального начала: «На том же самом основании, в силу которого признано было существование невещественного начала в *человеке*, следовало бы признать присутствие такого начала во всяком *отдельном существе* (субстанции, говорит Пристли), обладающем известными силами или свойствами». <sup>2</sup>

Цитированная мною выше книга «*Le vrai sens du Système de la Nature*» («Истинный смысл Системы природы») приписывается Гельвецию. Имеет ли доктор Шмидт сколько-нибудь ясное представление о материализме этого интересного и столь оклеветанного филистерами писателя? Я постараюсь хоть немного ознакомить его с ним.

Между тем как доктор Шмидт не сомневается в существования *независимого от нашего сознания внешнего мира, для Гельвеция это существование было только вероятным*. «*Вероятность* (его существования) эта, без сомнения, *очень велика, и выводы, из нее вытекающие, равняются достоверности, но все-таки это не более, как вероятность*». <sup>3</sup>

<sup>1</sup> «Free discussion» («Свободное обсуждение»), p. 76.

<sup>2</sup> Там же, стр. 123.

<sup>3</sup> «Oeuvres complètes d' Helvétius» (Полное собрание сочинений Гельвеция), Paris 1828, t. I, p. 5 — 6, note.



Это так удивительно, что этого даже и ожидать было невозможно: доктор К. Шмидт оказывается в роли «догматика» в сравнении с одним из материалистов XVIII столетия. Говорите после этого о «прогрессе»!

Г-н Шмидт, может быть, согласится теперь признать, что ошибался именно он, ученый доктор, а не Фридрих Энгельс, которого он вздумал поправлять.

Знаменитый английский биолог Гексли сказал в одной из своих статей, что *современная физиология ведет прямым путем к материализму*, поскольку можно применить это название к учению, утверждающему, что, помимо субстанции, обладающей протяжением, нет никакой другой мыслящей субстанции и что сознание, подобно движению, есть функция материи. Гексли ошибся только в одном отношении, именно в том, что вообразил, будто материализм означал когда-нибудь что-либо другое. Все материалисты смотрели на материю именно так, как учит нас, по словам Гексли, смотреть на нее современная физиология. Из этого основного взгляда французские материалисты сумели, со свойственной им последовательностью и неустрашимостью, сделать все возможные для того времени выводы, между тем как английские материалисты побоялись итти до конца. Но и те, и другие разделяли и отстаивали эту коренную основу материалистической теории.

В заключение резюмируем сказанное нами.

1) Г-н доктор Конрад Шмидт очень плохо понял Канта, которого он хотел защитить против Маркса и Энгельса.

2) Так же плохо понял Маркса и Энгельса, которых он пустился критиковать во имя Канта.

3) Обнаружил совершенно ошибочное представление о материализме.

Этих трех грехов нашего ученого доктора вполне достаточно для того, чтобы у читателя возник вопрос: какой же злой дух надоумил его пуститься в рассуждение о таких предметах, которые, конечно, не могли быть «непознаваемы» для него, но которые, очевидно, остались им непознанными? Это очень интересный вопрос. Чтобы ответить на него, надо вспомнить о том, что называется у Тарда *законами подражания*.

В наше время теоретические представители буржуазия твердо держатся за философию Канта, осуждают материализм, даже не давая себе труда ознакомиться с ним.

Г-н Шмидт последовал их примеру и осудил материализм Маркса и Энгельса.

Он позабыл при этом, что теоретики рабочего класса изменяют самим себе, пускаясь подражать теоретикам буржуазии.

Неприязнь буржуазии к материализму и ее пристрастие к философии Канта очень хорошо объясняются современным *состоянием общества*. Буржуазия видит в учении Канта сильное «духовное оружие» в борьбе с крайними стремлениями рабочего класса. Поэтому-то кантианство и сделалось модным учением в среде образованных буржуа.

Известно, что угнетаемый класс часто подражает классу угнетающему. Но это имеет место лишь тогда, когда угнетаемый класс *еще не* восстает или *уже не* восстает. Подражание это свидетельствует об отсутствии революционного чувства у угнетенного класса. Вот почему возврат к Канту, проповедуемый некоторыми членами нашей партии, является плохим признаком. Это — проявление того *духа оппортунизма*, который, к сожалению, вносит все большее и большее расстройство в наши ряды.

Заслуживает внимания со стороны всех, кому дорого наше дело, то обстоятельство, что Берштейн почувствовал влечение к неокантианству как раз в тот момент, когда, открыв борьбу с тем, что он называет *революционной фразой*, он начал с злоупотребления *оппортунистической фразеологией*.

Хотели мы было поговорить с доктором Шмидтом еще о диалектике, но место не позволяет нам этого. Стало быть, надо отложить это до другого раза. Теперь мы говорим ему: до свидания, *ich salutiere den gelehrten Herrn!* (желаю ученому мужу здравствовать!)

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

*Август.* Гай Юлий Цезарь Октавиан (63 г. до нашей эры — 14 г. нашей эры) — диктатор (принцепс) в Римской республике с 31 г. (до н. э.). Диктатура Августа послужила переходной формой к превращению Римской республики в империю.

*Агамемнон* — в греческой легенде царь города Микен, верховный вождь греков во время троянской войны; по возвращении из Трои был убит своей женой Клитемнестрой. — Стр. 148.

*Александр Великий* — царь Македонский (356 — 323 до н. э.), знаменитый полководец, объединивший своими завоеваниями почти весь современный ему культурный мир. — Стр. 134, 150.

*Александр II* (1818—1881) — русский император, вступил на престол в 1855 г. При нем были проведены реформы: земельная 1861 г. в интересах крепостников-помещиков окончательно разорившая крестьянство, по созданию земства, суда присяжных, всеобщей воинской повинности и т. п. Внешняя политика Александра II продолжала дело торгово-капиталистического продвижения и расширения границ Российской империи. 1 марта 1881 г. он был убит народовольцами. — Стр. 40, 169.

*Антоний* Марк (83 — 30 до н. э.) — племянник и ближайший сотрудник Юлия Цезаря. — Стр. 40.

*Аристотель* (384 — 322 до н. э.) — крупнейший философ древнего мира. Ученик идеалиста Платона, он отошел от своего учителя, установив в вещах единство нематериальной формы и материального содержания. Вещество без формы есть только возможность; «оформление» вещества есть его переход из возможности в действительность. Аристотель, эта «всеобъемлющая голова», — как его называет Энгельс. — первый дал законченное учение о логике в ее отношении к диалектике. См. Ленинский конспект «Метафизики» Аристотеля. — Стр. 81.

*Ахиллес* — в греческой легенде главный герой войска, осадившего Трои. По распространенному сказочному мотиву, на теле Ахиллеса было только одно уязвимое место — пята, куда он и получил смертельную рану от руки Париса. Отсюда выражение «ахиллесова пята» — в смысле слабой стороны чего-либо. — Стр. 13.

*Базаров, В.* (псевдоним Владимира Александровича Руднева, род в 1874 г.) — экономист, публицист и философ. По своим философским взглядам сторонник Маха и Авенариуса. Он нападает на диалектический материализм Маркса, под видом критики якобы личных воззрений Плеханова. При советской власти вел вредительскую контр-революционную работу примыкая к подпольной меньшевистской организации так наз. «Союзного бюро меньшевиков». — Стр. 124.

*Бакунин*, Михаил Александрович (1814 — 1876) — революционер-анархист. Подобно всей передовой дворянской молодежи России 30-х годов, Бакунин с увлечением отдавался в свои молодые годы изучению немецкой идеалистической философии в особенности Гегеля. Сперва он делает из этой системы реакционные выводы, но потом, очутившись за границей, сближается с левыми гегельянами (с Арнольдом Руге и др.) и примыкает к революционному движению, вступив при этом в связь с Прудоном и Марксом. В разразившейся в 1848 г. всевропейской революции Бакунин принимал живейшее участие; после победы реакции был арестован, приговорен к смерти и выдан австрийским правительством Николаю I. Чтобы купить себе свободу, Бакунин, сидя в крепости, написал «Исповедь», в которой притворился раскаявшимся, и неоднократно хлопотал перед начальством об освобождении. Потеряв надежду на освобождение, Бакунин бежал из Сибири через Японию в Лондон. В 1863 г. Бакунин участвовал в польском восстании; после подавления его бежал в Италию, где сблизился с местной революционной молодежью. К этому времени окончательно сложились его взгляды, — он стал твердо на позиции анархизма. В 1864 г. Бакунин примыкает к I Интернационалу, но вскоре вступает в ожесточенную борьбу с Марксом и основывает внутри I Интернационала анархическую организацию — «Ассоциацию интернациональных братьев». Сущность анархизма Бакунина сводилась к следующему: немедленное и полное уничтожение, отмена, всякого государства, отрицание всякого законодательства, будь оно волеизъявлением народа или азиатского деспота. «Свободная федерация индивидуумов в коммуны, коммун в провинции, провинций в нации, наконец этих последних в соединенные штаты — сперва Европы, а затем всего мира». Такова структура нового общества, по Бакунину. Революция возможна в любой момент. Носителем революционных взрывов, по Бакунину, является крестьянство и люмпен-пролетариат. Его метод — мгновенная, все разрушающая революция. Как теоретические взгляды Бакунина, так и его тактика вызвали решительный отпор со стороны Маркса. — Стр. 40.

*Барт*. Пауль (1858 — 1922) — немецкий социолог, издатель «Трехмесячников научной философии и социологии». В своей книге «Философия и теория Гегеля и гегельянцев до Маркса и Гартмана» (1890) Барт обнаруживает непонимание как диалектического материализма, так и идеалистической диалектики Гегеля. В другой своей книге «Философия истории как социология» (1897) Барт, выступая противником марксизма, защищает положение, что в истории первенствующую роль играют идеи. — Стр. 166, 167.

*Белинский* В. Г. (1810 — 1848) — знаменитый русский литературный критик. Познакомившись в 30-х годах с философией Гегеля Белинский проникся ее положением «все действительное — разумно и все разумное — действительно» и с этой точки зрения оправдывал и защищал существовавшую в его время «российскую действительность». После он изменил свою точку зрения и от оправдания перешел к резкой критике. Белинский сочетал в себе яркий талант литературного критика с тонким чутьем действительности, и его статьи являются лучшими образцами

литературно-публицистических произведений. Белинский сотрудничал в журналах «Московский наблюдатель», «Телескоп», «Отечественные записки» и «Современник». Марксистскую критику взглядов Белинского дал Плеханов (Сочинения, т. VII. Изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса — Стр. 40, 41).

*Бентам*, Иеремия (1748 — 1832) — английский юрист и философ, основатель утилитаризма (см. прим.). Бентам видит основу нравственности и права в «пользе для большинства людей». Учение французского материализма XVIII в. «о пользе общественной» Бентам развил в сторону обеспечения интересов буржуазной «личности», т. е. собственника, нуждающегося в правовой защите своего имущества. Главные труды Бентама посвящены законодательству и политике. — Стр. 77.

*Беркли*, Джордж (1684 — 1753) — английский епископ, философ, учивший, что существуют только ощущения моего «я» и что «я» не имеет права умозаключать о бытии внешнего материального мира. Вся действительность исчерпывается, таким образом, совокупностью ощущений. Это воззрение приводит к «солипсизму», от слов *solus ipse sum*, т. е. «существую только я один». — Стр. 11.

*Бернард* Клервский (1090 — 1153) — деятель средневековой католической церкви. Принимал участие в организации второго крестового похода, пользовался большой популярностью и властью. — Стр. 142.

*Бернштейн*, Эдуард (род. в 1850 г.) — немецкий социал-демократ, близко стоял к Ф. Энгельсу в последние годы его (Энгельса) жизни. После смерти Энгельса Бернштейн объявил, что все учение марксизма нужно подвергнуть «ревизии»; т. е. пересмотру. В области философии он сделал попытку отвергнуть материалистическую диалектику, заменив ее кантианством. Теорию научного коммунизма он заменил учением о примирении классовых противоречий и верой в возможность «врастания» капиталистического режима в социализм. Бернштейн является в настоящее время, наряду с Каутским, отказавшимся от своей прежней далеко не достаточной критики Бернштейна, идейным вождем германской социал-демократии. — Стр. 179, 181, 182, 183, 198.

*Бетховен*, Людвиг, ван (1770 — 1827) — гениальный немецкий композитор. Демократ и республиканец, Бетховен в музыке отразил пафос эпохи Великой французской революции. — Стр. 147.

*Бисмарк* Отто, кн. (1815 — 1898) — монархист и реакционер. В революции 1848 г. прославился своими жестокостями. Следуя своей политике «железа и крови», он в победоносной войне 1866 г. сокрушил Австрию и наконец в 1871 г. после победы над Францией, добился создания Германской империи на основе обеспечения помещичьих интересов и примирения их с интересами буржуазии. Как канцлер империи, он внутри страны продолжал политику преследования революции, был инициатором закона против социалистов, врагом рабочего законодательства. Откровенная классово-реакционная политика Бисмарка, однако, выполнила свои задачи к 90-м годам XIX в., и канцлер империи вынужден был уйти в отставку. Бисмарк до сих пор — герой немецкой буржуазии. — Стр. 178.



*Блан, Шарль* (1813 — 1882) — известный французский критик, автор многих критических работ. Был профессором эстетики в Collège de France. — Стр. 152.

*Бодрильяр, Анри-Жозеф-Леон* (1821 — 1892) — французский публицист и политико-эконом. Читал лекции по политической экономике в Collège de France. Автор многочисленных трудов по экономике, из которых главными являются: «Manuel d'économie politique» (1857), «J. B. Say\*» (1881). — Стр. 74.

*Бокль, Генри-Томас* (1821 — 1862) — знаменитый английский историк. В своем главном двухтомном труде «История цивилизации Англии» Бокль высказал взгляд, что природа непосредственно влияет на общественную жизнь благодаря ее действию на психологию народа. «Если мы станем рассматривать, какие физические деятели имеют самое могущественное влияние на род человеческий, — говорит Бокль, — то найдем, что их можно подвести под четыре главных разряда, а именно: климат, пищу, почву и общий вид природы». «Почвой обуславливается результат труда, вознаграждение, получаемое за данный итог труда, а климатом — энергия, постоянство самого труда». На характер человека особенно влияет климат и общий вид природы. «В сильные жары люди бывают не расположены и до известной степени неспособны к тем деятельным занятиям, которым в более умеренном климате они предавались бы с охотой». Общий вид природы действует на воображение человека и порождает, таким образом, суеверия и т. д. Одним словом: «Нет примера в истории, чтобы какая-нибудь страна цивилизовалась исключительно своими собственными средствами, без особо благоприятного развития в ней одного из этих условий». — Стр. 139, 140, 141, 142.

*Бомарше, Пьер-Огюстен, Карон де* (1731 — 1799) — французский драматург и памфлетист предреволюционной эпохи. В выпущенных им «Мемуарах» Бомарше является выразителем боевых настроений поднимающегося «третьего сословия». Столь же замечательны его комедии «Севильский цирюльник» и «Женитьба Фигаро», где Бомарше резко критикует существующие порядки. — Стр. 156.

*Боссюэт, Жак-Бенинь* (1627 — 1704) — французский богослов и писатель, епископ и проповедник. Теоретик монархического абсолютизма. философия истории Боссюэта представляет собой доказательство руководящей роли провидения во всех исторических событиях. — Стр. 46.

*Буффлер,* — приятельница Руссо (см. прим.). Отзыв о книге Гельвеция, который дал повод Плеханову напечатать характеристику г-жи Буффлер, принадлежит не ей, а маркизе Дюдефан, организаторше одного из наиболее блестящих салонов, в котором собирался тогда цвет литературы и философии. — Стр. 56.

*Бухгольц,* — воплощение самодовольного прусского мещанства. Немецкий романист Штинде (род. в 1841 г.) изобразил в ряде сатирических романов «Семейство Бухгольц» (1885 — 1889 гг.) дома и за границей. — Стр. 56, 57.

*Бэйль, Пьер* (1647 — 1706) — французский писатель и философ-скептик. Его «Исторический словарь» имел громадное влияние на

завитие атеистической литературы во Франции второй половины XVIII века. Хотя сам Бэйль не был атеистом, но своим скептицизмом, направленным на религиозные догматы и церковное учение, он способствовал освобождению от религиозных предрассудков. — Стр. 47.

*Бэкон*, Фрэнсис (1561 — 1626) — родоначальник философии нового времени, эмпирик и материалист. Бэкон восстал против средневековой схоластической философии и правильно указал пути новой науке, направив ее на исследование природы. Задача науки того времени обусловила философский метод Бэкона, метод индукции, наведения, обоснования от частного к общему. — Стр. 160.

*Бюффон*, Жорж-Луи-Леклер (1707 — 1788) — французский естествоиспытатель. В своем произведении «Естественная история» («Histoire naturelle». 1749 — 1779) Бюффон выступает как предтеча эволюционизма. Бюффон впервые провозгласил, что «человек должен занять свое место среди животных», и наименовал человека «двухруким», а обезьяну «четвероруким» животным. — Стр. 57.

*Вакх* — одно из названий бога вина и экстаза в римской мифологии. — Стр. 44.

*Валерий* — герой комедии Палиссо. — Стр. 15.

*Вертер* — герой романа Гете «Страдания молодого Вертера» (1774). — Стр. 147, 148.

*Веста* — древне-италийская богиня домашнего очага. — Стр. 64.

*Вико*, Джамбаттиста (1668 — 1744) — итальянский ученый, философ и историк. В своем сочинении «Новая наука о природе народов» (1725) он старался доказать закономерность исторических явлений и тем положить начало философии истории. По учению Вико, развитие человеческого общества совершается циклами. В жизни каждого народа различаются три века или три цикла, последовательность которых постоянна: век божественный (период мифов), героический (господство героев) и человеческий (период цивилизации). — Стр. 133.

*Вильмен*, Абель-Франсуа (1790 — 1870) — французский политический деятель и писатель. Во время реставрации (см. прим. *Эпоха реставрации*) был одним из тех профессоров, которые являлись вождями либеральной оппозиции в обществе. В министерстве Гизо (см. прим.) занимал место министра народного просвещения (1840 — 1844). После революции 1848 г. удалился от политической деятельности; был постоянным секретарем французской академии. Главные его произведения: «Souvenirs contemporains d'histoire et de littérature» (1856), «Etudes de littérature ancienne et étrangère» (1846) и др. — Стр. 146.

*Вольтер*, Франсуа (1694 — 1778) — крупнейший представитель литературы «эпохи просвещения» во Франции XVIII века, глава действий того времени. Вольтер вел ожесточенную борьбу с католической церковью, издавая множество анонимных сатир и памфлетов. Восстав против католицизма, Вольтер, однако, не мог порвать с идеей бога. — Стр. 9, 18, 20, 24, 26, 33, 42, 43, 45, 46, 54, 92, 93, 104, 145.

*Галиани*, Фердинандо, аббат (1728 — 1787) — итальянский дипломат, литератор, экономист. Противник физиократов (см. прим.);

он выступал против их требования предоставить хозяйственную жизнь естественному течению вещей. Нельзя исходить из вечных и неизменных принципов, заложенных будто бы в человеческой природе. Галиани — сторонник субъективных воззрений на природу стоимости. — Стр. 54.

*Ганс*, Эдуард (1797 — 1837) — немецкий юрист, виднейший представитель гегельянства в теории права. Реакционным взглядом исторической школы Ганс противопоставляет гегелевское учение о праве; право всех народов развивается во взаимной связи, но у каждого народа это развитие принимает специфические черты. Отсюда — связь Германии с общими политико-правовыми устремлениями и в частности с идеями Великой французской революции. После смерти Гегеля Ганс участвовал в издании его сочинений. — Стр. 113, 140.

*Гартман*, Эдуард (1842 — 1906) — немецкий философ-идеалист. В своем произведении «Философия бессознательного» он развивает учение о том, что в основе мира лежит бессознательное творческое начало. — Стр. 166.

*Гегель* Георг-Фридрих-Вильгельм (1770 — 1831) — последний и наиболее крупный представитель классического немецкого идеализма Гегель прошел в своем развитии целый ряд этапов — от критики буржуазии в духе якобинцев Великой французской революции до признания капиталистического общества и бюрократического государства с монархом во главе. Основой его философской системы является учение о непрерывном прогрессе «абсолютного духа», т. е. объективной духовной силы, создающей и разрушающей в своем развитии конечные формы бытия Абсолютный дух, или мировой разум, пользуется стремлениями и интересами отдельных личностей общественных слоев и целых народов для достижения последней цели всего развития — абсолютного познания. Учение Гегеля проникнуто диалектикой, имеющей у него, однако, идеалистический характер. Приближение буржуазной революции в Германии вызвало разложение школы Гегеля. Из левого крыла этой школы вышел Маркс. Политический опыт, полученный им в качестве редактора «Рейнской газеты», заставил Маркса подвергнуть критике гегельянство. С этой целью он прежде всего подверг критическому пересмотру «Философию права», в которой изложены экономические и политические взгляды Гегеля. Там, где Гегель видел лишь задачу познания и примирения с действительностью, Маркс показал путь революционного ее преобразования. Созданная Марксом материалистическая диалектика является поэтому прямой противоположностью идеалистической диалектике Гегеля. Это не мешало Марксу и Энгельсу, также как впоследствии Ленину, очень высоко ставить все то, что сделано Гегелем как в изложении общих законов развития, так и в области отдельных наук — Стр. 5, 11, 13, 25, 51, 55, 108—110, 113—120, 122, 124, 128, 129, 130, 140, 144, 146, 153, 166, 170, 171, 190, 195, 205, 208.

*Гейне*. Генрих (1798 — 1856) — великий немецкий поэт. Друг Маркса, Гейне был настроен чрезвычайно революционно, и это отразилось в его поэзии. Он прекрасно понимал революционное значение немецкой философии и в частности философии Гегеля. — Стр. 17.

*Гейнце*, Макс (1835 — 1900) — профессор философии в Лейпциге; дуалист, специалист в области древне-греческой философии; издал с дополнениями известный курс истории философии Ибервега. — Стр. 157.

*Гексли*, Томас (1825 — 1895) — английский естествоиспытатель и философ, один из крупнейших представителей дарвинизма и непосредственный участник борьбы за дарвинизм. В философии Гексли был *агностиком*, впервые назвав агностицизмом точку зрения, отрицавшую возможность познания вещей, как они существуют сами по себе. — Стр. 77, 122, 212.

*Гельвеций*, Клод-Адриан (1715 — 1771) — представитель французского материализма XVIII века. Гельвеций разрабатывал преимущественно этические и социально-исторические проблемы. Имея в виду «нормально организованного человека», Гельвеций принимает гипотезу абсолютно «чистой доски» (психика человека), на которой опыт с необходимостью записывает свои воздействия. Поэтому, по Гельвецию, исключительно воспитание формирует человека. По своей природе человек стремится к счастью, таким образом *интерес* руководит поведением человека. — Стр. 5, 7, 15, 18, 20, 22, 26, 52, 54 — 61, 63 — 83, 86 — 90, 92 — 104, 106, 112, 114, 122, 131, 135, 146, 162, 172, 174, 180, 183, 211.

*Гераклит* (540 — 480 до нашей эры) — древне-греческий философ. За учение о всеобщем движении его называют первым диалектиком. Диалектический характер его мышления особенно обнаруживается в понимании движения как вечного противоречия вечной борьбы. Таким образом, все существующее рассматривалось Гераклитом в виде постоянного уничтожения старого и возникновения нового в процессе борьбы. Субстанцией, основой всех вещей. Гераклит считал огонь, из которого все происходит и в который все возвращается. — Стр. 13, 171.

*Герцен*, Александр Иванович (1812 — 1870) — русский революционер 30 — 60-х годов прошлого столетия. Один из крупнейших мыслителей своего времени. Герцен был поклонником гегелевской диалектики и называл ее «алгеброй революции». Герцен сумел в то же время преодолеть идеализм Гегеля и пошел дальше к материализму Фейербаха. Герцен является одним из основоположников русского народничества. С 1847 г. Герцен эмигрировал за границу, где издавал первый русский нелегальный журнал «Колокол», сыгравший огромную роль в политическом развитии России того времени. «Колокол» разоблачал безобразия чиновников и помещиков-крепостников. Но положительная его программа была скромной: освобождение крестьян с землей, свобода печати, отмена телесного наказания. Это была программа либерального «гуманного» дворянства 40-х годов. Революционно-демократическая молодежь конца 50-х и начала 60-х годов, находившаяся под влиянием Чернышевского, не удовлетворялась деятельностью Герцена, считая его отсталым. — Стр. 40.

*Гесс*, Моисей (1812 — 1875) — младогегельянец, один из представителей «истинного социализма»; одно время был другом Маркса и Энгельса, от которых отошел накануне революции 1848 г. Впоследствии Гесс отошел и от рабочего движения, став провозвестни-

ком сионизма, но в 60-х годах вошел в ряды социал-демократии. — Стр. 167.

*Гете*, Иоганн-Вольфганг (1749 — 1832) — великий немецкий поэт, универсальный ум которого охватывал все области науки и жизни. В своих гениальных литературно-художественных произведениях Гете касался многих философских и общественно-исторических проблем, чутьем великого художника угадывая их правильное решение (например, отношение внешнего и внутреннего). Гете был также естествоиспытателем, являясь в этой области предтечей новейшей теории развития. По своим философским взглядам Гете был пантеистом. — Стр. 107, 199.

*Геттнер*, Герман-Теодор (1821 — 1882) — немецкий историк литературы и искусств. В своей трехтомной истории литературы Геттнер стоит на исторической точке зрения, решающее значение придает условиям места и времени, при которых развивается литературная деятельность того или другого писателя. — Стр. 15, 63, 121.

*Гизо* (1787 — 1874) — государственный деятель и историк времен реставрации во Франции. Начал свою карьеру в качестве профессора новой истории. Принадлежал к политической школе так называемых доктринеров, преклонявшейся перед английской конституцией. Реакционное министерство Виллеля запретило ему в 1822 г. чтение лекций; более умеренное министерство Мартеньяка вернуло ему кафедру. Гизо вместе с другими историками времен реставрации — Огюстеном Тьерри, Минье — в некотором отношении подготовил почву для материалистического понимания истории, открытого К. Марксом. Гизо стоял на той точке зрения, что объяснение исторических событий нужно искать в гражданском быте людей, т. е. в социальном составе общества, с отношениях различных классов, образе жизни и интересах этих классов. Он уже нащупывал *экономическую* подоплеку этого гражданского быта. Так, он говорил: «чтобы понять политические учреждения, надо изучать различные слои, существующие в обществе и их взаимные отношения. Чтобы понять эти различные общественные слои, надо знать природу *поземельных* отношений». Здесь экономические отношения представлялись лишь в форме поземельных отношений. Но уже одно указание на экономическую (хотя бы только поземельную) основу классовых взаимоотношений, которые, по мнению Гизо, составляют основное содержание общественной жизни, не могло не сыграть важной роли в подготовке почвы для появления материалистического понимания истории. Подробнее о Гизо Плеханов говорит в книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». — Стр. 125, 126, 127, 128, 129, 130.

*Гильотен* (1738 — 1814) — доктор, изобретший в эпоху Великой французской революции машину для обезглавливания, названную гильотиной. — Стр. 45.

*Гиппократ* (460 — 377 до нашей эры) — знаменитый врач древней Греции, отец научной медицины. — Стр. 139, 140.

*Гоббс*, Томас (1588 — 1678) — английский философ-материалист; воспитатель короля Карла II в эмиграции во время революции 1641 г. Материалистическая философия Гоббса носит механистический характер. Предметом философии является телесный

мир, ибо все, что существует, есть проявление материальной субстанции,— нематериальных субстанций нет. Духовная жизнь человека сводится к движению материальных частиц. Философия распадается на две части: на естествознание и на обществознание, к которому относится и этика с политикой. Философия изучает тела и их движения. Телом одинаково являются как камень, дерево (тела естественные), так и государства (тела искусственные). Познание имеет своим источником опыт, опыт же основывается на ощущении, которое является реакцией организма на внешние тела. Как в природе, так и в обществе все подчинено механической причинности. Общественно-политические симпатии Гоббса склоняются к абсолютной монархии, Государство есть результат общественного договора. В естественном состоянии каждый стремится к самосохранению и пользуется для этого силой («война всех против всех») Из этого состояния человечество вышло не в силу присущих индивидууму социальных стремлений, а исключительно из страха перед большими бедствиями. Чтобы прекратить естественное состояние людей («войну всех против всех»), люди, по мнению Гоббса, пришли к мысли о необходимости образования государства. Так возникает государство — это искусственное политическое тело,— существо, по мысли Гоббса, обладающее одной волей и абсолютной властью. Политические теории Гоббса являются теоретическим выражением того кризиса, который переживала в XVII ст. Англия. Характеристику материализма Гоббса Маркс дал в «Святом семействе» — Стр. 16, 46

*Гольбах*, Поль (1723 — 1789) — крупнейший представитель французского материализма и атеизма XVIII века, автор многочисленных атеистических памфлетов и «библии» французского материализма XVIII века — «Системы природы». В сочинениях Гольбаха материалистическое мировоззрение XVIII в. получило законченное и систематическое выражение. Гольбах восстает против удвоения мира — мир материальный и мир духовный исчерпываются миром единой природы. Все богословские и идеалистические системы не более, как плод невежества человека или сознательного обмана. Веру надо отбросить, а на ее место поставить опыт и наблюдение. Природа есть не что иное, как материя, находящаяся в движении. Материя и движение существовали всегда Гольбаху принадлежит определение материи, как всего того, что посредственно или непосредственно действует на наши органы чувств. Свои материалистические принципы Гольбах переносит и в область общественных явлений. С его точки зрения законы природы есть одновременно и законы общества. Гольбах, как и другие материалисты XVIII в., еще не мог понять, что общественные явления, подчиняясь общей закономерности природы, подчиняются своей специфической закономерности, что и должно быть учтено при построении общественных теорий. В политической области Гольбах требует формальной свободы и равенства граждан, являясь, таким образом, подобно другим представителям третьего сословия XVIII века, поборником формальной буржуазной демократии. — Стр. 5, 6, 7—21, 23, 24, 27—49, 61, 63, 69, 78 86—89. 91, 93, 102, 104, 114, 115, 138, 173 174, 176, 180, 186, 187, 189, 198.

*Гомер* — полулегендарный греческий поэт, считающийся автором поэм «Илиада» и «Одиссея». — Стр. 150.

*Грант*, Александр (1826—1884) — английский ученый и педагог. В 1857 г. перевел и опубликовал «Этику» Аристотеля. — Стр. 119.

*Гримм*, Яков (1785 — 1863) — немецкий языковед, основатель исторической грамматики, исследователь германского фольклора и народного обычного права. — Стр. 18, 23, 26, 38, 48, 50, 57, 78.

*Гюйо*, Арнольд (1807 — 1884) — французский физик и географ. Профессор геологии и физической географии в штате Нью-Джерси. — Стр. 136, 137, 139.

*Даламбер*. Жан (1717 — 1783) — крупнейший математик и деятель эпохи просвещения. Даламбер был соредактором «Энциклопедии» Дидро (см. прим.). В основном своем философском произведении «Элементы философии» Даламбер определяет философию как «приложение разума к различным объектам». Подобно большинству французских просветителей, Даламбер придерживался в теории познания сенсуализма (см. прим.); он, однако, считал сущность вещей непознаваемой и отказывал материи в свойстве чувствительности. Таким образом, он не дошел до материализма. — Стр. 10.

*Дамирон*, Жан-Филибер (1794 — 1862) — французский философ; его философия носит эклектический характер. — Стр. 9, 74

*Данкур*, Флоран-Картон (1661 — 1725) — французский драматический писатель и актер. Написал более 60 пьес, причем первый отважился писать пьесы на наречии крестьян, изображение которых ему очень удавалось. — Стр. 156.

*Дарвин*, Чарльз (1809 — 1882) — английский естествоиспытатель, родоначальник направления в биологии, известного под именем дарвинизма. Заслуга Дарвина в том, что он научно обосновал эволюционную теорию, т. е. теорию изменчивости видов путем естественного отбора, или выживания наиболее приспособленных. Дарвинизм навсегда покончил с теорией постоянства видов, находившейся в связи с религиозным учением: животных видов столько, сколько их создал бог. Дарвин показал, что все существующие виды путем весьма длительной эволюции развились из нескольких древнейших и простейших типов благодаря *изменчивости*, т. е. приобретению новых качеств, *наследственности*, т. е. передаче уже приобретенных качеств, и выживанию наиболее приспособленных видов, т. е. собственно *естественному отбору*. Теория Дарвина порывает со старым метафизическим образом мышления. — Стр. 63, 67, 68, 74, 77, 132, 133, 135 144. 145

*Дарвин*, Эразм (1731 — 1802) — дед знаменитого Чарльза Дарвина; в свое время известный практический врач, поэт, философ, ботаник и зоолог. Из произведений наиболее известна «Zoopotia or the Laws of organic life» (1794 — 1796). — Стр. 145.

*Декарт*, Ренэ (1596 — 1650) — один из основателей философии нового времени. Философия Декарта оформилась в борьбе с средневековой схоластикой и после его смерти выросла в господствующее течение во Франции и Голландии (вторая половина XVII в. и первая четверть XVIII в.). Декарт был дуалистом т. е. признавал две основы бытия — материю и душу, как две самостоятельные субстанции. Декарт разработал рационалистическую (от слова «ratio») —

разум) теорию познания, считающую источником познания — разум, а критерием истины — ясные и отчетливые идеи В разработке метода познания Декарт идет чрезвычайно своеобразным путем. Он ставит своей задачей ничего не брать на веру. Он начинает поэтому с сомнения по отношению ко всему существующему знанию. Но в одном он не может сомневаться: это в том, что, сомневаясь во всем, он сомневается, мыслит, следовательно существует (*cogito ergo sum*). Пункт несомненности своего собственного существования является для него архимедовой точкой опоры для оправдания всего знания, поскольку оно отчетливо и ясно. Вместе с тем он отвечает на вопрос о происхождении знания. Он полагает, что истинное знание (ясные и отчетливые идеи) находится в самом разуме, дано богом, врожденно. Познание сводится, следовательно, к осознанию идей и доведению их до ясности и отчетливости. Опыт играет о истинном познании роль не источника, а лишь повода, случая, от которого отправляется разум в своем чистом познании. Все идеи, полученные из опыта, не могут быть ясными и очевидными, т. е. истинными. Это учение было опровергнуто английским эмпиризмом (Гоббс и Локк) и к середине XVIII в. совершенно устарело.

Более жизненна оказалась физика Декарта, не столько по своему конкретному содержанию (Декарт отрицал существование неделимых атомов и пустоты, отрицая действие на расстоянии, — следовательно, отрицая принцип всемирного тяготения), сколько своим научным и материалистическим направлением. Так, в области физики Декарт обходится совершенно без бога. Здесь он всецело стоит на точке зрения математически-механического истолкования физических явлений. Физика Декарта оказала большое влияние на мировоззрение всего XVIII в. и, между прочим, на французских материалистов. — Стр 72. 160. 184.

*Деможо*, Жан-Клод (1808—1894) — французский писатель, профессор в Сорбонне. Среди других сочинений пользуется большой известностью его «*Histoire de la littérature française depuis son origine jusqu'à nos jours*» (1852) — Стр. 54.

*Джорджоне* (ок. 1478 — 1511) — итальянский живописец. — Стр. 141.

*Дидро*, Дени (1713 — 1784) — крупнейший французский материалист XVIII века, редактор «Энциклопедии», в которой радикальная буржуазия формулировала свое мировоззрение накануне Великой французской революции. Источником знания, по Дидро, является опыт. Ощущения вызываются внешними предметами. Наши чувства являются как бы свидетелями, судья же есть разум. Разум сам по себе не дает знания, он лишь сочетает и связывает данные отдельных чувств, и поэтому сам представляется как универсальное чувство. Разум отнюдь не является метафизической сущностью, его орган — мозг. Единственной реальностью является материя. Пространство и время — формы существования материи. Основными свойствами последней являются протяжение, движение и чувствительность (как низшая ступень мышления). Последними частичками материи Дидро, в согласии с современным ему естествознанием, считает молекулы, из разнообразного сочетания которых создается все многообразие форм видимого мира. Таким



образом, по Дидро, вся система мира проникнута внутренним единством — от неорганической природы, через царство растительное и животное, к человеку. Постоянство животных видов для Дидро — бессмыслица. Подобно некоторым другим материалистам XVIII века (Ламеттри, Робине), и в более совершенной форме, Дидро является в известном смысле предшественником Дарвина. В области объяснения общественных явлений Дидро не пошел дальше своих современников, считая, что нравы и обычаи людей зависят от политических учреждений и законодательной деятельности. — Стр. 10, 13, 16, 38, 54, 56, 68, 89, 92, 93, 94, 121, 162, 188, 191.

*Дюмарсе*, Сезар Шено (1676 — 1756) — французский грамматик и философ, редактор отдела грамматики в «Энциклопедии» Дидро (см. прим.). По своим взглядам был близок к французским материалистам. Но своим политическим взглядам — республиканец. — Стр. 173.

*Дюринг*, Евгений (1833 — 1921) — немецкий философ. Главные работы Дюринга — «Курс философии» и «Философия действительности». В молодости Дюринг был учеником Тренделенбурга. Впоследствии Дюринг испытал влияние Шопенгауэра и О. Конта и стал позитивистом. Его попытка создать особую, по существу мелкобуржуазную, социалистическую партию, с одной стороны, и чрезвычайные притязания его на собственную универсальную систему всех наук, а также утверждение некоей «системы социализма», в противовес научному социализму Маркса и Энгельса, вызвали со стороны последних уничтожающую критику взглядов Дюринга. См «Анти-Дюринг» — Стр. 55.

*Дюрюи*. Виктор (1811 — 1894) — известный французский историк и государственный деятель. Был министром народного просвещения при Наполеоне III, содействовал расширению школьной сети. Был членом французской академии — Стр. 54.

*Евгений III*, римский папа (1145—1153) — друг и ученик Бернарда Клервоского (см. прим.) боролся с римскими сенаторами за светскую власть папы. Объявил под влиянием Бернарда второй крестовый поход — Стр. 142.

*Екатерина II* (1728 — 1796) — русская императрица, урожденная немецкая принцесса, вступила на престол в 1762 г., свергнув своего мужа Петра III, вскоре убитого по ее приказанию. Екатерина — защитница интересов дворян. В начале царствования либеральничает, носитя с просветительными идеями французской философии XVIII в. (см. прим.). При ее царствовании в России происходили крупные крестьянские волнения, из которых наиболее мощным было восстание Пугачева. Она является ярой представительницей диктатуры дворянства, раздаст поместья дворянам, усиливая крепостничество. При ней был произведен раздел Польши — Стр. 82<sub>г</sub>.

*Елизавета Петровна* (1709 — 1761) — дочь Петра I; завладела (1741 г.) престолом с помощью гвардии, свергнув Ивана Антоновича. Внутренняя политика ее царствования определялась интересами дворянства; в это время укрепились дворянские привилегии и усилилось крепостное право. — Стр. 82.

*Жан-Жак* — см. *Руссо*.

*Жорес, Жан* (1859 — 1914) — один из виднейших вождей французского социалистического движения. До начала политической деятельности был профессором философии сторонник идеализма. В процессе постепенной эволюции перешел в лагерь социалистов. Пытался примирить марксизм с идеалистической философией. В начале XX века стоял на правом фланге французского социализма. Основал в 1904 г. центральный орган партии «Humanité» («Человечество») который редактировал до конца своих дней Жорес был убит шовинистом Бленом 31 июля 1914 г. — Стр 164, 165, 166.

*Ибервез, Фридрих* (1826 — 1871) — профессор философии в Кенигсберге. автор известной «Истории философии», выдержавшей несколько изданий при жизни автора и (с дополнениями его последователей) после его смерти. Ибервез бывший под некоторым влиянием материалиста Чолбе сам был близок к материализму. Ибервега можно причислить к «стыдливому материализму». Что касается вопросов методологии, то Ибервез стоял на точке зрения формальной логики и был, по словам Плеханова, «решительным противником гегелевской диалектики». Главная работа Ибервега посвященная логике, — «Система логики» (1871). — Стр 13, 157, 158.

*Изида* — египетская богиня олицетворявшая производительные силы природы Культ ее получил большое распространение в античном мире и существовал до V века нашей эры — Стр 64.

*Кабачис, Пьер Жан* (1757 — 1808) — один из последних представителей французского материализма XVIII века Все его суждения о взаимоотношении тела и души (которая для него является лишь свойством тела) лежат в плоскости физиологической. При изучении психического мира человека нельзя исходить только из ощущений от внешнего мира, — должны быть приняты во внимание и другие обстоятельства: внутреннее состояние организма и внешние воздействия, помимо ощущений. Сама «впечатлительность» у людей бывает различна не только вследствие первоначальной их организации, но она также сильно видоизменяется климатом. Не учитывая значения воспитания, Кабанис подчеркивает роль наследственности — Стр. 122.

*Кант, Иммануил* (1724 — 1804) — первый представитель классического немецкого идеализма. Находился вначале под влиянием просветительной философии XVIII века. В своих естественно-научных работах приближался к материализму Развивая принципы Ньютона, он объяснял происхождение солнечной системы из первоначальной туманности («теория Канта-Лапласа»). В десятилетие, предшествующее Великой Французской революции Кант опубликовал ряд сочинений, сделавших его основателем так называемой «критической философии» В этих сочинениях Кант подвергает исследованию способность познания, воли и суждения. Кант критикует формальную логику, лежавшую в основе «просветительной философии», и показывает, что наше познание мира проникнуто противоречиями («антиномии» Канта) Но эти антиномии, коренятся, с точки зрения Канта, не в противоречивом диалектическом характере развития мира, а в ограниченности нашего «я», неспособного выйти за пределы опыта. Разрешение этих противоречий, по Канту, дано в потустороннем мире непознаваемых «вещей о себе». Что-

нибудь знать об этом мы не можем, остается только вера. Маркс называл философию Канта «немецкой теорией французской революции», но половинчатость кантовской философии сделали ее излюбленным оружием философской реакции. Ревизионисты не раз пытались извратить марксизм путем соединении его с философией Канта, которая якобы стоит выше и материализма и идеализма. — Стр. 12, 120, 180—183, 190, 194, 195, 196, 197, 200—207, 213.

*Каприви*, Георг-Лео, фон (1831 — 1899) — второй канцлер Германской империи. — Стр. 178.

*Карл Великий* (742 — 814) — король франков с 768 г., римский император, с 799 до 814. Основатель римско-германской империи и династии Каролингов. — Стр. 151.

*Карл I* (1600 — 1649) — английский король. Карл стремился установить абсолютизм и упрочить власть епископской церкви; он хотел править без парламента, большинство которого резко высказывалось против его политики. Он пытался самостоятельно налагать пошлины на товары и накладывать огромные штрафы за нарушение давно не действовавших феодальных прав короля. Предпринятые им войны с Францией, а затем с Шотландией окончились неудачей. Карлу пришлось созвать парламент, который собрался 13 апреля 1640 г. и получил название Долгого, так как просуществовал до 1653 г. Парламент захватил политическую власть, опираясь на сочувствие огромного большинства населения: торговой буржуазии, среднего дворянства, крестьянства и рабочего класса. Вспыхнула гражданская война, в результате которой Карл I, опиравшийся на крупное феодальное дворянство, был разбит войсками парламента. Он бежал в Шотландию, но был ею выдан парламенту, который приговорил его к смертной казни. 30 января 1649 г. Карл I был казнен. — Стр. 42, 126.

*Карондас* — герой комедии Палиссо. — Стр. 15.

*Каутский*, Карл (р. в 1854 г.) — виднейший теоретик II Интернационала. В 1883 г основал журнал «Neue Zeit» («Новое время»), редактором которого состоял 30 лет. Каутский никогда не был последовательным марксистом, особенно в вопросе философии. Выступая с критикой Бернштейна в 1900 г., он проявил большие колебания, непоследовательность и уступки в коренных вопросах марксизма — в понимании существа, роли и значения материалистической диалектики. Примерно с 1910 г. Каутский начал открытую борьбу с революционным марксизмом, отрекшись от идеи диктатуры пролетариата и восхваляя буржуазную демократию. К. Каутский во II интернационале занимал позицию «центра». Ленин (большевики) вели решительную борьбу с «центром» на протяжении всей истории большевизма. Последняя двухтомная работа Каутского «Материалистическое понимание истории» является антимарксистской. В настоящее время — один из столпов социалфашизма, отъявленный враг СССР, открыто призывающий к интервенции. Критика Каутского дана Лениным в «Ренегат Каутский» и в «Государство и революция». — Стр. 142.

*Клуге*, Герман (р. в 1832г.) — историк литературы. С 1857 по 1889 г. профессор гимназии в Альтенбурге. Автор многочисленных работ по истории литературы. — Стр. 151.

*Компейре*, Габриель (1843) — профессор, философ и политический деятель. Автор работ по педагогике и переводчик Локка, Гексли и Бэна, член академии в Пуатье. — Стр. 123.

*Кондильяк*, Этьен (1715 — 1780) — французский философ, сенсуалист. Кондильяк, примыкая к эмпиристам, сосредоточил свое внимание на вопросе об источниках познания. В противоположность Локку, который делил источники познания на ощущения и рассудок, он утверждал, что все наши познания имеют свой первоначальный источник в ощущении. Рассудочные познания не представляют, по его мнению, ничего самостоятельного и суть лишь переработанное ощущение; память и суждение не что иное, как оперирование ощущениями. Последние Кондильяк делит на две группы: 1) обоняние, зрение, слух, вкус и 2) осязание; Роль осязания и познания Кондильяк ценит более всех других ощущений. В познании внешнего и субъективного мира осязанию принадлежит руководящая роль. — Стр. 52.

*Кондорсе*, Жан-Антуан (1743 — 1794) — французский ученый и политический деятель. Математик и астроном по специальности, участник «Энциклопедии» Дидро (см. прим.), Кондорсе примыкал по своим социально-экономическим воззрениям к физиократам (см. прим.). Принимал живейшее участие в Великой французской революции, был избран в Законодательное собрание, затем в Национальный конвент, примкнул к партии жирондистов. За протест против изгнания вождей жирондистов из Конвента был объявлен вне закона. Арестованный в 1794 г., Кондорсе покончил жизнь самоубийством в тюрьме. — Стр. 26, 110, 133, 134.

*Корнель*, Пьер (1606 — 1684) — французский драматург, один из основателей французской классической трагедии, в которой герои воодушевлены или великими идеями, или сильными страстями. Долг и честь — основа их поступков; любовь в качестве основного мотива действия изгоняется. Наиболее значительные трагедии Корнеля: «Сид», «Цинна» и др. — Стр. 83.

*Корреджио* (прозвище Антонио Аллегри, 1494 — 1534) — итальянский художник первой половины XVI века. В его картинах одновременно сочетались сентиментальная набожность и чувственность. — Стр. 141.

*Коро*, де (1748 — 1833) — доктор и филолог. Автор многочисленных исследований о греческих авторах, их переводчик и комментатор. — Стр. 139.

*Криспи*, Франческо (1819 — 1901) — итальянский государственный деятель, адвокат. Во время итальянского национального движения Криспи был представителем крайней левой группы республиканской партии. Правление Криспи характеризуется огромным увеличением военного бюджета и тяжелым финансовым кризисом. — Стр. 178.

*Кромвель*, Оливер (1599 — 1658) — выходец из мелкопоместных дворян Англии, в 1628 г. был избран членом палаты общин, где выступал за свободу пуританской проповеди. В «Долгом парламенте» Кромвель стал одним из выдающихся вождей так называемых «индепендентов», требовавших расправы с феодализмом и решительной борьбы с королевской властью. Во время гражданской войны

Кромвель своими отрядами «железнобоких», состоявшими в большинстве из крестьян, составил ядро новой армии, реорганизованной парламентом по предложенному Кромвелем плану: командные должности стали замещаться выдающимися представителями из среды народа, — большей частью из крестьянства и городской мелкой буржуазии, — была установлена демократическая дисциплина, устранено прежнее неравенство между офицерством и солдатами. Благодаря этой реорганизации армия короля Карла I была разбита наголову, сам Карл был казнен. После казни Карла была провозглашена республика, высшая исполнительная власть передана исполнительному совету из 42 членов, среди которых важнейшую роль играл Кромвель. Когда между парламентом и армией, требовавшей производства новых выборов, произошел конфликт, Кромвель явился в парламент и распустил его 20 апреля 1653 г. Новый парламент назначил Кромвеля командующим всеми военными силами. Но так как в парламенте обнаружилась чрезвычайно решительная оппозиция левеллеров, требовавших радикальных реформ во всех областях управления. Кромвель распустил парламент и созвал военный совет для установления новых форм правления. Военный совет провозгласил Кромвеля пожизненным лордом протектором Великобритании. На этом посту Кромвель оставался до смерти. Политика его была направлена к поддержанию интересов торговой и зарождавшейся промышленной буржуазии. Ему принадлежит проведение знаменитого Навигационного акта (1651 г.), который нанес сильный удар экономическому могуществу Нидерландов, а затем победа английского флота над голландским (1654 г.) окончательно упрочила морское и торговое могущество Англии. Успешна была также и война с Испанией, заключены выгодные для морской торговли договоры с Португалией, Францией, Данией и Швецией. Парламент и армия (особенно офицерство) предлагали Кромвелю корону, но он отказался. Но выработанной, однако, затем конституции власть его как лорда-протектора была еще больше расширена: он получил право назначать себе преемников. Успехи и слава Кромвеля обусловлены исторической ролью буржуазии, интересы которой он выражал. — Стр. 28, 138.

*Курнан*, Антуан, аббат (1747 — 1814) — французский писатель. Профессор литературы в «Collège de France». Автор работ по истории литературы. — Стр. 158.

*Ксенофонт* (около 430 — 352 до нашей эры) — греческий историк, ученик Сократа. Сражался на стороне спартанцев против своих соотечественников афинян. Представитель консервативного землевладения Атики, сторонник аграрно-аристократического строя Спарты. Главное произведение Ксенофонта — «Анабазис» и «Меморабилии» (воспоминания о Сократе). — Стр. 22, 86.

*Кювье*, Жорж — знаменитый французский естествоиспытатель конца XVIII и начала XIX в. (1769 — 1832). Кювье был сторонником постоянства видов животных и главным противником последователей теории эволюции (Ламарк, Ж. Сент-Илер). В противоположность последней он развивал теорию катастроф, по которой каждый геологический период имел свой животный и растительный мир и заканчивался грандиозным переворотом, катастрофой, при

которой гибло на земле все живое и тогда возникал новый органический мир путем нового творческого акта. Ошибочная теория Кювье в свое время пользовалась широким признанием и оказала громадное сопротивление распространению эволюционной теории. — Стр 15.

*Лагарп*, Жан-Франсуа (1730 — 1803) — известный французский критик, член французской академии. На него имел большое влияние Вольтер, принципы которого он проводил в своих лекциях. До 1793 г. Лагарп был ярким революционером но, попав в тюрьму во время террора, он вышел из нее верующим христианином. — Стр. 56, 69, 73.

*Ламарк*, Жан-Батист (1744 — 1829) — французский естествоиспытатель, один из важнейших предшественников Дарвина. Он первый ясно и определенно высказался в пользу изменения видов. Он считал, что изменчивость видов под влиянием изменения привычек и внешних условий безгранична, а следствием изменений в строении животных, закрепляемых наследственностью, является все большее расхождение видов. — Стр 145.

*Ламеттри*, Жюльен-Офрей (1709 — 1751) — один из крупнейших французских материалистов XVIII в. По его учению, в основе всего сущего лежит субстанция — материя. Основными свойствами материи являются протяжение, движение и чувствительность. Человек стоит в ряду других существ: между различными существами природы нет абсолютных границ, нет их и между человеком и животным и даже человеком и растением. По Ламеттри, различие в существах природы есть лишь разница в степени развития сочетаний материальных частиц. Душа человека есть способность человека иметь ощущения, которые и являются источником познания. На человека оказывают большое влияние пища, климат и воспитание. Ламеттри оставляет веру «тупым и неумным», показывая все преимущества знания. — Стр. 11, 15, 55, 57, 184, 185, 186, 188, 189, 198.

*Ланге*, Фридрих-Альберт (1825 — 1875) — немецкий философ, один из ранних неокантианцев, автор двухтомной работы по истории материализма, написанной с кантианской точки зрения.— Стр. 6, 11, 12, 39, 40, 57, 58, 59, 60, 63, 74, 120, 121.

*Лаплас*, Пьер-Симон (1749 — 1827) — крупнейший французский математик и теоретик-астроном. Один из создателей метрической системы мер. В «Изложении системы мира» (1796) Лаплас дал свою теорию естественного происхождения солнечной системы, в которой по ряду пунктов примыкал к гипотезе, высказанной Кантом в его «Теории и истории неба» (1755). Канта-лапласовская теория происхождения солнечной системы рисует картину постепенного образования миров, в том числе нашей земли, из первоначального газобразного шара. Некоторые произведения Лапласа, например «Небесная механика» (1799), не потеряли своего научного значения и для наших дней. — Стр 93.

*Лафарг*, Поль (1842 — 1911) — французский социалист. В молодости был последователем Прудона, впоследствии, под непосредственным влиянием Маркса, стал марксистом. Активный участник Генерального совета I Интернационала, где он был представите-

лем Испании. Во Франции Лафарг был вместе с Гтдом основателем Рабочей партии, являясь идеологом ее революционного крыла. Перу Лафарга принадлежит ряд блестящих памфлетов о капиталистическом обществе и ряд научно-популярных очерков по теории марксизма. В 1911 г. Лафарг вместе с женой Лаурой, дочерью Маркса, покончили самоубийством, почувствовав приближение старости.— Стр. 165.

*Лейбниц*, Готфрид-Вильгельм (1646 — 1716) — известный немецкий философ, один из самых всеобъемлющих умов своего времени/ По Лейбницу, сущностью субстанции является сила. Весь мир состоит из монад — непротяженных, духовных единиц, которые находятся между собою в предустановленной гармонии. Свойствами монад являются представления и стремления; существует бесконечное множество монад, различающихся друг от друга степенью ясности и отчетливости представлений. Лейбниц был также блестящим математиком, он изобрел дифференциальное и интегральное исчисление. — Стр. 72.

*Леонардо да-Винчи* (1452 — 1519) — знаменитый художник и ученый итальянского Возрождения. Будучи всесторонним ученым, Леонардо да-Винчи работал во многих областях точного знания,— в математике, физике, химии, астрономии, физиологии и т. д., — предвосхищая нередко те открытия, которые были сделаны несколько веков спустя. Как художник. Леонардо да-Винчи стремился выйти за пределы наивного натурализма и внести в живопись рационалистическую закономерность. Обладая исключительной техникой, Леонардо да-Винчи был мастером свето-тени, придающей его картинам неотразимое очарование. Наиболее известным является портрет Джиоконды.— Стр. 141.

*Лессинг*, Готтольд-Эфраим (1729 — 1781) — известный немецкий писатель, проложивший новые пути в области поэзии, критики и публицистики. Он боролся против псевдо-классицизма, стараясь возвратить немецкую литературу к ее национальным источникам. Во всех своих произведениях Лессинг является поборником свободы и гуманности. В вопросах религии Лессинг стоял на той точке зрения, что истинное христианство заключается не в букве закона и не в вере, а в нравственных делах. — Стр. 11.

*Ликург* — легендарный спартанский царь, создавший все спартанские учреждения. — Стр. 64, 80.

*Линьяк*, Жозеф-Адриен, де, аббат (1710—1762) — французский философ. Боролся против эмпиризма и материализма; главные его работы направлены против Локка и французских материалистов.— Стр. 20.

*Локк*, Джон (1632 — 1704) — английский философ, политический писатель и деятель. Локк — один из первых мыслителей нового времени обратился к исследованию природы наших познавательных способностей и происхождения наших представлений. Локк отвергал врожденные идеи и отстаивал ту мысль, что все наши понятия мы почерпаем из опыта. Ощущения получаются в результате действия внешних вещей на наши органы чувств. В этом и состоит внешний опыт. Внутренний же опыт, так называемая рефлексия, есть переработка ощущений нашей психикой. В качестве политического мыслителя Локк является противником абсолютизма

и поборником свободы, — словом, теоретиком буржуазного либерализма. Локк является основоположником сенсуализма (см прим.), который может привести к двум противоположным мировоззрениям, к материализму и идеализму. Сенсуализм Локка имел большое влияние на французских материалистов. — Стр 6, 10, 20, 50, 92, 93, 94.

*Луи Бонапарт* (1808 — 1873) — французский император, племянник Наполеона I. Во время революции 1848 г. он прошел депутатом в Национальное собрание, а потом был избран президентом республики. Сделавшись президентом Наполеон объявил законодательное собрание распущенным (1851) и поставил на голосование народа вопрос о восстановлении империи. Таким образом Луи Бонапарт сделался императором Наполеоном III. Во время франко-прусской войны Луи Бонапарт сдался в плен пруссакам со всей своей армией. В Париже была провозглашена республика. Освобожденный после заключения мира из немецкого плена, Луи Бонапарт отправился в Англию, где и умер (8 января 1873 года) — Стр. 164.

*Луи-Филипп* (1773 — 1850) — французский король, возведенный на престол финансовой буржуазией после победы народа во время июльской революции 1830 г. Пролетариат, который сражался на баррикадах, не был еще достаточно классово-сознателен, чтобы выставить свои требования. — вожакам буржуазии удалось его обмануть и провозгласить «буржуазную монархию». Сам Луи-Филипп получил название «короля-гражданина», короля-буржуа. Финансовая буржуазия прекрасно обдeldывала свои дела за спиной короля-буржуа. В его царствование эксплуатация пролетариата и разорение мелкой буржуазии достигли своего апогея. Революция 1848 г. смела с престола Луи-Филиппа. Он бежал в Англию, где и умер (в 1850 г.). — Стр. 125, 146.

*Лукреций*, Кар (99 — 55 до нашей эры) — римский философ, автор сочинения «De rerum natura» («О природе вещей»), в котором он является талантливым последователем Эпикура (см ). Поэма Лукреция прежде всего ставит себе просветительные задачи. Автор стремится сокрушить религию; он объясняет происхождение религии из сновидений и незнания причин явлений природы. В основу своего материалистического мировоззрения Лукреций, подобно Эпикуру, кладет принцип причинности. «Ничто не рождается из ничего и не превращается в ничто». Так как количество существующей материи не уменьшается и не увеличивается, то Лукреций устанавливает закон сохранения материи — Стр 68.

*Людовик XVI* (1754 — 1793) — король Франции с 1774 до 1792 г, 21 января 1793 г. был казнен по приговору Конвента. — Стр 38.

*Мабли*, Габриэль (1709 — 1785) — французский аббат, философ-моралист и утопический социалист. Считаю первоыбитное состояние человечества наилучшим, Мабли видел источник социальных бедствий в установлении частной собственности на землю. Однако полагая, что это зло «слишком укрепилось», что уничтожить право частной собственности теперь невозможно, Мабли склонялся к компромиссному требованию равенства состояний с сохранением частной собственности, т. е. к идеалу французской мелкой буржуазии. — Стр. 32.



**Мальбранш, Николай** (1638 — 1715) — французский философ-идеалист. Признавая, что «все в боге», Мальбранш утверждал, что мы познаем внешние предметы не посредством органов чувств, а при помощи идей, которые даны в боге. Взаимоотношение душевных и телесных процессов Мальбранш объяснял непосредственным вмешательством бога по определенному случаю или «оказии»; отсюда его учение получило название окказионализма. Мальбранш, исходя из системы Декарта (см. прим.) дошел до чистой мистики. — Стр. 12, 72.

**Мальтус, Роберт** (1766 — 1834) — английский экономист, священник. В своей известной книге «Опыт о законе народонаселения» (1798) Мальтус выступает защитником социальных и экономических привилегий имущих классов. Народонаселение растет в геометрической прогрессии, средства же к существованию — в арифметической прогрессии, и это неоспоримое несоответствие порождает нужду. — Стр. 87, 99.

**Мандевиль, Бернард** (1670 — 1733) — английский писатель, занимался также медицинской практикой. В своей знаменитой сатире на современное ему общество «Басня о пчелах» Мандевиль утверждает, что порок полезен. Именно зло есть то великое начало, которое делает нас общественными существами. Богатство обуславливается нищетой народных масс. Мандевиль оказал большое влияние на Вольтера и Гельвеция. — Стр. 74.

**Марат, Жан-Поль** (1743 — 1793) — виднейший вождь мелкой буржуазии в эпоху Великой французской революции. В 1792 г. он выставляет требование террора, как единственного средства спасти революцию. Видя в нем опасного врага, буржуазные деятели преследовали его, и 13 июня Шарлотта Кордэ убила его ножом. — Стр. 55.

**Маркс, Карл.** — Стр. 5, 6, 7, 13, 42, 107, 177, 124, 129, 131, 132, 133, 136, 144, 145, 153, 154, 155, 160, 161, 164, 166, 167, 169, 171, 173—178, 182, 183, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 203, 205, 207, 208, 212, 213.

**Меллаер** — в греческой мифологии сын Энея и Алфеи. — Стр. 148.

**Меровинги** — первая династия франкских королей. — Стр. 125.

**Мессалина** — жена римского императора Клавдия; отличалась распутством и жестокостью. Была казнена за покушение на жизнь Клавдия. — Стр. 181.

**Мечников, Лев Ильич** (1838 — 1888) — известный русский географ и публицист. В своей книге «Цивилизация и великие исторические реки» он развивает теорию зарождения первоначальных цивилизаций в области великих рек. Книга Мечникова страдает географическим схематизмом. Причину общественного развития он ищет не в обществе, а вне его, в географической среде. — Стр. 137.

**Микель-Анджело** (1475 — 1564) — знаменитый итальянский скульптор, живописец, архитектор, поэт. Главные его произведения следующие: «Богородица, страдающая над телом Христа», «Давид» (1503), росписи потолка Сикстинской капеллы, усыпальница и памятники Медичи в Ц. Сан-Лоренцо во Флоренции, картина «Страшный суд» (на передней стене Сикстинской капеллы), «Обращение Савла» и «Распятие Христа» (Паолинская капелла),

памятник папе Юлию II и др. Многие произведения Микель-Анджело остались незаконченными и не дошли до нас. Его искусство страстно, напряженно и своеобразно. Его люди — мрачны, мрачноры и росписи пронитаны мировой скорбью. В противоположность исканию красоты, вдохновлявшему Рафаэля, углубленности мысли, воодушевлявшей Леонардо да-Винчи, Микель-Анджело стремился к выражению напряженной воли. Титанизм Микель-Анджело и новизна его творчества поражали современников и оказали необычайно сильное впечатление и на последующие поколения. В области архитектуры он положил начало стилю барокко. — Стр. 141.

*Милль*, Джон - Стюарт (1806 — 1873) — английский философ, политический деятель и экономист. Философские взгляды Милля характеризуются эмпиризмом и позитивизмом (см. прим.). Оставаясь чистым эмпириком, Милль не может выйти за пределы ощущений и впадает в сенсуализм, так что внешний мир, по его мнению, лишь «группа возможных восприятий, которая обладает постоянством». Милль является одним из создателей индуктивной логики; он считал индукцию, — обобщение отдельных наблюдаемых нами явлений в общие законы, — единственно правильным методом научного познания. В области этики он примыкает к утилитаризму (см. прим.), выдвигая в качестве основного принципа «наибольшее счастье наибольшего количества людей». — Стр. 62, 77, 140.

*Мишье*, Франсуа-Огюст (1796 — 1884) — французский историк. Известный автор «Истории французской революции» (1824 г., переведена на русский язык). Рассматривая историю французской революции, он изображает ее как борьбу классов, как борьбу буржуазии с дворянством и духовенством. При этом симпатии Мишье всецело на стороне буржуазии. Когда же ему приходится описывать борьбу мелких ремесленников, подмастерьев и рабочих с буржуазией, Мишье не хочет видеть в этой борьбе классовой борьбы, — он рассматривает ее как «бесчинства», как «омерзительное поведение» простонародья. Между тем Мишье отлично понимал, что «классовые интересы создают партии, партии же вступают в борьбу». Признавая интересы буржуазии и право борьбы за буржуазными партиями, Мишье не хотел признать это для «просто-народья». Мишье вместе с другими историками времен реставрации, — Гизо, Тьерри, — известен как историк, который своей теорией классовых интересов и классовой борьбы создал известные предпосылки для появления исторического материализма К. Маркса. — Стр. 128.

*Молешотт*, Яков (1822 — 1893) — немецкий физиолог и философ-материалист. Материя является основой всех явлений природы. Основное свойство материи есть движение. Нет никаких «вещей в себе», мы познаем вещь, когда познаем ее свойства; свойства вещи мы познаем благодаря ее воздействию на наши органы чувств. Свойства материи всюду одни и те же. Органическое происходит из неорганического. Мышление есть движение мозга. Материализм Молешотта имел вульгарный характер. — Стр. 121, 174.

*Мольер*, Жан-Батист (1622 — 1673) — знаменитый французский писатель, автор целого ряда комедий, в которых сочетался огромный литературный талант с остроумной и едкой сатирой на совре-

менное ему общество. Наиболее известными из его комедий являются «Тартюф», «Скупой», «Мизантроп», «Смешные жеманницы» и др. — Стр. 156.

*Монтескье*, Шарль (1689 — 1755) — знаменитый политический мыслитель Франции середины XVIII в. Первое политическое произведение Монтескье «Персидские письма» — ядовитая сатира на придворные круги тогдашней Франции. Основное его произведение «Дух законов» (1748), в котором Монтескье пытается установить общие причины упадка и благосостояния общества, причем Монтескье устанавливает зависимость общественных форм от географических особенностей страны и племенных особенностей населения. Центральное место в его учении занимает теория разделения властей как средство преодоления опасностей деспотизма. Законодательная власть должна быть отделена от исполнительной и судебной власти. — Стр. 24, 39, 51, 72, 80, 112, 138.

*Мор*, Томас (1478 — 1535) — английский социалист-утопист. В молодости перенес большую нужду; впоследствии был членом палаты общин, после вступления на престол короля Генриха VII занимал видные государственные посты и в 1529 г. сделался канцлером. Вследствие того, что Мор противился разводу короля с Екатериной Арагонской, он вышел в отставку. На предложение признать незаконность первого брака короля Мор ответил отказом, за что был арестован, обвинен в государственной измене и казнен. Мор написал ряд работ исторического и политического содержания. Его главная работа «Утопия» вышла в 1516 г. В ней изображен фантастический остров — отсюда и название «Утопия» (от греческих слов *ou* — не и *topos* — место), где живут люди, не зная частной собственности. — Стр. 142.

*Морган*, Льюис-Генри (1818 — 1881) — известный американский этнолог и социолог. Главные его работы посвящены изучению древнейших форм семьи. Основные выводы Моргана развиты, с точки зрения исторического материализма, Энгельсом в книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства». — Стр. 42.

*Морелле*, аббат (1727 — 1819) — французский писатель и экономист, близкий по своим воззрениям к французским материалистам XVIII в. В политической экономии последователь физиократов (см. прим.). Автор многочисленных работ — Стр. 38.

*Мэн*, Генри-Семпер (1822 — 1888) — известный английский исследователь древнего права. Профессор права в Оксфорде, затем ректор в Кембридже. Сторонник сравнительного изучения права. На основе сравнительного изучения права у различных народов ярко обрисовал многие стороны древнейшего быта, — особенно строй земельных отношений, развитие общины и т. д. — Стр. 151.

*Навуходоносор* (604—562 до н. э.) — вавилонский царь, ведший ряд опустошительных войн в Сирии, Иудее, Египте и других странах. При нем Вавилония достигла наивысшего могущества. — Стр. 98.

*Наполеон I* (1769 — 1821) — император французов с 1804 по 1815 г., сын корсиканского дворянина. В эпоху революции был близок к якобинцам и выдвинулся на военной службе при защите республики. Затем (1797) поддерживал директорию против якобинцев. После египетской экспедиции, возвратясь в Париж, совершил

переворот, доставивший ему власть в качестве первого консула республики В 1802 г. он сделался пожизненным консулом, а в 1804 г. был провозглашен императором. — Стр. 155.

*Неккер* Сусанна — жена известного французского государственного деятеля Жака Неккера, министра финансов в 1776 г. Будучи женщиной очень умной и образованной, Сусанна Неккер сумела собрать в своем салоне образованнейших людей тогдашней Франции. — Стр. 20.

«*Немецко-французские летописи*» («*Deutsche Französische Jahrbücher*») — журнал, издававшийся Руге вместе с Марксом в 1843 — 1844 гг.; вышла лишь одна двойная книжка. — Стр. 129.

*Николай I* (1796 — 1855) — русский император, ярый крепостник, охранитель дворянских интересов и враг революционного движения. Его царствование протекает в эпоху бурного разложения крепостного хозяйства под влиянием развития промышленно-капиталистических отношений — Стр. 40.

*Ниоба* — древне-греческая мифологическая героиня, возгордившаяся множеством своих детей перед богиней Латоной, матерью Аполлона и Артемиды. В наказание за это Аполлон и Артемиды убили всех ее детей, после чего Ниоба превратилась в камень от горя — Стр. 148.

*Нордау*, Макс (литературный псевдоним М. Зюдфельда, 1849 — 1923) — немецкий писатель. Получил известность своими написанными в фельетонном стиле книгами «Парадоксы» и «Условная ложь европейской цивилизации» (1883); выступал проигрив новых направлений в литературе. Теоретик сионизма — Стр. 55.

*Ньютон*, Исаак (1642 — 1727) — знаменитый английский математик и физик, завершитель того механистического представления о существовании мира, научная разработка которого начата еще Коперником (открытие вращения земли вокруг солнца). Ему принадлежит целый ряд научных открытий: разложение света, закон всемирного тяготения и пр. Классическая механика имеет в лице Ньютона одного из своих основоположников и крупнейших представителей — Стр. 69.

*Орфей* — мифический певец, силою своих песен заставлявший двигаться скалы и укрощавший диких зверей — Стр. 44.

*Палиссо*, Шарль (1730 — 1814) — французский писатель, страстный враг Дидро и других энциклопедистов и Руссо, высмеивавший их в своих комедиях. — Стр. 15.

*Парижский граф* (Louis - Philippe - Albert d'Orléans, comte de Paris, 1838 — 1894) — внук короля Луи-Филиппа. Последний отрекся от престола в пользу своего внука в 1848 г., но дальнейший ход событий привел к провозглашению республики. Граф Парижский после смерти Луи-Филиппа стал главою Орлеанского дома и претендентом на французский престол. Отрекся в 1873 г. от притязаний на престол в пользу графа Шамбора (Генриха V), но после смерти последнего (1883) был признан роялистами королем Франции под именем Филиппа VII. — Стр. 41.

*Паулюс*, Генри-Эбергард-Готлиб (1761 — 1851) — протестантский богослов. Профессор в Иене, Вюрцбурге, Гейдельберге. Представитель историко-критического рационализма. — Стр. 114, 115.

**Перикл** (V в. до нашей эры) — афинский государственный деятель, с именем которого обыкновенно связывается представление о пору расцвета афинской демократии, греческой литературы и искусства. — Стр. 141, 150.

**Перле**, Адриан — известный актер, выступал с большим успехом в Париже в 1819 г. — Стр. 156.

**Перье**, Казимир (1777 — 1832) — французский государственный деятель; принимал живейшее участие в июльской революции 1830 г.; в 1831 г. был министром внутренних дел. — Стр. 178

**Прайс**, Ричард (1723 — 1791) — английский политический деятель и философ. Прайс был рационалистом и выступал против эпикуреизма и сенсуализма. — Стр. 61, 178.

**Пристли**, Джозеф (1733 — 1804) — английский ученый и философ. Пристли открыл кислород, азот, аммиак и написал обширный трактат об электричестве. В области философии Пристли был материалистом. В основе всего сущего лежит материя, обладающая свойством ощущать и мыслить. Пристли был детерминистом. Однако он противоречиво сочетал научно-материалистические взгляды с верою в бога, которая была, по выражению Плеханова, «простою теологической привеской к его материалистическому учению». — Стр. 46, 61, 174, 178, 198, 211.

**Расин**, Жан-Батист (1609 — 1699) — знаменитый французский драматург. В отличие от Корнеля (см. прим.), герои Расина являются обыкновенными людьми с их страстями и недостатками. Из его трагедий наиболее известны «Федра», «Аттали» и др. — Стр. 148.

**Рафаэль**, Санцио (1483 — 1520) — один из величайших живописцев эпохи Возрождения. Богатство художественной фантазии, ясность мысли, безукоризненная гармония композиции, яркость колорита — таковы основные черты его художественного гения. — Стр. 141.

**Ревиль**, Альберт (1826 — 1906) — протестантский богослов, профессор истории религий в парижском «Collège de France». Автор многочисленных сочинений по истории религий. — Стр. 143.

«*Révue philosophique*» — философский журнал, начавший выходить с 1876 г. и продолжающийся поныне. — Стр. 166.

**Регул**, М. Атилий — полководец плебейского происхождения, сделался в 267 г. до нашей эры консулом. — Стр. 77, 78.

**Реньяр**, Жак-Франсуа (1655 — 1709) — французский драматург, после Мольера (см.) лучший создатель комедий во Франции. Его комедии очень тонки, изящны и остроумны. — Стр. 156.

**Робинс**, Жан-Батист (1735 — 1820) — французский философ-материалист. Он считает первопричиной мира бога, но его бог очень похож на бога Спинозы (см.). Мир заключает в себе все, что может быть; бог обнаружил в мире всю свою сущность. Существование мира есть процесс непрерывного развития, мир изменяет свои формы, но субстанция его не изменяется. Все развивается с необходимостью, образуя единую цепь существ. — Стр. 60.

**Роланд** — герой французских эпических сказаний из цикла Карла Великого. — Стр. 148.

**Руссо**, Жан-Жак (1712—1778) — один из крупнейших философов эпохи просвещения во Франции, деист, «апостол природы», как его

называли современники. В сочинении «Содействовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов» (1749) Руссо высказал взгляд, что просвещение вредно, а культура есть ложь. В основе этого взгляда лежало убеждение, что человек обладает некоей идеальной сущностью, данной ему от природы, и что эта истинная сущность его в ходе истории общества искажена. Таким образом, культура человечества не является истинной культурой, а лишь пародией на нее. Его отрицание культуры означало, следовательно, призыв к новой культуре. Эту же точку зрения Руссо защищал во втором трактате: «О происхождении неравенства» (1755). Причиной неравенства он считал возникновение частной собственности. Эта собственность явилась отрицанием первобытного коммунизма. Теперь человечество стоит, по мнению Руссо, перед необходимостью произвести новое отрицание, на этот раз самой частной собственности. Подробно об этой диалектической «триаде» говорит Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге», гл. XI, отдел 1 («Отрицание отрицания»). Однако сам Руссо, как истый представитель мелкой буржуазии, симпатизирует принципу «равенства состояний» и формальной демократии. — Стр. 9, 18, 20, 21, 22, 23, 77, 97, 105.

*Саллюстий*, Гай С. Крисп (86 — 31 до нашей эры) — знаменитый римский историк, принимал участие в государственной жизни страны в качестве народного трибуна. Из сочинений Саллюстия дошли до нас лишь «Заговор Катилины» и «Югуртинская война». О главном его труде «История», в пяти книгах, мы знаем лишь по отрывкам. — Стр. 34.

*Сарто*, Андреа, дель (1487 — 1531) — итальянский живописец и представитель флорентийской школы живописи XVI в. — Стр. 141.

*Себастиано дель Пьомбо* (1485 — 1547) — итальянский художник; подражал очень искусно Рафаэлю и Микель-Анджело (см. прим.). — Стр. 141.

«*Севильский цирюльник*» — комедия Бомарше (см.). — Стр. 130.

*Сенека*, Луций Анней (2 — 66) — римский философ. В 58 г., в звании консула, стал одним из главных советников Нерона: обвиненный в измене, Сенека вскрыл себе вены. По своим философским взглядам Сенека был стоиком, давая наиболее популярное изложение стоицизма. — Стр. 47.

*Сен-Симон*, Анри (1760 — 1825) — один из великих французских социалистов-утопистов. Будучи аристократом по происхождению, Сен-Симон участвовал в освободительной борьбе американских колоний Англии. Во время Великой французской революции отказался от графского титула. Разбогатеv благодаря скупке земли и спекуляциям. Сен-Симон растратил все свое состояние на осуществление различных промышленных проектов. Во всех своих произведениях Сен-Симон восхваляет промышленный прогресс и критикует господство привилегированных сословий. Обществом должны руководить ученые и промышленники («индустриалы»). К классу промышленников Сен-Симон относит как фабрикантов, так и рабочих. «Только в последнем своем произведении «Новое христианство» Сен-Симон прямо выступает уже от лица рабочего класса и объявил его эмансипацию конечной целью своих стремлений» (Маркс). Эксплуатация человека человеком, господствовавшая

до сих пор в истории должна, по мнению Сен-Симона, смениться эксплуатацией природы соединенными усилиями людей. Всеобщая ассоциация, которая становится на место борьбы интересов, осуществит принцип: каждому по его способности, каждой способности по ее делам. Государству является в утопии Сен-Симона органом планомерного управления промышленностью и согласования производства с потреблением. Главнейшими произведениями Сен-Симона считаются: «Введение в научные труды XIX века», «Промышленность», «Организатор», «Промышленная система», «Катехизис промышленников» и «Новое христианство». Учение Сен-Симона было в систематической форме изложено его учениками Базаром и Анфантаном. Последователи Сен-Симона образовали секту с церковной организацией и религиозными обрядами. — Стр. 127.

*Сент Бов*, Шарль-Огюст (1804 — 1869) — знаменитый французский критик и поэт. Основатель психологической критики литературных произведений, придавал большое значение биографическому элементу. — Стр. 146.

*Сиджвик*, Генри (1835 — 1900) — английский философ, профессор Кембридже. — Стр. 163.

*Смит*, Адам (1723 — 1790) — знаменитый экономист. Экономические взгляды Смита легли в основу целого направления политической экономии известного под именем классической школы. Как идеолог прогрессивной для того времени буржуазии, Смит доказывал, что свободное развитие капиталистического хозяйства обеспечивает наилучшее удовлетворение интересов всех членов общества. Смит дал лучший для того времени анализ явлений капиталистического хозяйства (теории стоимости, заработной платы капитала и т. д.). Особенно важное значение в истории экономической мысли сыграла формулированная Рикардо и Марксом теория стоимости, впоследствии развитая дальше Рикардо и Марксом. — Стр. 74, 75, 76, 77.

*Сократ* (470 — 399 г. до нашей эры) — греческий философ жил в Афинах. Его учение образует поворотный пункт от материализма к идеализму древности. Сократ считал несущественным изучение окружающей нас природы и сосредоточил свой интерес на вопросах этики, стараясь найти абсолютные нравственные законы. Обвиненный в отрицании государственно признаваемой религии, он был приговорен выпить чашу с ядом. — Стр. 21, 22.

*Спиноза*, Бенедикт (1632 — 1677) — голландский философ, крупнейший мыслитель новейшего времени. Исходя из материалистических элементов философии Декарта (см.). Спиноза преодолел дуализм материи и души. По учению Спинозы, существует лишь одна субстанция, которую он называет богом. В сущности же бог Спинозы есть *природа*, как он говорит об этом сам. Этой субстанции присущи протяжение и мышление в качестве основных ее свойств. Признав материю единственной субстанцией всех вещей, Спиноза определился как материалист. Мышление у Спинозы является свойством всякой материи, оно также бесконечно, как и сама субстанция. Спиноза был материалистом, но механистическим, а не диалектическим материалистом. — Стр. 11, 72, 182, 186, 187, 190, 191, 192.

*Сталь*, Анна-Луиза-Жермен (1766 — 1817) — знаменитая

французская писательница. Сыграла большую роль в развитии французской литературы. — Стр. 124, 150.

*Степанов-Скворцов, И. П.* (1870 — 1928) — видный большевик, историк и экономист. Ответственный редактор «Известий ЦИК СССР и ВЦИК», член президиума Комкадемии с 1926 г. — директор Института Ленина при ЦК ВКП (б). С XIV съезда партии член ЦК ВКП (б). Известен как переводчик и редактор русского издания «Капитала». В области философии марксизма Степанов придерживался механистического направления. — Стр. 124.

*Стюарт, Джеймс* (1712 — 1780) — экономист, известен своей теорией издержек производства и теорией денег. Его главное произведение «Исследование о принципах политической экономии» вышло в 1767 г. — Стр. 99.

*Сури, Жюль-Огюст* (р. в 1842 г.) — французский философ. Ему принадлежат следующие сочинения: «Bréviaire de l'histoire du matérialisme» (1881), «Philosophie naturelle» (1879), «Les fonctions du cerveau» (1886) и другие. — Стр. 6, 28, 57.

*Сэй, Жан-Батист* (1767 — 1832) — французский экономист, последователь Адама Смита (см.). Сторонник свободы торговли и крайнего индивидуализма. — Стр. 167.

*Свар* (1733 — 1817) — литературный критик и журналист, до революции один из блестящих завсегдатаев литературных и оппозиционных салонов, во время революции — роялист. — Стр. 25, 26, 54.

*Тацит, Публий Корнелий* (55 — 120) — знаменитый римский историк. Его главные сочинения: «Жизнеописание Агриколы», «Истории», «Анналы», «Германия». В своем произведении, посвященном Германии, Тацит дает описание экономического, семейного, социального, политического и религиозного быта германцев его эпохи. — Стр. 146.

*Тиле, Корнелий-Петр* (1830 — 1902) — нидерландский богослов, профессор университета в Лейдене. Автор многих работ по истории религий. — Стр. 143.

*Тициан, Вечеллио* (1477 — 1576) — знаменитый итальянский живописец, глава венецианской школы. — Стр. 141.

*Толанд, Джон* (1670 — 1722) — английский философ-материалист. Вселенная материальна, основное свойство материи есть движение. Материя столь же немыслима без движения, сколь без протяжения; движение наряду с протяжением выражает сущность материи. «Мышление есть особенное движение мозга, специального органа этой способности». Толанд являлся главой английских деистов, свободомыслящих, борющихся за право разума против религии и веры. — Стр. 58, 59.

*Толстой, Лев Николаевич* (1828 — 1910) — знаменитый русский писатель. — Стр. 81.

*Траян* (53 — 117) — римский император. Покровительствовал наукам и искусствам. — Стр. 40.

*Триптолем* — в греческой мифологии почитался как основатель земледелия. — Стр. 44.

*Тьерс, Луи-Адольф* (1797 — 1877) — известный политический деятель и историк. Яркий противник социализма. Палач Парижской Коммуны. — Стр. 128, 130.



**Тьерри, Огюстен** (1795 — 1856) — историк времен реставрации. В своих исторических работах проводил точку зрения классовой борьбы. Так, например историю английской революции он изображает как борьбу буржуазии и аристократии. Основной целью истории он считал воссоздание развития общества, образования и взаимоотношений групп и слоев, из которых составляет общественный строй. Он хотел сделать историю «биографией народа». Вместе с Гизо он до известной степени подготовил почву для появления исторического материализма К. Маркса. — Стр. 126, 127, 128, 130.

**Тэн, Ипполит-Адольф** (1828 — 1893) — французский философ, социолог и публицист. Философские взгляды Тэна сложились под влиянием с одной стороны, английского эмпиризма и французского сенсуализма, а с другой стороны — под влиянием Гегеля. Однако ни до последовательного материализма, ни до диалектической точки зрения Тэн не дошел; он остался эмпириком-позитивистом, склонным к механическим обобщениям. Одной из своих задач он поставил борьбу с спиритуализмом, но, не будучи последовательным материалистом, он сам впал в идеалистические утверждения. — Стр. 146, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 166.

**Тюрго** (1727 — 1781) — известный французский государственный деятель. Реформы Тюрго (свобода внутренней торговли и торговли, свобода промыслов, упразднение цехов) вызвали сильнейшее недовольство реакционной аристократии и привели к его отставке. Тюрго, как экономист, был последователем физиократов (см.). — Стр. 20, 38, 40.

**Фауст** — герой трагедии Гете «Фауст». — Стр. 106, 147, 148.

**Федра** — в греческой мифологии дочь царя Миноса, жена Тевея. Полюбив своего пасынка Ипполита и отвергнутая им, она оклеветала его перед мужем. После смерти Ипполита Федра покончила с собой. Миф о Федре послужил сюжетом для трагедий Эврипида в Расина. В данном месте Плеханов имеет в виду героиню трагедии Расина (см.). — Стр. 20.

**Фейербах, Людвиг** (1804 — 1872) — немецкий философ, ученик Гегеля, перешедший от идеализма к материализму. В 1841 г. публикуется его книга «Сущность христианства», в которой он, как и в дальнейших своих работах — «Основоположения философии будущего», «Принцип материалистической теории познания» и др., — развивает, хотя и не совсем последовательно, принцип материалистической философии. Разбирая идею христианского бога, Фейербах устанавливает ряд материалистических положений; природа существует независимо от какой бы то ни было философии; она есть основание, на котором вырастаем мы, люди, — ее произведение. Вне природы и человека нет ничего. Высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это — лишь фантастическое отражение нашей собственной сущности: не бог создал человека по образу и подобию своему, а, наоборот, человек в своем воображении создал бога по своему образу и подобию, наделив лишь его чудесными свойствами и сверхъестественной силой. — Критикуя идеализм Гегеля, он говорит: взгляд Гегеля, что предвечное бытие «Абсолютной идеи» предшествовало существованию материального

мира, есть фантастический остаток веры в бога-творца: единственный действительный мир, это — мир вещественный (материальный), доступный нашим чувствам, к которому принадлежит сам человек; наше сознание и мышление порождаются вещественным органом, частью нашего тела — мозгом: не материя порождается духом, а дух является высочайшим порождением материи, — я создаю не предметы из мыслей, а, наоборот — идеи из предметов, а предметом я считаю только то, что существует вне моей головы. Однако Фейербах не смог освободить свой материализм от метафизических черт, столь характерных для всех его предшественников-материалистов. Маркс и Энгельс указали на следующие основные недостатки материализма Фейербаха: Фейербах, как и его предшественники, рассматривает мир лишь в форме объекта, в форме созерцания, а не как чувственно-человеческую деятельность, не в форме практики, не субъективно. Приведя это место, где Маркс вкратце формулирует основное различие между старым материализмом и марксизмом Плеханов совершенно неправильно его комментирует. Он спрашивает: «Что означают эти слова, содержащие до известной степени программу материализма? Они означают, что если материализм не хочет остаться односторонним, как до сих пор, если он не хочет изменить своему собственному принципу и постоянно возвращаться к идеалистическим воззрениям... он должен уметь дать материалистическое объяснение всем сторонам человеческой жизни. *Субъективная сторона* этой жизни — именно *психологическая*. «человеческий дух», *чувства и идеи людей*. Рассматривать эту сторону с материалистической точки зрения значит, поскольку речь идет об определенном виде, объяснять *историю идей* материальными условиями существования людей, *экономической историей*».

То, что марксизм должен объяснить все перечисленные явления с точки зрения последовательного материализма, — бесспорно; бесспорно и то, что только Маркс и Энгельс сумели блестяще выполнить эту задачу для своего времени. Но несомненно, что односторонность старого, в том числе фейербаховского материализма не исчерпывается этим, и Маркс критиковал старых материалистов за механистичность и антидиалектичность, т. е. за то, что они не понимали революционно-критической деятельности человечества. В данном случае именно об этом и идет речь у Маркса. Совершенно ясно, что Фейербах был далек от понимания роли революционной практики и в основном стоял на точке зрения старого материализма.

В борьбе против идеализма Фейербах всегда подчеркивал единство, гармонию субъекта и объекта, забывая, что это единство есть единство противоположностей, забывая, что субъект «противопоставляет себя в-шеству природы как сила природы». Именно по поводу этого Маркс и Энгельс писали: «Фейербаховское понимание чувственного мира ограничивается, с одной стороны, голым ощущением (рукой Маркса написано: рассматривает «человека вообще» вместо «реального, исторического человека. Этот человек есть *geatiter* «немец»). В первом случае, при рассмотрении чувственного мира, он неизбежно наталкивается на вещи, которые нарушают для его сознания и для его чувства предполагаемую им гармонию всех частей чувственного мира и в особенности человека с при-

родой. Чтобы устранить это, он вынужден искать спасения в каком-то двойном воззрении, проводя различие между обыденным воззрением, видящим только то, что «лежит под носом», и высшим философским воззрением, усматривающим «истинную сущность» вещей» на «Немецкой идеологии». Архив Маркса и Энгельса, т. I, стр. 217). В дальнейшем Маркс и Энгельс критикуют Фейербаха за то, что он не рассматривал окружающий его мир как продукт промышленности и общественного состояния.

Таким образом, Маркс критиковал в учении Фейербаха его принцип абстрактной гармонии, в которой на долю субъекта выпадает пассивное приспособление к окружающей его среде. А противоположность, которая в действительности возникает между субъектом и объектом, Фейербах рассматривает как результат неистинного знания, от которого нужно перейти к сознанию гармонии «всех частей чувственного мира и особенно человека с природой». С точки зрения Маркса человек приспособляется к природе не пассивно, а активно: будучи частицей природы, он противопоставляет ей видоизменяет ее. «Практика, — говорит Ленин, — выше (теоретического) познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности. «Деятельность цели направлена не на себя самое... а на то, чтобы посредством уничтожения определенных (сторон, черт, явлений) внешнего мира дать себе реальность в форме внешней действительности» (IX Ленинский сборник, стр. 261).

Плеханов неправильно понял критику Фейербаха Марксом. По мнению Плеханова, односторонность старого материализма исчерпывается тем, что он не мог последовательно провести свою точку зрения при объяснении духовных явлений. Исходя из этого, Плеханов в других работах (см. «Основные вопросы марксизма») рассматривал марксизм как простое продолжение фейербахианства и утверждал, что Маркс и Энгельс целиком восприняли философское учение Фейербаха, дополнив его материалистическим пониманием истории.

Но уже в предлагаемой работе Плеханов обнаруживает непонимание взаимоотношения Маркса и Фейербаха, недооценку действительной, революционной стороны марксизма. Эта недооценка роли практики, критической революционной деятельности человечества, является одной из крупных ошибок Плеханова. — Стр. 13, 48, 153, 190, 192, 188 — 192, 194, 195, 196, 208.

*Фихте*, Иоганн-Готлиб (1762 — 1814) — представитель немецкого классического идеализма. Исходя из философии Канта, Фихте пришел к субъективному идеализму: субъект, «я», полагает объект, «не-я», т. е., иначе говоря, человеческое сознание производит природу. В области практической философии Фихте придерживался радикальных взглядов. Момент действительности, который имел место и в теоретической философии, в этике Фихте принимает форму учения о воздействии свободы на природу; это воздействие совершается через средства труда, которые должны быть во владении отдельных лиц. Энгельс назвал Фихте «предшественником» марксизма, так как его учение явилось звеном в последовательной цепи: от Канта через Гегеля к Фейербаху. — Стр. 145, 158, 203, 206.

*Филит*, Роберт (р. в 1838 г.) — английский философ, профессор в Эдинбурге. Соавтор «Британской энциклопедии». Автор большого труда по философии истории «The Philosophy of History in Europe» (1874). В области философии — эклектик. — Стр. 72, 122.

*Фогт*, Карл (1817 — 1898) — известный немецкий естествоиспытатель и буржуа-радикал. Его специальные работы относятся к области зоологии, геологии и антропологии. Фогт был вульгарным материалистом. В революцию 1848 года, как радикал-демократ, был даже приговорен к смертной казни. В 50-х годах стал на сторону Наполеона III. Разоблачение его со стороны друзей Маркса послужило поводом для клеветнической кампании К. Фогта против Маркса. Последний ответил знаменитым памфлетом «Господин Фогт», где дана убедительная характеристика буржуазной демократии и его представителя Фогта. — Стр. 121, 183, 189, 192.

*Фра-Бартоломео* (1475 — 1517) — знаменитый итальянский художник флорентийской школы — Стр. 141.

*Фридрих Великий* (1712 — 1786) — прусский король, при котором достиг наибольшего развития так наз. «просвещенный абсолютизм». — Стр. 55.

*Фурье*, Шарль (1772 — 1837) — один из великих социалистов-утопистов. Утопическая сторона его учения очень фантастична, но его критика капиталистического строя очень сильна и ярка. Она оказала влияние на последующих социалистов, в том числе и на Маркса. — Стр. 81, 102, 159.

*Цибрикова*, Мария Константиновна, — легальная писательница, пользовавшаяся большой известностью в 70-х и 80-х г. В 1889 г. выехала за границу, чтобы напечатать там свое открытое письмо Александру III. Ей удалось провезти назад в Россию много экземпляров, и в Петербурге она, в феврале 1890 г., послала свое письмо императору и различным сановникам. Была за это выслана в Вологодскую губернию. Поступок ее был наивной, но самоотверженной попыткой обратить внимание власти на ряд безобразий, творившихся в тюрьмах и в ссылке. Будучи связана с нелегальными революционерами, она сама не была революционеркой и ограничивалась мирной пропагандой народнических идей. — Стр. 41.

*Чернышевский*, Г. Н. (1828 — 1889) — известный русский мыслитель и публицист. В своих статьях и книгах подвергал безжалостной критике идеализм и развивал идеи утопического социализма, особенно в романе «Что делать», по которому училась революционная молодежь 60 — 70-х годов. Чернышевский был универсальным умом своего времени. Он обладал не только большой эрудицией (большими знаниями) в области философии, политической экономии, естествознания и истории, но и может с полным правом считаться оригинальным мыслителем. Он был убежденным фейербахианцем. Не зная Маркса, Чернышевский иногда близко подходил к его учению. Чернышевский до его ссылки в Сибирь (1864 г.) был центром политического движения наиболее революционной и демократической молодежи. — Стр. 36, 40, 41, 71, 72, 78, 83.

*Чольбе*, Генрих (1819 — 1873) — немецкий философ, медик по образованию, представитель возродившегося в 1850-х годах материа-

лства. Однако его материализм, исходным пунктом которого была сенсуалистическая теория познания, претерпел сильные изменения и превратился, в конце концов, в панпсихизм (всеобщую одушевленность). — Стр. 120.

*Шевалье*, Мишель (1806 — 1879) — экономист французской классической школы. Был горячим сторонником свободы торговли. Автор многочисленных работ по политической экономии. — Стр. 134, 135.

*Шекспир* (1564 — 1616) — великий английский драматург — Стр. 118.

*Шеллинг*, Фридрих-Вильгельм (1775 — 1854) — немецкий философ, представитель классического идеализма; его философия занимает как бы переходное место от Фихте к Гегелю. В философии Фихте не было учения о природе. Шеллинг поставил своей задачей показать, как из абсолютного «я» развивается природа и дух. Абсолютное есть тождество субъекта и объекта, духа и природы. Субъект не создает объекта, так же как и объект не создает субъекта; они взаимно предполагают друг друга и в абсолютное составляют полное тождество, безграничное. Тем самым становится непонятным, каким образом из абсолюта, исключающего всякое различие, а следовательно и развитие, можно вывести все конкретное многообразие природы. Шеллинг преодолевает это основное затруднение тем, что покидает путь логического анализа и становится на почву мистического созерцания. — Стр. 112, 113, 118, 190, 205.

*Шмидт*, Конрад. — Немецкий социал-демократ, ревизионист неокантианского направления. — Стр. 179, 182, 193, 195, 196, 197, 202 — 208, 210 — 213.

*Штраус*, Давид-Фридрих (1808 — 1874) — левый гегельянец. Своей книгой «Жизнь Иисуса» оказал большое влияние на современников. В Иисусе он видит не бога, а лишь историческую личность, в евангельских рассказах — лишь мифы. — Стр. 114.

*Шульце*, Фриц (1846 — 1908) — немецкий философ, профессор венского университета; принадлежал к числу неокантианцев (см. прим.). Автор многочисленных философских работ: «Tierseele» (1868), «Kant und Darwin» (1874), «Die Grundgedanken des Materialismus» (1891) и др. — Стр. 15.

*Энгельс*, Ф. — Стр. 8, 42, 129, 153, 158, 159, 161, 181 — 183, 189, 191 — 195, 205 — 213.

*Эпикур* (342 — 270 до нашей эры) — греческий философ. Философия состоит, по учению Эпикура, из трех частей: логики, физики и этики. В теории познания Эпикур стоит на сенсуалистической точке зрения: все понятия имеют своим источником чувственные восприятия. В физике Эпикур утверждает материалистическое положение, что в природе нет ничего сверхчувственного. Тела суть комплексы атомов. В природе господствует закон механической причинности. Душа состоит из атомов. Наука и должна освободить людей от страха перед смертью и богами. Человеческая жизнь ограничена земным существованием, и этика есть наука о высшем благе этой земной жизни. Высшей целью счастливой жизни является удовольствие, высшее удовольствие доставляют духовные наслаждения. Вся философия Эпикура носит материалистический характер. — Стр. 122, 193.

*Юлиан*, Флавий Клавдий (331 — 363) — римский император (361 — 363), отрекся от христианства и стремился ввести вновь язычество. Убит в войне с персами. — Стр. 82.

*Юлий Цезарь* (с 100 по 44 г. до нашей эры) — знаменитый римский полководец, государственный деятель и писатель. Его произведения «Комментарии к гражданской войне» и «Комментарии к галльской войне» имеют большое историческое значение для суждения о событиях, относящихся к установленному так называемому принципату в Риме, а также для суждения о быте и нравах германцев. — Стр. 138.

*Юм*, Давид (1711 — 1776) — английский философ, представитель скептицизма (агностицизма). Юм отрицает возможность объективного познания внешнего мира. Являясь одним из представителей английского эмпиризма XVIII ст., Юм довел до идеалистических выводов основные положения эмпиризма. Вслед за своими предшественниками, — Бэконом, Локком, — Юм признает, что содержание сознания состоит из впечатлений и их идей, являющихся копиями последних. Представления и понятия имеют своим источником впечатления от внешнего или внутреннего (субъективные ощущения человека) мира. Но, в отличие от своих предшественников, Юм полагал, что впечатления передают только знания о свойствах предметов, а не об отношениях, которые существуют между предметами. Поэтому представления связываются между собой по законам психологической ассоциации — по сходству, пространственно-временной смежности. Существуют ли между предметами причинные отношения, — мы в действительности не знаем, ибо ощущения не способны вскрыть отношения между вещами. То, что мы называем причиной, есть лишь убеждение, основанное на привычке, что одно явление всегда будет следовать за другим. — Стр. 90, 95, 123, 182.

*Якоби*, Фридрих-Генрих (1743 — 1819) — немецкий философ. Якоби полемизирует с рационалистическими учениями Канта, Фихте и Шеллинга. Источником познания внешнего мира является, по Якоби, чувственное восприятие. Для познания божества мало чистого умознания, необходима еще вера. Оставаясь на почве чистого теизма, Якоби восставал против учения Канта о нравственности, утверждая, что «закон создан для человека, а не человек для закона» — Стр. 11, 174, 197.

*Якобинцы* — члены Якобинского клуба, политические представители мелкой буржуазии эпохи Великой французской революции. Их политическим идеалом была демократическая республика. В области социально-экономической якобинцы высказывались за ограничение эксплуататорских стремлений крупного капитала и за известное уравнивание состояний. Лишь после установления якобинской диктатуры были действительно уничтожены феодальные пережитки в городе и деревне. — Стр. 138.

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

*Абстракция* — отвлечение, обособление какого-нибудь предмета, свойств предмета, понятия или представления от других предметов или понятий. Нужно отличать абстракцию формально-логическую от абстракции диалектической. Первая пуста по своему содержанию, не имеет объективно-предметного значения (например, движение вообще есть лишь абстракция от различных конкретных видов движения; объективно существуют только эти конкретные виды движения, а нет движения вообще). Диалектическая абстракция, в отличие от формально-логической, отвлекаясь от индивидуальных особенностей, в то же время отражает в себе все многообразие связей между этими отдельными вещами или явлениями. Примером диалектической абстракции может служить закон стоимости Маркса. — Стр. 27, 37, 118, 188.

*Агностицизм* — теоретико-познавательное направление. Агностицизм полагает, что вещь, как она существует сама по себе, нам неизвестна и никогда не будет известна. — Стр. 11, 122, 123, 175, 182, 195.

*Аналогия* — сходство. Умозаключение по аналогии состоит в том, что если два или более предмета совпадают в одном или нескольких существенных признаках, то можно предположить их сходство в других, нам еще неизвестных отношениях. Заключение по аналогии не могут являться надежным методом научного доказательства, но все-таки они играют некоторую роль в процессе научного исследования. — Стр. 150.

*Английская революция* — революционная эпоха в истории Англии с 1640 по 1660 г.; под понятие английской революции подводится также и государственный переворот 1688 г. («которая английская революция»). История английской революции начинается с созыва Долгого парламента (см. примечание *Кромвель*). Борьба парламента с королем Карлом I закончилась казнью последнего 19 мая 1649 г. Англия была провозглашена республикой, которая начала яростную борьбу с так называемыми левеллерами («уравнителями» — сторонниками последовательной политической демократии, вышедшими из рядов городской и сельской мелкой буржуазии). Вожди левеллеров, во главе с Лильберном, были брошены в тюрьму. Первые годы республики ушли на борьбу с восстаниями в Ирландии и Шотландии. Громадную роль в революции играл Кромвель (см. прим.), диктатура которого продолжалась до его смерти (1658); после его смерти реакция восторжествовала, и в 1660 г. была восстановлена монархия, но власть короля была ограничена парламентом. Восстановленные Стюарты (Карл II, 1660 — 1665, и Иаков II, 1685 — 1688) вновь сблизились с феодально-реакционными элементами. В 1688 г. парламент низложил Иакова II и передал престол

его вятю Вильгельму Оранскому, правителю Голландии. Революция 1688 г по выражению Маркса, «поставила у власти **нажибал** на землевладельцев и капиталистов», т. е. утвердила господство крупного землевладения и торгового капитала. — Стр. 39, 126.

*Антиномия* — противоречие между двумя одинаково правильными законами. — Стр. 51, 52, 113.

*Антиподы* — в буквальном смысле — люди, живущие на противоположной стороне земного шара. В переносном смысле — люди, различные до противоположности по характеру, настроению, стремлениям. — Стр. 74.

*Апология* — защита от обвинения. — Стр. 74.

*Атеизм* — система взглядов, отрицающая божество, в какой бы форме оно ни представлялось. — Стр. 20.

*Великая французская революция* (1789 — 1794), свергнувшая абсолютную монархию, при которой господствующим классом были крупные землевладельцы, и уничтожившая пережитки феодализма: феодальные повинности с земли, барщину, церковный налог — десятину, сенъернальный (помещичий) суд; земли духовенства и часть земель дворян были распроданы с торгов и в значительной мере достались крестьянам. Была уничтожена цеховая организация ремесла, мешавшая развитию техники и расширению системы наемного труда. Вся Франция, разделенная раньше на ряд областей со своими законами и обычаями, была очищена от внутренних таможен и получила единое законодательство и единую систему мер. Испугавшись движения крестьянских масс, крупная буржуазия пошла на компромисс с дворянством. Революцию завершила мелкая буржуазия под руководством партии якобинцев, во главе с Робеспьером. Ей пришлось бороться не только с дворянством, армиями соседних королей, пытавшихся раздавить революцию, но и с партией крупной буржуазии — жирондистами, и с крестьянскими контр-революционными восстаниями. Для успешного выполнения своих задач якобинцы установили диктатуру и проповеди систему беспощадного террора. Своими решительными действиями якобинцы завершили буржуазную революцию и спасли ее в наиболее тяжелый момент; однако наладить нормальные экономические отношения буржуазного общества партия мелкой буржуазии была не в состоянии; нижние слои буржуазии и рабочий класс перестали ее поддерживать, и диктатура якобинцев пала: этим закончился основной этап революции. Вернувшись к власти, крупная буржуазия не могла создать устойчивого правительства и приветствовала установление империи (см. *Наполеон I*). — Стр. 39, 128.

*Вещь в себе*. Так Кант называл предмет, как он существует сам по себе, т. е. независимо от человека. Вещь, как она является, т. е. представляется, нашему сознанию через посредство ощущений, есть «явление». Между «вещью в себе» и ее явлением с точки зрения диалектического материализма не существует абсолютных границ. «Вещь в себе» становится «вещью для нас» в процессе практики. С точки зрения кантианства и агностицизма вообще вещь в себе остается абсолютно непознаваемой. — Стр. 12, 13.

*Гидравлика* — учение о равновесии и движении жидкостей. — Стр. 92.

*Гипотеза* — вероятное предположение, принимаемое с целью



объяснения какого-либо явления. Гипотеза, достаточно проперепная и подтвержденная опытом, становится научной теорией. — Стр. 10, 13, 14, 141.

**Деизм** — философское направление, сформировавшееся в Англии в XVII столетии в связи с революционизированием буржуазных кругов. Деизм отрицает какую бы то ни было историческую положительную религию (напр., христианство, магометанство), настаивая на единственно правильной «естественной» религии, т. е. на религии, якобы основанной на природе человека. Бог рисуется деистам не как некая сверхмировая сущность или личность, а как безличная высшая первопричина, создавшая мир, как некий мировой разум, проявляющийся в мировых процессах; поэтому все церковные обряды, догматы и самый культ деистами отрицаются. — Стр. 46.

**Детерминизм** — учение, согласно которому воля человека обусловлена, несвободна, в противоположность индетерминизму — учению об абсолютной свободной воле. — Стр. 174.

**Диалектический идеализм.** — см. Гегель. — Стр. 111, 112, 114.

**Догматизм** — всякая философия, которая в качестве своих основных и исходных положений имеет совершенно недоказанные и необоснованные истины, считая их ясными, абсолютно бесспорными, тогда как они требуют еще критического анализа и должны быть, так или иначе, доказаны. Догматические философские системы основаны, таким образом, на вере в истину, а не на знании. Поэтому догматизм легко соединим со всякими религиозными учениями. — Стр. 94.

**Дуализм** — философское учение, прибегающее при объяснении действительности к двум началам — материи и духу. Дуализм противоположен монизму, берущему для объяснения мира одно начало — или материю — материализм, или дух — идеализм. При объяснении общественно-исторических событий дуализм обычно ссылается на значение и материальных факторов и идеологических, указывая на их взаимодействие. Основной недостаток дуализма состоит в том, что он не способен дать цельное непротиворечивое объяснение действительности и по существу является прикрытием идеализма. — Стр. 73, 121.

**Естественное право** — юридическая теория, окончательно сложившаяся в XVII—XVIII вв. Естественное право считает, что человеческому разуму прирожденно представление справедливого и несправедливого. Учение естественного права утверждает прирожденное равенство и свободу всех людей. Государство в общество мыслились при этом как продукт «общественного договора». Стр. 101.

**Западники** — представители русской буржуазной интеллигенции и обуржуазившегося дворянства, которые, начиная с 1830 г., доказывали необходимость культурного сближения русского народа с Западом; идеи западников нашли свое отражение в литературе, публицистической и общественной деятельности Белинского, Герцена, Грановского, Тургенева и др. Западники ратовали за освобождение крестьян, введение гласного суда, всеобщей воинской повинности, свободу слова и т. д. — Стр. 40.

**Индукция** — способ познания при помощи умозаключения от единичных наблюдавшихся фактов к всеобщим и постоянным отношениям, непосредственно не наблюдавшимся в этих фактах.

Индукция и дедукция (метод перехода от общего к частному) тесно связаны между собой. «Вместо того, чтобы превозносить одну из них до небес, — пишет Энгельс, — лучше стараться применять каждую на своем месте, а этого можно добиться лишь в том случае, если иметь в виду их связь между собою, их взаимное дополнение друг другом». — Стр. 176.

*Лига* — 1) союз государств, преследующих определенную цель; 2) союз обществ. — Стр. 83.

*Мифология* — собрание мифов Миф — сказание о богах и героях древних народов. Мифы представляют собой донаучную попытку древних народов составить первое связное представление о мире, действующих силах в природе, о причинах общественных явлений и т. д. — Стр. 79.

*Монизм* — (от греческого слова *μόνος*, что значит один, единое). Монизмом называется такое философское направление, которое при объяснении явлений мира исходит из одного принципа (начала) и старается проследить это начало (или принцип) во всем многообразии мира. Существуют два основных монистических направления в философии — материалистическое, видящее во всех явлениях мира проявление материи, и идеалистическое, видящее во всех явлениях мира проявление «духа» или идеи. Противоположным монизму является дуализм (см. *Дуализм*), рассматривающий мир как проявление двух начал — материального и духовного (или идеального). — Стр. 121, 122, 123.

*Неокантианство* — философское течение, возвращающееся «назад к Канту». Возникло в Германии в 70-х годах прошлого столетия. Неокантианство стремится освободить философию Канта от ее наиболее уязвимых мест, прежде всего от дуализма и агностицизма. Таким образом, современное кантианство не представляет уже взглядом исторического Канта и потому именуется неокантианством, т. е. новым, преобразованным кантианством. Внутри неокантианства можно наметить несколько направлений, наиболее существенными из которых являются: 1) так называемая марбургская школа (Коген, Натан, Кассирер) с логико-методологическим уклоном и 2) так называемая баденская или фрейбургская школа (Виндельбанд и Риккерт). Из марбургской школы вышло несколько философов, которые, отправляясь от этического учения Канта, пришли к «этическому социализму» — разновидности, по выражению К. Маркса, буржуазного социализма. Один из них, К. Форлендер, пытался даже примирить Маркса и Канта на почве признания этического обоснования социализма. Представители направления Риккерта и Виндельбанда указывают на якобы непроходимую пропасть между естественными науками, изучающими общие законы природы, и науками общественными, изучающими общественные явления с точки зрения их этической ценности («культурной ценности»). Неокантианство в целом являлось типичным идеологическим отражением либерально-помещичьего «прусского» пути развития Германии и по мере роста германского империализма становилось все более реакционным. Чем больше социал-демократия превращалась в буржуазную партию, тем более усваивали себе ее идеологические представители идеи неокантианства. Типичным представителем неокантианства в настоящее время является австрий-

ский социал-фашист Макс Адлер. Последовательную и всестороннюю критику неокантианства дал Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» и в ряде других работ. Ленин в конспектах «Логика» Гегеля по поводу критики неокантианства Плехановым пишет: «Плеханов критикует кантианство (и агностицизм вообще) более с вульгарно-материалистической, чем с диалектически-материалистической точки зрения, поскольку он лишь а limine отвергает их рассуждения, а не исправляет (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая связь и переходы всех и всяких понятий» (Ленин, IX сборник, стр. 197). — Стр. 11, 57, 182, 202, 203

*Манисты* — сторонники католического папства. — Стр. 127.

*Персонификация* — олицетворение. — Стр. 116.

*Планиметрия* — первая часть элементарной геометрии, изучающая линии и фигуры на плоскости. — Стр. 109.

*Пресвитериане* — последователи пресвитерианства, т. е. религиозного течения, возникшего в эпоху реформации (см. прим.). Основные черты его — признание одного лишь сана — пресвитера (священника), отрицание епископата и независимости церковного управления от государственной власти. — Стр. 126.

*Пробабелизм* — от латинского probabilis — вероятность. — Стр. 59.

*Просвещение* — культурно-историческая теория, которая обозначает преимущественно умственное движение в Западной Европе в XVIII веке, характеризующееся стремлением утвердить права разума вместо прав веры. Просвещение стремилось найти путем деятельности разума естественные принципы человеческой жизни; с точки зрения таких разумных и естественных начал подвергались критике все исторически сложившиеся и фактически существующие формы и отношения. Общеввропейское значение в XVIII веке получила французская просветительная литература в лице Вольтера, Монтескье, Руссо, Дидро и др. Общая их черта — господство рационализма, направившего свою критику во Франции на вопросы политического и социального характера, тогда как немецкие просветители, в лице Лессинга, Эдельмана, Мендельсона, Николаи и др., были заняты главным образом разрешением вопросов религиозных и моральных. — Стр. 41, 115.

*Реформация* — 1) религиозное движение XVI в., приведшее к расколу в католической церкви и образованию ряда новых религиозных направлений (лютеранство, пресвитерианство, англиканство и т. д.), объединенных одним общим названием протестантизма. 2) В более широком значении реформацией называется целый период нового времени, охватывающий XVI и первую половину XVII в. и выражающий движение мелкой буржуазии города и деревни против феодального режима и культуры. Если движение носило преимущественно религиозный характер, направлялось острием своим против гнета католической церкви, то это объясняется характером взаимоотношений между церковью и государством в средние века (церковь подчиняла себе государство, была главным выражением интересов господствующих классов). — Стр. 151.

*Робинзонада* — буржуазные экономисты часто иллюстрируют налагаемые ими экономические законы на примере Робинзона, ведущего свое хозяйство на пустынном острове. Марксом этот

методологический прием был подвергнут основательной критике. Он показал, что предметом политической экономии является не изолированный человек, живущий вне времени и пространства, а общество товаропроизводителей. — Стр. 83.

*Роль географической среды.* — Еще в статье о книге Л. Мечникова «Цивилизация и великие исторические реки» (1890) Плеханов довольно ярко и подробно изложил свою точку зрения на вопрос о влиянии географической среды «на исторические судьбы человеческих обществ». В своих позднейших работах Плеханов все дальше и дальше отходил от правильного, марксистского понимания вопроса. Так, в «Очерках по истории материализма» (1896) он прямо утверждает: «характер окружающей естественной среды определяет характер его (общества) производительной деятельности, характер его средств производства». Но так как характер общественных отношений определяется степенью развития производительных сил, то Плеханов приходит к следующему умозаключению: «Характер естественной среды определяет характер социальной среды». Ту же мысль он повторяет и в книжке «Основные вопросы марксизма», утверждая, что «свойства географической среды обуславливают собой развитие производительных сил, развитие же производительных сил обуславливает собою развитие экономических, а вслед за ними и всех других общественных отношений».

В этих формулировках Плеханов явно отступает от материалистического понимания истории ибо утверждать, что свойства географической среды определяют характер общественных отношений — значит причину общественного развития перенести из общества в природу, т. е. из живого, полного противоречий общества, развивающегося через эти противоречия, сделать нечто мертвое и пассивное.

Марксизм же при объяснении исторического движения общества ищет причину развития не вне общества, а в нем самом, в соотношении конкретных борющихся общественных сил, которые в исторической необходимости складываются внутри самого общества. Именно так поступал Маркс при анализе капиталистического общества. «Это тот анализ, — говорит Ленин, — ограниченными производственными отношениями между членами общества: не прибегая ни разу для объяснения дела к каким-нибудь моментам, стоящим вне этих производственных отношений. Маркс дает возможность видеть, как развивается товарная организация общественного хозяйства, как превращается она в капиталистическую, создавая антагонистические (в пределах уже производственных отношений) классы буржуазии и пролетариата, как развивается она производительность общественного труда и тем самым вносит такой элемент, который становится в непримиримое противоречие с основами самой этой капиталистической организации» (Собр. соч., т. 1, изд. 2-е, стр. 62).

Это отнюдь не означает, что марксизм-ленинизм целиком отрицает влияние географической среды, в особенности на первых ступенях развития человеческого общества; наоборот, Маркс всегда подчеркивал огромное влияние естественной среды, дифференцированность, разнородность продуктов которой он считал естественной основой разделения труда. Естественные условия, в которых обществу приходится вести свое хозяйство, способствуют или мешают «умножению его собственных потребностей, способностей,

способов труда». Однако влияние этой среды весьма относительно; оно меняется в ходе развития общества. То, что сегодня является мешающим, задерживающим условием, завтра, в силу усовершенствования средств труда, станет условием способствующим. Марксизм требует при изучении хода исторического развития главное внимание устремить именно на познание источника самодвижения, на соотношение внутренних сил в классовом обществе, на соотношение классов, которое и есть пружина исторического движения.

Ошибка Плеханова в этом вопросе ведет к чисто оппортунистическим выводам, к недооценке силы пролетариата как революционного преобразователя буржуазного общества, к чему и пришел Плеханов, став вождем русского меньшевизма. — Стр. 25, 137, 138.

*Сенсуализм* — теория познания, согласно которой источником познания являются наши ощущения. Этот правильный исходный пункт может, однако, привести к двум прямо противоположным мировоззрениям. Если ощущение считать результатом воздействия внешних тел на наши органы чувств, — как это и есть на самом деле, — то сенсуализм приводит к *материализму*. Если же, вопреки опыту и практике, ощущения считать независимыми от внешних материальных предметов, т. е. не считать их следствием воздействия на наши органы чувств внешнего объективно существующего материального мира, отражением этого мира, то сенсуализм приводит к *субъективному идеализму*. В этом случае остается отрицать существование объективного вне нас существующего мира. С классической ясностью учение такого рода представлено в философских работах епископа Беркли. Современные течения эмпириокрицизма — Авенариус и Мах, — а также эмпириомонизма — Богданов и его последователи, — по существу тоже стоят на точке зрения сенсуализма, смыкающегося с субъективным идеализмом. — Стр. 51, 170.

*Сикофант* — доносчик. — Стр. 55.

*Скептицизм* — направление в философии, отрицающее возможность объективного познания. — Стр. 59.

*Славянофилы* — сторонники того направления русской общественной мысли, которое отстаивало самобытную ценность славянской культуры. По их мнению, Россия развивается своеобразным путем, что объясняется особой психологией и особым бытом русского народа. — Стр. 41.

*Софизм* — ложное умозаключение, которое имеет только видимость истинного, так как ошибка скрыта в одном из оснований, послуживших для вывода. В обычном словоупотреблении софизмом, софистикой называют всякую словесную увертку. — Стр. 15, 55, 61.

*Софисты* — философы в эпоху Перикла и Сократа (V век до нашей эры), занимавшиеся преподаванием философии за плату. Софисты прежде всего были носителями греческого просвещения, стремясь сообщить результаты науки массе. Софисты, будучи блестящими ораторами, не создавали новых систем; их работа была направлена на обработку и слияние уже существующих теорий; заслугой софистов является стремление расшатать прочность общепринятого религиозного мировоззрения, а также попытки установить философскую терминологию. К отрицательным сторонам учения

софистов относится нравственная беспринципность и внешний формализм слова без содержания, за что на них так жестоко нападал Сократ. — Стр. 15, 55, 61, 74.

*Социалисты-утописты* — Оуэн, Фурье, Сен-Симон; характернейшая черта их теорий — идеалистический подход к вопросу о способе осуществления социализма. Утописты, рисуя в своих произведениях весьма детальные картины социалистического строя, думали достичь его путем мирной пропаганды и соответствующего воспитания человечества; они не понимали, что социализм является классовым идеалом промышленного пролетариата, что развитие капитализма подготавливает материальные и социальные возможности его осуществления, что он коренным образом противоречит классовым интересам капиталистов и вообще эксплуататоров. Утописты резко критиковали капиталистический строй, как неразумный и несправедливый; но при этом они полагали, что он существует только потому, что человечеству был неизвестен лучший, социалистический строй. Теперь, когда он выявлен в творении данного утописта, остается только показать человечеству его совершенство с тем, чтобы нашлись сильные и богатые люди, достаточно просвещенные, чтобы помочь своим влиянием и своими деньгами данному утописту организовать социализм. Утопические социалисты отрицательно относились к классовой борьбе пролетариата, полагая, что она может только оттолкнуть и сильных мира сего от сочувствия социализму. Мирозоерцание утопистов почти до середины XIX в. окрашивало социалистические мировоззрения передовых слоев рабочего класса. Маркс и Энгельс, доказав несостоятельность утопического социализма, идеалистический характер его теории и нереальность средств и методов достижения социализма, подвели под социалистическую теорию материалистический научный фундамент, превратив тем самым социализм из утопии в науку. — Стр. 125, 130, 159, 167.

*Спиритуалисты* — последователи спиритуализма, т. е. того философского направления, которое признает реально существующим только дух; материя же есть продукт духа. — Стр. 14.

*Стимул* — побуждение. — Стр. 80.

*Субстанция*. — «Под субстанцией я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которой оно должно было бы образоваться» (Спиноза) Таким образом субстанция — нечто, в отличие от конечных вещей, не имеющее внешней причины. В этом смысле для диалектического материализма субстанцией является *материя*, объективная реальность, а для идеализма — дух, душа — Стр. 117, 121, 168.

*Субъективный идеализм* признает основным началом мира мышление субъекта, субъективное «я», которое творит мир. Типичным представителем субъективного идеализма был Беркли. (См. прим. — Стр. 11.)

*Схоластика*, в собственном смысле слова, — философия IX — XV вв., выросшая в монастырских школах и бывшая служанкой богословия. Круг вопросов и аргументов схоластики поэтому был ограничен догмами христианской религии. В обычном словоупотреблении схоластикой называют всякое бесплодное, бессодержа-

тельное мышление, упускающее из виду живое, действительное содержание познания — Стр. 7, 69.

*Тавтология* — повторение в сказуемом того, что уже сказано в подлежащем — Стр. 19, 20, 51.

*Утилитаризм* — направление в морали, основным мерилom для которого является польза. Утилитаризм, как философское учение, признает основным моральным требованием стремление к наибольшей пользе наибольшего числа людей. — Стр. 20, 62.

*Феодализм* — определенная общественная формация, при которой господствовал натуральный обмен в пределах небольшой области и экономическое и политическое закабаление мелких производителей, — ремесленников и крестьян, — крупными землевладельцами. Вся территория распалась на ряд экономически и политически обособленных областей; обычно крупные феоды подчиняли себе более слабых и образовывали союз, иногда выбирали короля. Иногда наиболее сильный феодал подчинял слабых феодалов и добивался королевского или императорского звания и основывал королевство династии. Духовенство превратилось в крупноземлевладельческую феодальную организацию, обладающую политической властью и военными силами. Выделение ремесла и торговых центров постепенно приводило к освобождению городов от власти феодалов, а затем к разложению феодализма. Феодальные отношения в Европе достигают расцвета к VIII в. и начинают разлагаться с XIII — XIV в. — Стр. 79, 114.

«*Фернейский патриарх*» — прозвище Вольтера. — Стр. 18, 20, 27, 46.

*Фетишизм* — низшая ступень религиозного мировоззрения, которая состоит в том, что, приписывая какому-либо предмету особые свойства (которых он на самом деле не имеет), поклоняются ему. Фетишизм в той или иной мере свойствен всякой религии. Фетишизацией вообще называется приписывание предметам человеческих или общественных свойств; наприм., в капиталистическом обществе происходит фетишизация товаров, приписывание товарам свойств обмениваться, тогда как на самом деле за отношениями предметов здесь кроются отношения людей. — Стр. 79, 175.

*Физиократы*. — Физиократическая теория была выработана во Франции в середине XVIII в. Главнейшими представителями этой школы были Франсуа Кенэ (1694 — 1774) и Тюрго (1727 — 1781). Согласно учению физиократов, источником богатства нации является земледелие, и только земледельческий труд признается «производительным» трудом. Учение физиократов явилось реакцией против учения меркантилистов, признававших источником богатства нации внешнюю торговлю. Большой заслугой главы школы физиократов Кенэ является его попытка представить весь общественный процесс производства, обращения, распределения и потребления как единое целое. Ошибка физиократов в том, что, во-первых, они считали законы капиталистического хозяйства универсальными и естественными, т. е. действительными для всех времен и народов, и, во-вторых, ошибочно считали производительным трудом только труд, применяемый к земледелию. — Стр. 32, 36, 175.

*Филлистер* — человек с ограниченными, узкими взглядами, не проявляющий никакого интереса к общественной жизни, обыватель. — Стр. 12, 18, 171.

*Флогистон*. В старинной химии так назывался элемент, якобы вызывающий горение. Чем более способно тело к горению тем предполагалось в нем более флогистона. В угле, напр., считалось содержание флогистона очень большим. — Стр. 60.

*Французские историки эпохи реставрации* — см. прим. Тьерри, Минье, Гизо. — Стр. 128.

*Французские материалисты XVIII века* — представители боевой идеологии французской буржуазии накануне Великой французской революции Маркс указал на два направления французского материализма: «одно берет свое начало от физики Декарта», в противовес его метафизике, другое от Локка; «последний вид материализма составляет, по преимуществу, французский образовательный элемент и ведет прямо к социализму» (Маркс).

Французские материалисты восстали против феодальных политических учреждений и идей. Они вели самую беспощадную борьбу с религией, теологией и метафизикой XVII столетия. Единственная реальность, с точки зрения французских материалистов — материя, основное свойство которой, это — протяжение, движение и чувственность.

Ленин, как и Энгельс, указал на три основные ограниченности французских материалистов: «Первая ограниченность — воззрение старых материалистов было «механическим» в том смысле, что они «применяли исключительно масштаб механики к процессам химической и органической природы».. (Энгельс), вторая ограниченность: метафизичность воззрений старых материалистов в смысле «антидиалектичности их философии»..., третья ограниченность: сохранение идеализма «вверху», в области общественной науки, непонимание исторического материализма» (т. XIII, стр. 197). Перечисляя эти три ограниченности старых материалистов (в том числе и французских), Ленин подчеркивает, что «исключительно за эти три вещи, исключительно в этих пределах отвергает Энгельс материализм XVIII в... по всем остальным, более азбучным, вопросам материализма, никакой разницы между Марксом и Энгельсом... и старыми материалистами нет и быть не может».

Плеханов же обвинял материалистов XVIII века в полукантианстве, утверждая, что якобы они, и в частности Гольбах, метафизически (кантиански) противопоставили сущность вещей ее свойствам, отрывая их друг от друга, и поэтому якобы Гольбах стоял на той точке зрения, что сущность вещей непознаваема; на основании этого Плеханов и превращал Гольбаха в кантианца до Канта (см. Собр. соч., т. VIII, стр. 35 — 36, т. XI и т. д.).

Сходную позицию занимал и Богданов, который говорил, что они (материалисты XVIII века) стояли на точке зрения принципиального отличия между «вещами в себе» и «явлениями», поэтому и думали, что «вещь в себе» всегда только «смутно познаваема».

Углубляя плехановскую ошибку, т. Деборин писал: «Французские материалисты с Гольбахом во главе противопоставили природу, как метафизическую сущность вещей, ее свойствам. Это противопоставление означает в известном смысле тот же дуализм, что между «вещью в себе» и «явлением» у Канта. В дальнейшем Деборин делает некоторые оговорки, приходя к заключению, что материалисты XVIII



века учили, что «познаваемы некоторые свойства вещей, а «сущность» или природа их скрыта от нас и не вполне познаваема».

Ленин категорическим образом отвергал эту ложную теорию; на полях книги Деборина он замечает: «вранье», «это каша», а в борьбе против Богданова Ленин утверждает, что материалисты *всегда* отвергали теорию принципиального отличия между вещью в себе и явлением.

Действительно, если бы материалисты XVIII в. противопоставили (в кантианском смысле) сущность вещей их свойствам, утверждая, что первые непознаваемы, они были бы не материалистами, а идеалистами, ибо тогда свойства вещей были бы только субъективными явлениями и существовали постольку, поскольку существует субъект. Ст. 5, 6, 13, 16, 23, 36, 39, 41, 45, 49, 50, 68, 71, 74, 109, 129, 149, 189, 198, 208.

*Фронда* — оппозиция дворянства по отношению к королевскому двору во Франции в 1648 — 1652 гг. во время малолетства Людовика XIV. — Стр. 83.

— *Эклектизм* — направление философии, старающееся построить систему путем сочетания различных систем. Попытка ревизионистов всех эпох и всех оттенков соединить марксизм с другими философскими направлениями является ярким примером эклектизма. — Стр. 121, 171.

*Эпохой реставрации* (1814 — 1830) называется период в истории Франции, когда на французский трон вернулась династия Бурбонов, свергнутая во время Великой французской революции. Возвращение этой династии было попыткой возвращения к власти прежних господствовавших до революции классов — дворянства и духовенства. Старая династия и господство старых классов были навязаны Франции силою оружия. Соединенные военные силы Англии, Пруссии, Австрии и России разгромили в 1814 г. военные силы Франции. Победители низложили французского императора Наполеона I, посадили на его место Бурбонов и помогли старым господствующим классам, помещикам и духовенству, прибрать власть к своим рукам. Французская буржуазия оказалась устраненной от власти. Научная мысль буржуазии в эту эпоху усиленно работала над выяснением причин происшедших во Франции социально-политических сдвигов, над отысканием средств, с помощью которых буржуазия могла бы, оттеснив дворянство, занять господствующее положение. В этот период возникает во Франции «генетическая» школа, которая заявляет, что задачей историка является не только описание исторических событий, но и выяснение их причин. В этот период ряд французских историков — Тьерри, Минье, Гизо — указывают буржуазии на классовую борьбу, как на то средство, с помощью которого она достигла власти в Англии, с помощью которого она во время французской революции свергла династию Бурбонов и господство дворян. Таким образом, настоячивые поиски буржуазными историками материалистического объяснения истории в эпоху реставрации были результатом классовых потребностей буржуазии. — Стр. 124, 128.

## СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
<i>От редакции</i> .....	3
Предисловие .....	5
Гольбах .....	8
Гельвеций .....	53
Маркс .....	107
<i>Приложение I. Бернштейн и материализм</i> .....	179
<i>Приложение II. Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса</i> .....	194
<i>Указатель имен</i> .....	214
<i>Предметный указатель</i> .....	247



Отв. редактор В. Адоратский  
Техн. ред.: И. Галактионов и С. Георгиевский  
Сдана в набор 3 I 1931 г., подписана 2 XII 1931 г.  
Соцэкгиз № 641/м, тираж 50.000 экз.  
Областлит № 27372, зак. № 556  
Бумага 82 X 111 см. 16 1/8 л. (161 440 зн. на 1 бум. листе). Бум. лист. 4 1/32  
Вышла в свет — декабрь 1931 г.