

А. ДЕБОРИН
ФИЛОСОФИЯ
И
МАРКСИЗМ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
1930

А. ДЕБОРИН

ФИЛОСОФИЯ И МАРКСИЗМ



ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА — 1930 — ЛЕНИНГРАД

О Т П Е Ч А Т А Н О
в 1-й Образцовой типографии
Гиза. Москва, Валовая, 28.
Главл. А-44124. С. 30. Гиз 32499.
Зак. 1800. Тираж 7 000 экз.
23¹/₂ п. л.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ.

Предлагаемое вниманию читателя второе издание сборника «Философия и марксизм» значительно отличается от первого. Сюда вошли шесть новых работ, напечатанных ранее в разных изданиях, а именно: «Фрейдизм и социология», «Новый поход против марксизма», «Гегель», «Гегель и диалектический материализм», «Октябрь и марксизм», «Октябрьская революция и диалектический материализм».

Статья «Фрейдизм и социология» впервые была напечатана в «Воинствующем материалисте» за 1925 г., кн. 4. «Новый поход против марксизма» была впервые напечатана в «Летописях марксизма» за 1926 г., кн. 1. Статья «Гегель» напечатана в XVI томе Большой Советской энциклопедии. Работа «Гегель и диалектический материализм» появилась, как вводная статья к 1-му тому сочинений Гегеля, издаваемых Институтом Маркса и Энгельса. Статьи «Октябрьская революция и диалектический материализм» и «Октябрь и марксизм» представляют собою речи, произнесенные автором по поводу десятилетия Октябрьской революции.

Вместе с тем следует отметить, что в настоящее издание не вошли три статьи о французском материализме, напечатанные в первом издании. Эти статьи включены автором в книгу «Очерки по истории материализма».

Вошедшие в сборник работы написаны автором по различным поводам и в промежуток времени, обнимающий около 25 лет. Несмотря на это сборник проникнут внутренним единством, которое определяется мировоззрением автора, защищающего во всех своих работах основы революционного марксизма — философию диалектического материализма.

Автор.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

	<i>Стр.</i>
П р е д и с л о в и е	III
Революция и культура	1
Философия индивидуализма и буржуазное общество	10
Об этике Мандевилля и «социализме» Канта	25
Гибель Европы или торжество империализма?	32
Легкомысленный критик	54
Последнее слово ревизионизма	70
Георг Лукач и его критика марксизма	95
О диалектике Лассаля	117
Фрейдизм и социология	123
Новый поход против марксизма	153
Гегель.	175
Маркс и Гегель	219
Гегель и диалектический материализм	265
Октябрьская революция и диалектический материализм	348
Октябрь и марксизм	364

РЕВОЛЮЦИЯ И КУЛЬТУРА*

Революция и культура! Эти понятия представляются современным буржуазным идеологам диаметрально противоположными. С точки зрения этих мудрецов революция и культура взаимно исключают друг друга; ведь революция является лишь разрушением, между тем как культура представляет собой творческий процесс; по их мнению, революция стремится к уничтожению «культуры», а «культура» требует сохранения существующего строя; она предполагает покой и регулярный, невозмутимый, обыденный ход вещей. Таково обычное противопоставление культуры и революции, очень часто встречающееся в буржуазной литературе.

Всякий раз, когда измученный народ в редкие моменты своего исторического существования пытается поднять голову; всякий раз, когда в народе замечается революционное брожение, «ученые» крысы из господствующих классов выползают из своих нор и начинают разглагольствовать на тему об опасности разрушительных тенденций и о необходимости усмирить и укротить народ во имя их священной культуры.

Конечно, для господствующих классов народное движение, народная революция не желательны и временами очень опасны. Это бесспорно, потому что культура господствующих классов предполагает порабощение народа, трудящихся слоев общества. Например, буржуазия заинтересована в том, чтобы истинный творец культуры был лишен возможности жить так, чтобы его существование было достойно человека. Буржуазия трепещет всякий раз, когда раздается могучий голос народа. Этот голос ненавистен ей, потому что господство буржуазии предполагает покорность рабочего класса.

Народ стремится к земному счастью и к свободе, потому что он ищет подлинного смысла существования здесь, на земле; но буржуазная культура предлагает ему потусторонний мир, чтобы сохранить за собой право всем наслаждаться и всем обладать. Смысл существования заключается в самом существовании, которое было бы достойно человека — так рассуждают о культуре

* Настоящая статья впервые появилась в «Neue Zeit» за 1907 г.

трудящиеся. Глубочайший смысл существования, — проповедают представители буржуазной культуры, — заключается в покорности народа идолам, фетишам и различным небесным и земным кумирам, способствующим сохранению буржуазной культуры. Буржуазная культура отнимает у трудящихся все и оставляет им лишь веру в торжество справедливости на небе, в потустороннем мире...

Такова та культура, которую отстаивает буржуазия, чтобы отклонить народ от борьбы за подлинную и истинную культуру.

Но пролетариат иначе смотрит на вещи: если дикость и варварство означают подчинение человека окружающей природе и эксплуататорам, имеющим власть над другими людьми, то смысл настоящей культуры состоит в восхождении от низшего к высшему, в освобождении и человечества от ига природы и господствующих классов.

Итак, смысл культуры ныне состоит в освобождении общества от слепого господства сил природы и эксплуататоров; в этом заключается отрицательная сторона культуры, положительная же ее задача состоит в подчинении сил природы человечеству и планомерной организации общественной жизни людей и их сотрудничества, в реорганизации производства на новых началах. Пролетариат усматривает высший смысл культурного развития в том, чтобы по мере возможности возложить бремя труда на безжизненные силы природы и таким образом добиться для человека человеческого существования. В этом смысле культура означает непрерывное расширение человеческой свободы и избавление трудящихся масс от ига капитала...

Подъем материальной и духовной культуры предполагает непрерывный процесс, выражающийся в непрерывных изменениях; но что иное представляют собой эти изменения, если не ряд революций, и не означает ли революция лишь ускоренные и сокращенные изменения в структуре общества? Итак, несмотря на софизмы профессоров, революция есть высший творческий акт культуры, потому что она означает ускорение и углубление исторического процесса развития. Но, с другой стороны, вся культура есть не что иное, как изменение общественных форм человеческого сотрудничества, устранение тех форм, которые стали вредными для его развития и благодаря которым обнаружилось противоречие между интересами целого и интересами господствующего меньшинства. Старые, отжившие формы должны быть заменены новыми формами, более соответствующими потребностям развития производительных сил.

В основе марксистского мирозерцания и марксистского понимания истории лежит принцип постоянной изменчивости всего существующего: не существует ничего абсолютно постоянного, в истории происходит вечная смена общественных форм, в природе наблюдается вечное, непрерывное изменение, и вообще во всех сферах бытия — непрерывное творчество. Марксистское

мировоззрение по существу не признает покоя; высшим принципом этой философии является вечное движение. Марксисты сказываются революционерами не только в политике, но и в философии, потому что... природа и история сами революционны. Наше познание природы и истории является лишь отражением объективной действительности. Пролетарское мировоззрение есть философия активности; сам пролетариат является представителем труда, работы, деятельности, и он ставит выше всего не покой, а движение, не квиетизм, а активность. С точки зрения движения не существует абсолютных конечных стадий и конечных целей. Марксистская точка зрения не признает «первого двигателя» и не имеет ничего общего с конечными целями в абсолютном смысле. Поэтому мы никогда не можем удовлетворяться достигнутой стадией, данным; всякая ступень, достигнутая путем борьбы, служит для пролетариата новым исходным пунктом, вновь завоеванной, укрепленной позицией, которой он пользуется для дальнейших нападений на своих врагов.

Пролетарское мировоззрение не признает никакой метафизики; оно не апеллирует к будто бы скрывающейся за явлениями недоступной «вещи в себе», где находят для себя убежище усталые души; его философии чужда всякая вера в потусторонний мир. В своеобразном контакте с этим постоянным процессом изменения и потоком вещей мы признаем фактическое бытие действительности, но вместе с тем требуем и ее «устранения». Эта действительность образует для нас основу, на которую мы опираемся: она является точкой опоры для нашего рычага; но, признавая эту действительность как факт, как данное, и исходя из нее, мы стремимся к ее преодолению и устранению, потому что:

Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
Ist wert, dass es zu Grunde geht.

В мире нет ничего застывшего, но все становится, в нем возникают и исчезают все новые формы. Мнимое бытие есть лишь определенная форма становления, подобно тому как покой представляет собой определенную форму движения. Если буржуазия представляет ныне общественное бытие, покой, неподвижность, то пролетариат является социальным выражением «небытия» движения, прогресса. Буржуазия признает теперь лишь существующее, лишь то, что есть; она не может представить себе ничего иного; все, что выходит за пределы нынешнего общественного строя, кажется ей немислимым или по крайней мере непознаваемым. Бытие равно бытию, и поэтому господствует принцип тождества. Буржуазные примиренческие теории признают, что интересы буржуазии и пролетариата тождественны. Пролетариат, лишенный бытия в буржуазном мире, не только выходит за пре-

дела существующего, но и требует его преодоления и устранения. Бытие должно стать инобытием, оно уже содержит в себе свое отрицание. Поэтому диалектическая логика имеет огромное теоретическое и практическое значение для пролетариата. В противоположность буржуазным примиренческим теориям, пролетариат стоит на точке зрения непримиримой классовой борьбы. В то время как буржуазия признает лишь тождественное, равное самому себе, бытие, т. е. неизменность существующего общественного строя, пролетариат считает это бытие изменяющимся, становящимся, внутренне противоречивым. Рабочий класс не находит для себя удовлетворения в нынешнем обществе, и поэтому он борется против этого общества за новую форму общественной жизни. Таким образом устанавливается переход от бытия к небытию, от существующего к несуществующему, к будущему. И общество, как целое, оказывается утверждением и вместе с тем отрицанием... Пролетариат оказывается отрицательной стороной, и именно поэтому он является носителем прогресса, развития, представителем будущего; в своей борьбе за свободу, счастье и культуру он идет дальше, чем какой-либо иной общественный класс; он является борцом за высший тип общественного бытия, т. е. истинным представителем культуры. Стремясь сбросить с себя оковы, он отрицает себя как пролетариат, он отрицает нынешнее общество, для которого необходимо существование рабочего класса; борясь за собственное освобождение, он борется и за освобождение всего общества, потому что потребности пролетариата выражают интересы объективного развития, т. е. они совпадают с интересами и потребностями человечества. Одним словом, пролетариат есть тот общественный класс, который является носителем будущего, истинным представителем современной культуры.

Марксизму по существу чужда какая бы то ни было догматическая формула, потому что в основе марксистского мировоззрения лежит диалектический метод, а природа и история представляют собой не что иное, как диалектический процесс, т. е. вечную критику всего данного. Итак, те, которые с точки зрения буржуазных идеологов являются ограниченными догматиками, на самом деле оказываются революционерами, беспрестанно критикующими все раз навсегда данные шаблоны и формулы. Марксизм стоит на точке зрения диалектики, потому что он не признает вечных категорий. Правовые формы и формы собственности, государство и религия, логические и этические нормы не имеют для него абсолютной ценности. Он считает их историческими категориями, т. е. такими категориями, которые возникают при определенных условиях и исчезают вместе с ними. «Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед нею, кроме непрерывного процесса возникновения и уни-

чтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу. У нее, без сомнения, есть и своя консервативная сторона: каждая данная ступень развития науки или общественных отношений оправдывается ею ввиду обстоятельств данного времени, но не больше. Ее консерватизм относителен, ее революционный характер безусловен — к нему сводится все то безусловное, для которого в ней остается место» *.

Недаром великий Гераклит усматривал сущность всех вещей во всепоглощающем огне, недаром нескончаемое течение стремительного потока представляет собой для него картину процесса, совершающегося в природе и истории. Первый великий диалектик был первым социологом, который высказал мысль, что развитие истории и общества совершается путем борьбы социальных сил. «Взору великого эфесца всюду раскрывается игра противоположных сил и свойств, взаимно обуславливающих и возбуждающих друг друга; закон полярности как бы обнимает собой вселенскую жизнь, и все остальные законы заключены в нем» **.

Конечно, Гераклит боролся против демократии в интересах аристократии, к которой сам он принадлежал. Когда он провозглашал идею противоречия и неравенства, общественное значение его философии заключалось в том, что он хотел противопоставить ее философии демократии, отстаивавшей для всех полнoprавных граждан принцип единства и равенства пред законом. Но истинный смысл его философии был таков: «насколько необходимо, чтобы все разъединилось, противопоставляясь, настолько же необходимо и то, чтобы противоположности вновь объединялись» ***. Демократические элеаты подчеркивали единство всех, между тем как аристократический Гераклит выдвигал противоположные моменты — противоречия.

Современные буржуазные идеологи становятся на кантианскую точку зрения, оперируя кантовскими антиномиями, которые и находят свое разрешение лишь в потустороннем мире. Для буржуазии удобно предполагать, что окончательное разрешение социального вопроса недостижимо, «потому что на земле не существует ничего совершенного», как говорит, например, Карнери («Der moderne Mensch», S. 13). Всякие противоречия, или «антиномии», могли бы разрешаться лишь в сверхчувственном мире. Но в противоположность Канту, Маркс и Энгельс учат нас, что развитие совершается благодаря борьбе противоположностей, и что эти противоположности непременно должны быть преодолены на нашей грешной земле, причем переход к высшей форме,

* Энгельс, Людвиг Фейербах, перевод с немецкого Г. Плеханова, Женева, 1905, стр. 4.

** Th. Gomperz, Griechische Denker, I. Band, 1896, S. 59.

*** Zeller, Die Philosophie der Griechen, I. Teil, 1876, 4 Auflage, S. 602.

т. е. переход к новому «синтезу», совершается всегда посредством скачка, путем революции. Принцип революции свойственен всему миру, всему существующему и всему бытию; он оказывается всеобщим законом. Революции в истории представляют переходные формы от одного состояния культуры к другому, более высокому типу культуры. С другой стороны, определенное данное состояние культуры развивает имманентные ему противоречия, разрешение которых осуществляется путем революционного «скачка». Итак, если революция является формой перехода от одного «качества» к другому, от низшей стадии культуры к более высокой, то содержание социально-политических революций составляет рост культуры, под которой мы разумеем как можно более полное соответствие между общественными учреждениями и потребностями человеческого рода и при которой устанавливается как можно более гармоническое соответствие между интересами личности и интересами общества.

С нашей точки зрения всякая революция есть форма созидания культурных ценностей. Чем глубже и величественнее революция, тем больше значения она имеет с точки зрения культуры. Кто станет сравнивать великую французскую революцию, которая имеет столь важное культурное значение, с незаконченной и ограниченной революцией 1848—1849 годов? Поэтому истинные носители культуры — социал-демократы — с начала русской революции высказывались за «перманентную революцию», потому что радикальный переворот в существующем строе в России не только будет иметь в высшей степени важные последствия для русского народа, но и чрезвычайно подвинет вперед развитие культуры во всем мире.

Но истинная культура не соответствует желаниям господствующих классов и прежде всего буржуазии. Под культурой она разумеет возможность эксплуатировать рабочий класс и обеспечивать только для себя свободу, дающую возможность исключительно ей одной пользоваться приобретениями культуры. Пролетариат же борется в настоящее время за полную и истинную культуру, чтобы доставить всем людям возможность жить человеческой жизнью. В настоящее время развитие культуры совершается благодаря классовой борьбе. Все созидающий пролетариат оказывается не имеющим, и пока — он «ничто»; между тем как ничего не созидающая буржуазия оказывается обладающей всем. Она — все. Труд подчиняет природе, преодолевая все препятствия; он доставляет роду человеческому возможность жить свободно и счастливо; рабочий является истинным представителем культуры, потому что только благодаря труду человек стал человеком. Одним словом, только рабочий творит культуру, и однако он является лишь производящим рабом, безземельным властителем. Но мир должен принадлежать труду; труд завоюет мир, потому что именно в этом заключается смысл социальной борьбы, смысл всей современной культуры.

Буржуазия некогда была революционным классом, и она еще отчасти продолжает быть таковым в тех странах, где дело идет о завоевании формальной свободы и буржуазной культуры. Однако ее общественное положение заставляет ее быть консервативной даже в революции. Она вынуждена рассматривать все многообразие общественных явлений с точки зрения консервативного начала — обладания собственностью. В обществе, в котором даже все недвижимые блага стали движимыми «товарами», все изменчиво. Но производственные отношения, отношения собственности должны оставаться неизменными, этого требует буржуазия, потому что она представляет собой субъект этого «бытия» и, следовательно, олицетворение неизменности. В философии она принимает за исходный пункт равное самому себе бытие, абсолютно покоящуюся и неизменную субстанцию, которая составляет сущность всех явлений. Субстанция, вещь в себе, есть в известном смысле лишь проекция этого покоя, этой неподвижности и неизменных отношений бытия...

Наоборот, рабочий сам стал объектом собственности, товаром: не только товары, но и отношения собственности, с его точки зрения, текучи и изменчивы.

«Частная собственность, как частная собственность, как богатство, вынуждена сохранить как свое собственное бытие, так и бытие своей противоположности» — пролетариата. Это — положительная сторона противоречия, удовлетворенная сама в себе частная собственность.

Напротив, пролетариат, как пролетариат, вынужден отвергнуть самого себя и тем самым и обуславливающую противоположность, делающую его пролетариатом, — частную собственность. Это — отрицательная сторона противоречия, его неуравновешенность в себе, упраздненная и упраздняющая себя частная собственность...

В пределах самого противоречия частный собственник представляет собой консервативную сторону, пролетарий — разрушительную. От первого исходит действие, направленное на сохранение противоречия, от второго — действие, направленное на его упразднение» *.

Собственность является для буржуазии исходным пунктом всего общественного бытия, всех социальных явлений. Все движется, все изменяется, но только до определенного конечного пункта, который навсегда должен оставаться неподвижным. Собственность является тем центром, вокруг которого все вращается. Поэтому буржуазные идеологи оказываются подлинными элеатами, и вместе с этими прототипами философии неизменности и постоянства; они могут сказать: все оказывается ил л ю з и е й, все оказывается видимостью, существует лишь неизменное, неподвижное и непреходящее бы т и е, а именно

* M a r x, Die Heilige Familie. Nachlass, II B., S. 133.

бытие данных общественных отношений. Это определенное бытие является исходным пунктом и конечною целью всей буржуазной культуры и свободы. Для буржуазии и для ее идеологов существующее есть конечный предел, а все попытки пойти далее его должны оказываться тщетными. Различные изменения движения еще допустимы в мире видимости, но не в мире бытия, социальной «вещи в себе» — собственности. С их философской точки зрения существующий порядок общественных отношений представляет собой законченную и раз навсегда данную форму общественного бытия. Они борются за покой и неподвижность.

Пролетариат — ничто, он ничего не имеет, следовательно он является представителем беспокойства, движения и прогресса. Для него формой существования всех вещей является не бытие, а становление; он признает не застывшее бытие, а вечный процесс. Пролетариат всегда должен стремиться вперед к более высоким формам существования, потому что сам он представляет собой момент отрицания существующего порядка. Итак, пролетариат становится истинным борцом за прогресс, а следовательно, за культуру. Если существующее (достигнутая стадия культуры) имеет ценность для буржуазии, которая находит в нем покой и источник наслаждения, то для пролетариата покой и неизменность означают страдание и муку. Пролетариат должен стоять за изменение существующего, чтобы избавиться от своих страданий. Между тем как для буржуазии и для ее идеологов общественное (и всякое иное) движение является лишь определенной формой неизменного бытия. С марксистской точки зрения социальное (и всякое иное) бытие является лишь определенной формой и определенной фазой движения и становления. Итак, по мнению тех, кто ничего не делает, в основе мира лежит работа, деятельность, движение. Поэтому первые лежат покой, а по мнению тех, кто все создает, в основе мира сводят все формы движения к неподвижной субстанции, между тем как последние сводят к определенным формам движения даже будто бы неподвижную субстанцию; для первых (как для элеатов) кажущееся движение является формой покоя. Для последних кажущийся покой является формой движения. Чтобы увековечить свое бытие, буржуазия и ее идеологи отрицают социальный прогресс, между тем как пролетариат, отрицая «бытие» буржуазии, рассматривает его как фазу развития, как форму и бытия. Пролетариат стремится к высшему общественному строю; высший культурный идеал, который он желает осуществить, это — всеобщая солидарность, социалистическая организация. Это по существу вытекает из его положения в современном обществе, потому что пролетариат «не может упразднить своих собственных жизненных условий, не упразднив всех бесчеловечных жизненных условий современного общества, сосредоточившихся в его собственном положении».

Итак, рабочий является носителем высочайшего культурного идеала, который осуществляется благодаря объективному историческому развитию и, наконец, путем революционного акта, как момента, имеющего решающее значение. Буржуазия отрицает революцию во имя буржуазной культуры, между тем как пролетариат, во имя общечеловеческой культуры, считает революцию необходимой переходной ступенью, потому что всякая революция означает не что иное, как разрешение противоречий и, следовательно, создание новых форм, благодаря которым люди поднимаются на более высокую ступень культуры. С этой точки зрения всякая победа революции есть величайшая победа культуры.

В нашу эпоху содержание культурной борьбы составляет противоположность между теми, которые ничего не имеют и которые составляют «ничто», но которые создают все, и теми, которые всем обладают, но ничего не создают. Те, которые теперь ничто, должны стремиться стать всем, неимущие должны стремиться к обладанию всем, ибо мир должен принадлежать труду, — тем, кто создает все. «Одержав победу, пролетариат никоим образом не становится абсолютной стороной общества, ибо он одерживает победу, только упраздняя самого себя и свою противоположность. С победой пролетариата исчезает как сам пролетариат, так и обуславливающая его противоположность — частная собственность» (К. Маркс, Святое семейство).

Эти резкие противоречия разрешаются путем исторического развития и революции, как переходной ступени. И это разрешение наиболее резких противоречий, победа пролетариата, окажется величайшим торжеством культуры.

ФИЛОСОФИЯ ИНДИВИДУАЛИЗМА И БУРЖУАЗНОЕ ОБЩЕСТВО *

(К психологии юмизма)

Принцип закономерности в природе пользуется общим признанием; но до сих пор еще многие ученые относятся отрицательно к применению принципа необходимости и закономерности к наукам о духе. До сих пор еще многие видят в истории слепую игру случайностей. Великий философ Гегель смотрел на историю как на объективно-необходимый процесс, но в основании которого лежит абсолютный дух. Гегель воспринял в свою философию также идею развития. По его воззрению, история есть процесс, развивающийся по внутренним законам и с имманентной необходимостью. Для Гегеля не существует пропасти между природой и историей, ибо та и другая образуют только различные ступени в развитии абсолютной идеи; это две различные формы обнаружения одного и того же субъекта. Философское развитие есть не что иное, как сознательное повторение объективного процесса, развития идеи, т. е. бытия, или действительности; ибо субстанция, носитель и сущность действительности есть мышление, идея, развивающаяся с внутренней необходимостью. В философских системах идея приходит к самосознанию, и поэтому философия есть «мышление мышления».

Так как Гегель признает принцип развития, то для него не может существовать абсолютной, раз навсегда данной истины, ибо истина есть продукт исторических событий, и история философии есть история истины в ее постепенном развитии. История философии есть история закономерного и необходимого развития человеческой мысли, причем каждую данную систему можно рассматривать как синтез всех предыдущих учений. Каждая философская система логически содержит в себе все прошлое как снятые моменты. Из сказанного ясно, что каждое учение определяется предшествующими системами и уже по одному этому находится в известной связи с «духом времени».

* Эта статья была напечатана впервые в «Neue Zeit» в 1908 г.

Но если всякая философская или научная система логически определяется предшествующими, то тем самым дана и относительность истины.

Так, Гегель говорит: «Всякая философия есть философия своего времени, она — звено всей цепи духовного развития; следовательно, она может дать удовлетворение только тем интересам, которые соответствуют ее времени»*. И дальше: «Таким образом определенный облик данной философии одновременен с определенным обликом народов, среди которых она появляется, с их государственным строем и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с навыками, обычаями и удобствами последней, с их опытами и трудами в искусстве и науке, с их религиями, с их военными судьбами и внешней обстановкой вообще, с гибелью государств, в которых проявился такой-то определенный принцип, и с возникновением новых, в которых зарождается и развивается принцип высшего порядка»**. Мы нашли, таким образом, два момента, которыми определяется философия: потребности общества в данную эпоху или степень культуры образуют как бы базис, на котором строится философская система; тут мы имеем историческую непрерывность, которая идет рука об руку с историческим развитием различных и многообразных интересов общества. Вторым моментом является логическая непрерывность, состоящая в том, что философские учения логически друг из друга развиваются и логически друг друга определяют.

Каждая философия, несмотря на свою относительность и условность, имеет известное оправдание и представляет собою часть истины, поскольку она выражает потребности времени и соответствует определенной ступени общественного развития.

Различные оттенки философских учений могут зависеть от индивидуальности философа и от особенных свойств его общественной среды. Но это относится только к особым нюансам и обертонам, а не к основному тону, не к тому ядру, которое всегда уже навязано философу, ибо отдельные элементы философских проблем существуют как данное. Философ может только развивать дальше уже стоящие в порядке дня проблемы, образовывать новые комбинации из данных элементов.

Мировоззрения философов определяются их положением в обществе. Общественное сознание определяется общественным бытием. Бытие есть первичное, сознание есть отраженное, осознанное бытие, позднейшая и поэтому обусловленная бытием ступень. То, что Маркс называет идеологией, и есть не что иное, как повторенное в человеческом уме, отраженное обще-

* Hegel, Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Berlin, 1833, B. I, S. 60.

** Ibid., S. 68.

ственное бытие, — а у Гегеля философия есть сознательное повторение объективного процесса развития духа.

Сознание человека соответствует его общественному бытию, и поэтому одно и то же начало проникает базис и надстройку. Раз современное общество основано на принципе частной собственности, на «индивидуализме», то само собою понятно, что господствующая теоретическая и практическая философия тоже будет исходить из индивидуума, из я. Если мы окинем взором всю новейшую философию, то во всех ее направлениях мы найдем одну общую черту, общий основной тон, определяющий все философские учения, и этот основной тон можно обозначить как субъективизм или философию я. Все разнообразные течения современной философии, начиная с неокантианства и кончая неюмизмом и имманентной школой, стоят под общим знаменем, на котором большими буквами начертано: философия индивидуальности. И этот характер современной философии становится особенно понятным, если иметь в виду связь ее со всей современной культурой.

Неокантианство стоит на почве субъективности категорий и, следовательно, познания; имманентная философия исходит из непосредственно данного сознания; Мах и Авенариус хотят оперировать только ощущениями. Эти три направления, которые считаются ныне господствующими, могут быть приведены к двум основным источникам: к Канту и Юму. Неокантианство непосредственно примыкает к очищенному и освобожденному от некоторых вопиющих противоречий Канту. Имманентная философия образует середину между кантианством и юмизмом. Феноменализм Маха и Авенариуса имеет свой источник в философии Юма, как это и признает сам Мах в своем «Анализе ощущений», и находится в теснейшем родстве с имманентной философией *. Таким образом основными источниками господствующей философии оказываются Кант и Юм,

* Так, Мах говорит: «Что мой исходный пункт существенно не отличается от юмовского, вполне ясно... К представителям имманентной философии я тоже очень близок. В особенности я могу сказать это о Шуппе, с книгами которого я недавно познакомился».

И в своей последней книге, которая посвящена Шуппе, Мах говорит: «Если я при этом имел счастье подойти очень близко, с моей естественно-научной точкой зрения, к таким известным философам, как Авенариус, Шуппе, Циген и др., к их более молодым единомышленникам Корнелиусу, Петцольду, ф. Шуберт-Зольдерну и др., а также к отдельным выдающимся естествоиспытателям, то зато от других выдающихся философов мне пришлось, как это неизбежно при современном положении философии, весьма значительно отдалиться. Вместе с Шуппе я должен сказать: «Мир трансцендентного для меня закрыт». *Ma ch, Erkenntnis und Irrtum*, стр. VII.

Мы думаем, что Эдуард Гартман справедливо причисляет Маха к представителям имманентной философии: «На почве неюмистского феноменализма стоит группа авторов, называющих свою точку зрения «теоретико-познавательным юмизмом» или «имманентной философией» — Ф. Шуберт-Зольдерн, Леклер, Мах. «*Geschichte der Metaphysik*», В. II, S. 501.

вокруг которых группируются различные направления. Все эти направления имеют тот общий признак, что они исходят из субъекта и придают особенное и почти исключительное значение сознанию. Этот признак составляет характерную черту нашего века, в котором индивидуализм является основой и исходным пунктом общественного бытия.

В настоящей статье мы хотим поговорить об общественных условиях и обстоятельствах, при которых возникла философия Юма, и об ее отношении к потребности его века. Юмизм интересует нас сейчас потому, что была сделана попытка соединить марксизм с феноменализмом Маха. В русской литературе невозможность такого соединения была показана т. Плехановым *. Мы теперь займемся историко-психологической критикой Юма как творца защищаемого Махом и Авенариусом сенсуализма и феноменализма.

Общественной формацией называется период времени, в течение которого господствует и достигает своего полного осуществления какой-нибудь определенный способ производства. Капиталистический период, например, имеет своей основой принцип частной собственности на средства производства. Но, по мере того как общество развивается, выявляются присущие ему противоположности; выступают наружу элементы, находящиеся в резком противоречии с существующим общественным порядком. Нынешние представители нового культурного периода, пролетарии, не могут стоять на одной точке зрения с представителями и идеологами существующего порядка; ибо то, что приспособлено к потребностям современного общества, должно погибнуть вместе с ним. В противовес нынешней философии поборники нового миросозерцания признают объективный мир, природу, за первичное, сознание — за вторичное. Объективная закономерность и эволюция работают на пролетариат, и чем больше господствующие классы теряют в объективности, тем субъективнее становится их философия. Чего они не могут найти в объективном общественном порядке, то они вынуждены искать в субъекте. Когда объективное развитие вещей приходит в противоречие с потребностями и интересами господствующего класса, тогда этот последний должен либо все перенести в субъект и построить субъективную философию, либо, отчаявшись в возможности преодолеть объективность, создать себе пессимистически-фаталистическое миросозерцание. Сказанное следует понимать не так, будто восходящий класс всегда сознательно отстаивает философию объективности; в истории бывают случаи, когда образующееся общество, в сознании своей силы, воображает, что все зависит от его субъективной воли. Люди думают, что они

* Ср. предисловие и примечания Плеханова ко второму русскому изданию книги Энгельса, Людвиг Фейербах и т. д.

могут, потому что хотят, тогда как на самом деле они хотят, потому что могут.

Развитие осуществляется путем отрицания прежнего состояния, и поэтому для понимания идеологии какого-нибудь периода нужно изучить и предшествующий; ибо каждое учение возникает в борьбе с предыдущим и вследствие этого определяется предшествующими моментами.

Век просвещения явился протестом против политического и духовного господства дворянства и духовенства. Абсолютизм, бывший политическим выражением этого господства, подчинил бюрократической опеке все области человеческого бытия; даже поэзия существовала только для того, чтобы воспевать добродетели тиранов и цепи рабства, наука была замкнута в очень узкие границы, которых она не смела переступить. Но в то время как политически господствовали духовенство и дворянство во главе со своим королем божией милостью, в экономической области неизменно возрастало значение так называемого третьего сословия, и, в конце концов, дошло до того, что дальнейшее развитие общества с неотвратимой необходимостью потребовало уничтожения абсолютизма. Политическое здание, приспособленное к потребностям двух первых сословий, не могло удовлетворять требованиям и интересам поднимавшейся буржуазии, выражавшей вместе с тем потребности объективного общественного развития. Новое социальное содержание требовало новой политической организации. Духовные представители третьего сословия вели теоретическую борьбу с защитниками господствующей идеологии, которой они противопоставляли новый взгляд на жизнь, а потому и на мир: против догматического христианства (теизма) они отстаивали философский деизм в области религии; против традиционной этики — новую мораль, совершенно отдельную от религии и впервые пытавшуюся исходить исключительно из природы человека, из его потребностей и жизненной обстановки. Были нужны новые средства борьбы против тех сил и авторитетов, которые угнетали человека или оправдывали угнетение. Свобода стала целью стремлений в различных областях идеологии в такой же мере, как и в экономической области; ибо, как мы уже заметили выше, все формы жизни определяются одним и тем же началом: все сферы человеческого сознания связаны между собою теснейшим образом. Свобода совести означала разрушение объективной организации церкви и утверждение, что религия есть дело субъекта и его чувства. Человек, человеческий разум был провозглашен исходным пунктом, и поэтому все духовное движение этой эпохи можно обозначить как рационализм. Действительность должна сообразоваться с требованиями разума*.

* В этом отношении чрезвычайно интересно положение Канта, что вещи сообразуются с субъектом. «Стало быть порядок и правильность явлений,

Если прежде философия, разум (и их общественные носители в данную историческую эпоху) были слугами богословия, то теперь богословие и его представители должны стать слугами философии, т. е. склониться перед новым обществом и его идеологией. Не разум должен смолкнуть перед религией, а, наоборот, религия не должна противоречить разуму. Все должно было теперь доказать свою правомерность перед трибуналом разума: политические учреждения в такой же мере, как мораль, религия, право и т. д. По выражению Гегеля, все было решено поставить вверх ногами. На все исторически сложившееся стали смотреть, как на нечто неразумное, потому что формы существования, образовавшиеся в результате исторического развития, оказались вредными для общественного организма, они уже более не соответствовали новому социальному содержанию. На очереди стояло преобразование общества и переоценка ценностей с точки зрения интересов третьего сословия. Все, что находилось в гармонии с потребностями нового общественного класса, было разумно. Это был, конечно, буржуазный разум, но его требования выражали истину, потому что соответствовали потребностям объективного развития общества. Феодалное общество было «связано», оно было основано на принципе авторитета; новое же общество могло развиваться только при условии гражданской свободы: все, что было в согласии с этой последней, было разумно и справедливо.

Борьба систем и мировоззрений в теории соответствует борьбе различных общественных классов на практике, и наибольшее значение приобретает та теория, которая наиболее соответствует потребностям данной эпохи. Литературное движение эпохи просвещения выражало потребности объективного общественного развития и его носителя, третьего сословия. Борьба против догматизма христианской религии означала не что иное, как борьбу за свободу совести, имевшую большое значение для свободного экономического развития страны. Критика религии в области теории означала отрицание прав и в особенности привилегированного положения церкви и ее представителя, духовенства, в практической жизни; она означала отрицание его прав на эксплуатацию буржуазии. Идеологией или, выражаясь иначе, теоретическим орудием духовенства всегда и повсюду было богословие, которому были подчинены этика, право, наука и т. д. Пока духовенство было господствующим сословием, все в обществе должно было доказать свою правоту перед судом богословия, т. е. все должно было быть оправдано с точки зрения интересов духовенства. Человеческая личность была подчинена авторитету в социально-политической жизни, и поэтому в идеологической сфере она была не автономна, а связана различными

называемые нами п р и р о д о й, мы вносим сами, да мы и не могли бы найти их, если бы они не были первоначально вложены нами или природой нашей души».

авторитетами, в конечном счете сводившимися к авторитету церкви. Авторитет, иначе говоря — крепостничество, в социальной, политической, религиозной и духовной жизни, был единственным принципом, проникавшим все общественные отношения. Словом, все объединялось в общем деле теоретического оправдания королевской власти над народом и эксплуатации низших слоев населения дворянством и духовенством.

Господствующая философия наших дней — кантианство и юмизм — родилась из борьбы с богословскими воззрениями и является оправданием другого, буржуазного общества и соответствующего ему взгляда на жизнь. Единство феодального общества, связь его членов, превращавшая его в целое, в организм, разложились, — иерархическая, авторитарная организация рухнула. Начинался новый культурно-исторический период: если старое общество покоилось на неравенстве и несвободе, то теперь объявляется борьба этому «не». Это была прежде всего отрицательная задача, задача уничтожения границ, державших человека в определенных рамках, и поэтому тогдашние философы не пошли дальше идеи абстрактной свободы. Феодальное общество опутывало индивидуумов всевозможными организациями и не оставляло им никакой самостоятельности. Организация стояла над индивидуумом, человеческая личность была принесена в жертву «единству» общества. В противоположность этому буржуазная организация поставила индивидуума над обществом. Буржуазное общество сделало индивидуализм реальным фундаментом своего непонимания. Ибо в основе современного общественного строя лежит принцип войны всех против всех; этот строй покоится на взаимной борьбе предпринимателей, на принципе свободной конкуренции, означающем утверждение своего я и уничтожение другого человека. В капиталистическом обществе каждый индивидуум представляет собою как бы самостоятельный космос; он образует центр, вокруг которого вращается вся вселенная*; индивидуум должен на собственный риск и страх вести борьбу с целым миром. Смысл жизни для буржуа состоит исключительно в утверждении своего собственного существования и в отрицании чужого я, в котором он всегда видит врага, конкурента. Индивидуум объявляется единственной субстанцией, он как бы хочет стать универсальным деспотом... Теоретико-познавательный солипсизм и выражает это стремление индивидуума к абсолютному могуществу.

* * *

Каковы же были общественные условия, при которых возник юмизм? Богословское или феодальное миро-

* Ср. «коперниканскую» точку зрения Канта и гносеологический солипсизм Шуберта-Зольдерна и др. Вся имманентная философия (включая и Маха) стоит в сущности на солипсистской точке зрения, хотя этого и не признают ни Шуппе (с его сознанием вообще), ни Мах.

воззрение держалось на трех идеях, представлявших собой могучие орудия угнетения. Эти идеи были: существование личного бога, бессмертие души, свобода воли. Известно, какое место занимают эти идеи в системе Канта, и как боролись против них материалисты, атеисты и вообще виднейшие философы просвещения. В том именно и состоял догматизм великих рационалистов, что они без всякой критики познавательной способности, на основании одной только априорной функции рассудка, защищали возможность абсолютного познания. Догматизм был особой формой защиты старого общества, а критицизм в философии был опять-таки орудием нового общества в его борьбе против старого. В сущности критицизм начинается не с Канта, как обычно думают, а с философии просвещения. Мы считаем даже, что «Критика практического разума» представляет в этом отношении шаг назад, — означает реакцию.

Бытие бога! Бог был нужен для оправдания земных несправедливостей и злодеяний высших сословий по отношению к народу. Действительно, только «во имя бога» мог народ выносить столько страданий; бог восстановит справедливость и вознаградит за все обиды. К чему менять существующий порядок, если этот порядок сотворен всеправедным богом?

Бессмертие души! Не следует заботиться об эмпирическом бытии, ибо оно только преддверие к подлинно реальному и вечному бытию. Важно не эмпирическое равенство людей в этом мире, а равенство душ перед богом, и т. д.

Понятно, что новое представление о жизни и мире, соответствовавшее интересам третьего сословия, должно было объявить борьбу богословию. Для того чтобы освободиться от духовенства, нужно было вырвать у него его оружие; и действительно, теизму церкви философия просвещения противопоставила деизм и атеизм. Если Вольтер из страха перед «чернью» находил, что если бы бога не было, его следовало бы выдумать, то атеистическую точку зрения последовательных материалистов можно формулировать так: бог ни при каких условиях существовать не может, — ибо революция должна была бороться против бога, который по феодальной идеологии санкционировал крепостничество во всех областях человеческой жизни. Эта борьба была тесно связана с интересами третьего сословия и всего общества и опиралась как субъективно, так и объективно на научные и этические основания. Вместо равенства всех людей перед богом, идеологи нового общественного строя провозгласили равенство всех граждан перед законом. Они требовали равенства всех религий и исповеданий вместо привилегированного положения одной определенной церкви. Свобода совести становится лозунгом нового мировоззрения; отрицается всякая положительная религия, и Юм уже утверждает, что естественное богословие вообще не наука, т. е. не имеет объектив-

ного и общеобязательного значения; религия есть частное дело, — так, пожалуй, можно было бы формулировать эту точку зрения, если бы Юм не стоял на почве философского, т. е. абстрактного деизма, который в сущности есть не что иное, как признание абстрактной религии и отрицание всякой объективной церкви. Космологию Юм точно так же не признает — на том основании, что мы ничего не знаем о происхождении мира, вопрос о первом «двигателе» лежит вне нашего опыта. Что касается вопроса о бессмертии души, то Юм не признает даже ее субстанциональности; для него не существует также никакого трансцендентного смысла бытия, и т. д.

Французские материалисты были бесспорно гораздо радикальнее и последовательнее Юма; но мы постараемся теперь показать, как возник юмизм и как в силу общественной необходимости борьбы с догматизмом слагались особенные взгляды Юма на затронутые здесь вопросы. Обратимся еще к одной области: к этике. Прежде вообще не существовало самостоятельной этики, она была всецело подчинена религии. Человеческие поступки признавались нравственными лишь постольку, поскольку они получали санкцию от церкви; этика имела аскетический характер. Идеологи нового общества, боровшиеся за развитие производительных сил, должны были выступить против этой аскетической морали. Философия просвещения создала совершенно безрелигиозную этику, и тут особенную роль сыграли английские и шотландские моралисты, с одной стороны, французские материалисты и атеисты — с другой. Лежащий вне человеческого авторитет, долженствующий санкционировать человеческие поступки, был отвергнут, и сам человек с его потребностями был признан единственным источником нравственности. Была создана автономная мораль, в смысле отсутствия всякого внешнего авторитета; эта новая нравственная философия выдвигала в особенности принцип пользы, что в борьбе с аскетизмом имело очень большое значение. И здесь французы были радикальнее. Юм занял промежуточную позицию, но все же мы видим, как философия Юма (и вся философия просвещения вообще) возникла в борьбе с богословско-феодальным мировоззрением, как острая критика поборника новых взглядов уничтожала старую идеологию.

* * *

Интереснейшей частью философии является теория познания, которая составляет наиболее сложный пункт юмизма или, вернее, его подлинную суть.

Мы уже заметили выше, что в феодальном обществе организация стояла над индивидуумом, а буржуазный, т. е. капиталистический порядок поставил, наоборот, индивидуума (правда, индивидуума как представителя буржуазии) над обществом. Общественная организация феодализма совершенно поглощала субъ-

ект. Борьба за гражданскую свободу в практической области принимает в теории форму отрицания всего объективного; весь мир рассматривается как преграда свободному развитию личности, и субъект стремится опрокинуть эту преграду; но после отпадения всего внешнего остается только субъект, только чистое самосознание. Если внешний мир с его политическими и социальными учреждениями является препятствием для личности, то и тело должно быть признано преградой для души. Недаром уже Декарт, например, усомнился во всем, даже в существовании и реальности тела *. Человеческая личность отрицает объективный порядок с его общеобязательными законами и нормами; не объект, авторитет, а субъект должен стать законодателем и властелином. Человек есть мера всех вещей, весь мир должен служить ему и его потребностям. Не он должен склониться перед воплощенным в объективных учреждениях авторитетом, а, наоборот, общество должно сообразоваться с его разумом. Словом, все переносится в субъект, субъект поглощает в себе все, и объективный мир имеет оправдание лишь постольку, поскольку признается субъектом. Личность противопоставила всему миру как самодержавный владыка; она разрушила все, что ограничивало ее волю; незыблемым остается только одно — субъект; объективный миропорядок должен быть отрицаем, потому что должен погибнуть объективный общественный строй... В этом состоит глубокий историко-психологический смысл юмовской философии, которая знаменует собою отрицательный фазис в философии просвещения; юмизм называется скептицизмом именно потому, что он сомневается в объективном мире, в его правомерности. В те времена, когда требовалось уничтожение старой общественной организации, юмизм был поистине революционной философией, философией разрушения.

Теория познания занимается двумя важными вопросами: о происхождении и о сущности познания. В первом вопросе Юм становится против рационалистов на сторону эмпиристов. По сравнению с рационалистами, признававшими врожденные идеи или понятия, с помощью которых они хотели построить мир а priori, юмизм является шагом вперед, ибо он отрицает такое априорное познание и желает ограничиться одним опытом. В этом пункте юмизм является также протестом против веры в такой мир, который дан раз навсегда и будто бы не подлежит никакому изменению; источник познания лежит не в сверхчувственном, трансцендентном мире, а в данном мире опыта, — так аргументирует Юм. Мы гибкого не знаем о врожденных идеях, из которых выводится бытие бога

* «Итак, я предполагаю, что все, что я вижу, ложно, я думаю, что никогда не существовало ничего того, что мне представляет обманчивая память; я вообще лишен всех чувств; тело, фигура, величина, движение и место — все это химеры. Что же остается истинного? Может быть только то, что ничего достоверного нет». Декарт, «Meditationes».

и бессмертие души, т. е. о тех понятиях, с помощью которых держат в узде народ. Чтобы вырвать из рук защитников феодального мировоззрения это орудие угнетения, представители нового общественного порядка должны были уничтожить источник, из которого черпались подобные идеи, и их критика выразилась в положении: мы имеем дело только с опытом*. Только данный мир имел для них ценность, субъект удовлетворялся данной действительностью и все свое внимание обращал только на нее.

Спор между рационалистами и эмпиристами, означавший борьбу между двумя общественными мировоззрениями, можно еще иначе формулировать так: рационалисты строят мир вещей из идей, тогда как эмпиристы, во главе с Юмом, произносят идеи из мира опыта. Юм — сенсуалист: для него познание происходит из восприятий; мир опыта совпадает с миром восприятия. Если по взгляду рационалистов общественные учреждения проистекали из абсолютных идей и были поэтому неприкосновенны и неизменны**, то эмпиристы, представлявшие интересы третьего сословия, были, наоборот, готовы изменить все общественные учреждения, разрушить старые и создать новые, вследствие чего они и не признавали абсолютных идей.

«Весь материал мышления берется из внешних и внутренних восприятий; только смешение и сочетание исходит от ума и воли» (Юм).

Юм не мог принять постоянные, абсолютные идеи, потому что из них выводили неизменность общества; он должен был также отрицать объективный мир вещей, потому что как представителя нового общества его эти «вещи» не удовлетворяли. И поэтому он исходил из субъективного мира, мира восприятий, чтобы с точки зрения субъекта создать порядок в природе и обществе.

Что касается второго вопроса — о сущности познания, об отношении между вещью и представлением, бытием и мышлением, — то тут Юм стоит на почве феноменализма. И этот пункт юмовской философии возник как антитеза к предшествующей. Великие философы предшествующей эпохи защищали точку зрения реализма, нашедшую классическое выражение в формуле Спинозы: *orbo et connexio idearum idem est ac ordo connexio rerum* (порядок и связь идей те же самые, что порядок и связь вещей).

* «Поэтому существование вещи может быть доказано только основаниями, относящимися к ее причине или действию, и эти основания опираются исключительно на опыт. Если вести исследование *a priori*, то всякая вещь представляется способной произвести всякую другую вещь; падение камня может тогда потушить солнце, желание человека — изменить движение планет. Только опыт открывает нам причины и действия; только опыт дает нам возможность от существования одной вещи заключать к существованию других». Юм, Исследование человеческого рассудка, 5-е нем. изд. 1902 г., стр. 162.

** Стремление к неизменности общественного порядка должно было породить и неизменные, т. е. абсолютные идеи.

Мы познаем вещи так, как они существуют в объективном мире; адекватное познание возможно, и именно посредством разума, и т. д.

Для Юма представления и вещи, бытие и мышление различны; адекватного познания *не* существует. Психологически это воззрение Юма становится понятным, если вспомнить, что реальность вещей, т. е. существовавший до того объективный порядок, не мог удовлетворять его, как представителя новой буржуазной идеологии; поэтому он противится отождествлению данного мира вещей с миром представлений. По Юму, мы познаем не сами вещи, а только вызываемые ими впечатления или ощущения.

Буржуазный индивидуум должен был преодолеть объективность, чтобы утвердить самого себя; он должен был даже отрицать существование вещей; все, что мы называем объектом или вещью, для него только субъективное восприятие и ничего больше. Субъект не может принять объективную организацию общества, которой приносится в жертву самостоятельность и свобода индивидуума, и поэтому он отрицает порядок, объективную связь вещей; для Юма нет трансцендентной, т. е. внесубъективной, а есть только имманентная причинность.

То, что мы называем причинностью, для него не реальная связь, не действие вещей друг на друга, а только сочетание наших собственных представлений.

Так называемое единство, порядок и реальная связь общественных членов и сословий феодального строя, — все это должно было быть разложено на отдельные, самостоятельные и бессвязные атомы. Каждый индивидуум должен был быть предоставлен самому себе и освобожден от твердой объективной связи вещей; тем самым была упразднена всякая закономерность, уничтожена всякая причинность, ибо требовалось, чтобы общественные элементы существовали друг подле друга. Вся вселенная была превращена в сумму разрозненных элементов, лишенных всякой внутренней связи. Все было разрешено в отдельные чувственные впечатления или ощущения; Юм отрицал всякую субстанцию — материальную так же, как и духовную. Но с отрицанием материальной обстановки уже связано и отрицание внесубъективной, т. е. трансцендентной, причинности. Если вне наших ощущений или восприятий не существует реальных вещей, материальных тел, причинно связанных друг с другом, то само собой понятно, что категория причинности должна быть перенесена в субъект: причинное отношение оказывается чисто субъективным, основанным на привычке, — таково действительно мнение Юма.

Весьма показательно для века Юма и для отрицательного характера философии просвещения это стремление все преобразовать с точки зрения человеческого разума, субъекта. Человек должен сам создать порядок как в обществе, так и в природе. Так мировоззрение Юма находилось в полном соответствии со взглядами возникающего общества.

Раз господствовало стремление освободиться от существующего конкретного общественного порядка, то психологически понятно, что юмизм не желал признавать никакой действительности за пределами ощущений. Подлинным объектом являются не вещи, а представления, или, в другой формулировке: объективность мира заключается только в его субъективности... Юм (как и Мах) отрицает субстанцию, чтобы возвести в достоинство единственной субстанции субъективные элементы, т. е. восприятие или ощущение.

Юмизм невозможно соединить с теорией развития, ибо он отрицает реальную причинность и объективную связь вещей, и поэтому Юм поступает последовательно, не признавая никакого развития; для него существует только вечный круговорот подъемов и упадков. Как причинность он объясняет нашей привычкой считать следующие друг за другом события причинно связанными между собой, так и в обществе и истории все зависит, по его мнению, от привычки, «этой великой руководительницы в жизни». Мы можем здесь привести слова Рохолья, который в сущности стоит на совершенно другой точке зрения, чем мы, но делает правильное замечание о связи между теорией познания и философией истории Юма: «Номинализм Юма оказал величайшее влияние на его представление о человечестве и его истории. С этой точки зрения человечество мыслится преимущественно как совокупность единиц, род отступает на второй план перед индивидуумом» *. Юм был не только философом, но и историком, и мы советуем тем социал-демократам, которые хотят соединить юмизм (или махизм) с марксизмом, основательно исследовать юмовскую историю философии с точки зрения истории развития.

Там, где общество мыслится не как единое целое, а как сумма отдельных членов, там изолированный индивидуум будет всю вселенную рассматривать с точки зрения своего я, будет отождествлять интересы своего я с интересами общества. Каждая личность образует самостоятельный мир, мир в себе; она — единственная субстанция общества. Теоретико-познавательный номинализм Юма торжествует в политической экономии. Учение Смита, это — юмизм в науке о народном хозяйстве. Тот же Рохоль говорит: «В чем заключается для нас значение этой книги («Богатства народов» Адама Смита)? В приложении юмовских идей к экономической практике Смит придает особую ценность труду отдельного человека. Этот труд создает богатство народов. Но поэтому он и требует возможно большей нестесненности. Облегчение сношений, самое свободное разделение и сочетание различных отраслей хозяйства, живая игра личных интересов, которые в своем переплетении тем вернее дают благодные плоды, чем свободнее развиваются, — вот что созидает богатство и процветание народов. Смит был предтечей того великого об-

* R o c h o l l, Philosophie der Geschichte, 1878, S. 52.

щественного переворота, первый опыт которого был произведен во Франции. Он извлек отдельного человека из естественных связей, в которые тот врос. Он взглянул на него, как на подлежащий использованию технический атом. Он унизил его до степени механического орудия. Он провозгласил его основой своекорыстия и затем отдал его в жертву своекорыстия конкуренции и безжалостного капитала, и т. д.»*.



Итак, наш краткий очерк привел нас к следующим результатам. Номинализм Юма и вся его философия вообще возникла, как реакция против старой догматической философии; новое общество нуждалось в новых формах мысли, приспособленных к буржуазному строю. Историческая задача Юма заключалась в разрушении господствовавшей до того объективности. Его учение находилось в тесной связи с развитием производительных сил, ведущих к освобождению индивидуума от общественных связей и к его превращению в единственную «субстанцию» общества. Теоретико-познавательный номинализм соответствовал хозяйственному и политическому индивидуализму, который находился в связи с объективным развитием и был приспособлен к потребностям нового общества. Индивидуум должен был отрицать существующий порядок и все вобрать в себя; субъект правит миром, он абсолютно свободен опрокинуть старый порядок и создать новый: отсюда субъективизм или солипсизм в философии. Не существует никакой реальной необходимости; если бы она существовала, то субъект должен был бы склониться перед ней — отсюда субъективность причинности. Номинализм Юма означает оправдание буржуазного общества, в котором индивидуум стоит над обществом, в котором субъект становится деспотом. Но если в свое время юмизм был выражением объективного развития производительных сил, т. е. интересов рода, то ныне он означает регресс. Интересы буржуазии находятся теперь в самом резком противоречии с интересами общества, т. е. экономического развития; подлинным носителем культуры и интересов всего человеческого рода является пролетариат, существование которого основано не на отрицании другого я, т. е. не на принципе взаимного исключения, а, наоборот — единственно только на утверждении существования других людей. Не отрицание объективности и другого я, а их признание есть жизненное требование пролетариата; ибо индивидуализм означает для пролетариата смерть, тогда как коллективизм, основанный на принципе взаимного признания всех людей, несет ему жизнь. Задача пролетариата — в таком преобразовании общества, чтобы оно стало органическим единством с общими для всех людей

* Rocholl, Philosophie der Geschichte, S. 53—54.

интересами, а для этого пролетариат нуждается в новом теоретическом оружии, в идеологии, отличной от буржуазной, — и такой идеологией и является марксизм. Если юмизм, как выражение буржуазного социально-политического бытия, провозгласил субъект исходным пунктом познания, то марксизм, наоборот, важнейшее значение придает объекту; ибо пролетариат может вести борьбу за свое существование только тогда, когда он признает объективный мир и объединяется с другими субъектами. Не борьба всех против всех, а единство, не конкуренция, а солидарность, не индивидуализм, а коллективизм, не субъективизм или солипсизм, а объективизм, не враг-конкурент, а друг-товарищ, не отрицание другого я, а его утверждение — таковы антитезы, противопоставляемые пролетариатом буржуазному обществу и его идеологии. Новый взгляд на жизнь требует новых средств борьбы и новых форм мышления.

ОБ ЭТИКЕ МАНДЕВИЛЛЯ И „СОЦИАЛИЗМЕ“ КАНТА *

Пролетариат ведет не только политическую и экономическую борьбу, но и борьбу теоретическую. Он противопоставляет современному обществу и соответствующим этому обществу теориям новый общественный строй и новое мировоззрение. Хорошая книга, способная плодотворно защищать мировоззрение рабочего класса, представляет могучее оружие в его руках. Недавно появившаяся «Этика и материалистическое понимание истории» К. Каутского служит именно этой цели. В этом «опыте», как Каутский скромно называет свое произведение, противопоставляется этика пролетариата господствующим системам морали. Мы наперед заявляем, что всецело разделяем основные положения Каутского и хотели бы только, в связи с этой книгой, в нескольких словах поговорить о «Басне о пчелах» Мандевилля и о Канте, слывшем предтечей социализма.

Мандевилль в этике является типичным представителем буржуазии; его идеология, это — идеология господствующих классов. Небезынтересно на примере мандевиллевской этики изобразить «возвышающую» мораль буржуазии. Мы увидим также, что этика Канта представляет собою логическое следствие английской моральной философии вообще и учения Мандевилля в частности.

Тов. К. Каутский разбирает учение Мандевилля в главе «Этика века просвещения». Весьма удачно Каутский характеризует это время следующим образом: «Быстрое развитие капитализма в XVIII веке создало для Западной Европы ситуацию, аналогичную той, которая создалась для древней Греции в результате экономического подъема после персидских войн: быстрое разрушение старого экономического строя, а вместе с этим разложение традиционных общественных отношений и нравственных воззрений. Началась, говоря современным языком, переоценка всех ценностей и вместе с тем энергичная работа мысли, направленная к исследованию вопроса о сущности и основах морали. Новый капиталистический способ производства превратил организм феодального общества, с его вертикальной и горизонтальной системами

* Эта статья была впервые напечатана в 1906 г. в «Neue Zeit».

соподчинения, в простое собрание индивидуумов; он разложил общество на его атомы, освободил личность от пут феодализма. Как следствие такого переворота в социальных отношениях началась переоценка всех ценностей. Задача того времени состояла в том, чтобы разрушить традиционное мировоззрение со всеми его святынями, т. е. уничтожить идеологические основы феодального общества. Идеологи нового общественного строя знать ничего не хотели о божественной природе (ибо бог был низведен — или, если угодно, возвышен — до природы); они признавали право государства и короля не воплощением воли бога, а исключительно воплощением суверенной воли народа; поэтому все эти ценности должны были подвергнуться переоценке. Мораль является, таким образом, не приказом бога или его заповедью и не проявлением божества в человеке, а «естественным продуктом».

Одним словом, старые авторитеты, которые соответствовали феодальному общественному строю, должны были уступить место новым: вместо теологической точки зрения (которой соответствовала королевская власть «божьей милостью») должна была возникнуть гуманистическая, человеческая («естественная» обозначало не что иное, как «разумная») философия. Прежде все сводилось к богу, теперь же все исходит от индивидуума. Человек — субъект, и его разум является исходной точкой мышления. Человеческой, разумной точкой зрения считалась, однако, лишь та, которая соответствовала целям развивающегося класса, т. е. буржуазии. Этот субъект проецировал свои переживания, свое субъективное содержание во внешний мир и создавал всеобщий объект — объективную истину. Таким образом отождествлялись интересы личности, принадлежавшей к развивающемуся классу, с интересами общества. Говоря кратко, это составляло основу, на которой покоилась вся классическая политическая экономия (позднее Манчестерская школа) и моральная философия XVIII и XIX столетий.

Мандевилль, это — Ницше века просвещения. Так же, как Ницше, он пытается подвергнуть пересмотру мораль и, подобно ему, прославляет порок во имя культуры. Он ставит вопрос: в каком отношении находится нравственность к общественному благу? Если под нравственностью понимать подчинение чувственных влечений долгу, то все нравственное поведение со стороны господствующих классов, конечно, вредно для общества и приводит его к гибели.

По Шефтсбюри существует известная гармония между инстинктами индивидуумов, интересами общества и добродетелью. По Мандевиллю, напротив, все, что толкает общество на путь развития, не соответствует общепринятой морали. Шефтсбюри исходил из предположения, что человек обладает особым инстинктом общения, что человек от природы добр. Мандевилль держится противоположного взгляда: он соглашается с Шефтсбюри в том, что естественные наклонности человека служат общему благу, но в то время как Шефтсбюри считает, что все

наклонности сами по себе хороши, Мандевилль отрицает природную добродетельность человеческой природы и его инстинкт общительности; напротив, Мандевилль считает, что человеческие страсти сами по себе эгоистичны, своекорыстны, и именно поэтому они полезны для общества. Критерием нравственности человеческих поступков служат не мотивы и не исполнение обязанностей, но исключительно результаты этих поступков. Опыт показывает, что порок больше содействует развитию «общества» (т. е. господствующего класса), чем альтруистическая добродетель. Таким образом формула Мандевилля гласит: пороки личности (т. е. господствующего класса) составляют благо общества (опять-таки господствующего класса) и потому нравственны. Читатель видит, что Мандевилль имеет все время в виду интересы господствующих классов: их он побуждает к пороку, в то время как рабочему классу он рекомендует подчинение его естественных наклонностей интересам эксплуататоров. Таким образом так называемая мораль существует только для трудящихся классов. Богачи-эксплуататоры должны потворствовать своему эгоизму; рабочие же должны выполнять свои обязанности, т. е. много работать и мало наслаждаться благами жизни. Чтобы принудить трудящийся класс к такому самопожертвованию и самоотречению во имя так называемого «общего блага», господствующие классы изобрели мораль. По мнению Мандевилля, невежество и бедность рабочего класса являются лучшим средством для господства над ним*, а мораль есть не что иное, как орудие господства с целью держать рабочий народ в поработанном состоянии. Мандевилль перенес в область теории то, что господствующие классы осуществили на практике.

Мандевилль был смелым мыслителем, который без страха и смущения проповедывал то, что считал истиной. Если у него между теорией и практикой была известная гармония, то последующие идеологи буржуазии внесли сюда дуализм: они сами предают пороку, одновременно проповедуя бедным добродетель и долг. Наука и жизнь становятся друг к другу в отношении «обратной пропорциональности»: чем грубее практика буржуазии, тем моральнее ее теория.

Здесь лежит источник того, что Каутский называет в своей «Этике» «лицемерием». Лицемерие было одним из многих социальных условий, при которых возникло учение Канта. В сущности кантовская философия глубоко дуалистична: она содержит в себе глубокое противоречие, которое становится понятным лишь при исследовании его философии в исторической перспективе.

Мандевилль, собственно говоря, высказал правду о существующем общественном строе; честный Мандевилль, с грубой откровенностью защищая свою классовую мораль, подвел под нее теоретический фундамент и привел ее в систему. Таким путем Ман-

* Сравни. К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 575 и прим. 72.

девилль пришел к отрицанию всякой морали; ведь, *determinatio est negatio* (определение есть отрицание); достаточно дать верное и правдивое изображение буржуазной морали, чтобы дойти до отрицания морали вообще.

На дуализме теории и практики в области морали господствующих классов Кант построил свою этику. Он вместе с Мандевиллем признает, что чувственные наклонности эгоистичны, и поэтому они не могут служить основой этики *. Между «абсолютным эгоизмом» и моральными поступками человека Кант не мог найти никакого перехода, никаких связующих звеньев, и потому моральные поступки, по его воззрению, суть проявление чисто нравственной воли. Философ, который задался целью уничтожить метафизику, принужден был мыслить как истинный метафизик в вопросах этики: или — или. Либо эгоистические наклонности, либо «чистая воля». Нет ничего среднего между ними. Поэтому Кант разделил человека на две части: над человеком, с одной стороны, господствуют чувственные наклонности (здесь мы имеем дело с бытием, т. е. с практикой), с другой стороны, человек должен себя подчинить нравственной воле (здесь мы имеем дело с долженствованием). Благодаря чувственным наклонностям мы принадлежим чувственному миру (*mundus sensibilis*), как носители же категорического императива мы принадлежим миру умопостигаемому, «интеллигибельному» (*mundus intelligibilis*). Мандевилль прав: поскольку мы остаемся в сфере чувственного мира, мира бытия — здесь нет места для морали. Но, в то время как английский идеолог господствующих классов бытие превращает в долженствование (т. е. существующий строй вместе с тем должен существовать), Кант высказал скромное пожелание, чтобы долженствование стало бытием (т. е. еще не осуществленные требования должны постепенно осуществляться). Должное является, конечно, регулятивным принципом и никогда не может совпасть с тем, что есть; тем не менее мы должны стремиться к осуществлению идеала.

Господствующее меньшинство народа не должно следовать своим влечениям, а исключительно своей чистой воле. Эта же «чистая воля» Канта, как показал Каутский в своей «Этике», есть не что иное, как пустая абстракция, ничего не говорящее слово, так как влечения — единственные побудители человеческих действий. Действовать — значит получить известное направление от

* Ясна, таким образом, логическая связь между такими двумя, казалось бы взаимно противоречащими учениями, как учение об абсолютном эгоизме Мандевилля и учение о чистой морали разума (т. е. учение об абсолютной независимости моральных поступков от естественных влечений и импульсов). И о д л ь в своей «Истории этики», т. I, 1882, стр. 407, прим. 6, говорит, что Мандевилль, в своей апелляции к тому, что должно считаться нравственным, видимо всецело стоит на точке зрения строжайшей морали разума, признающей только те поступки нравственно полноценными, которые проистекают из полного сознания их долженствования.

собственных влечений и импульсов. Мы не хотим, однако, долгие задерживаться на критике Канта и отсылаем читателя к «Этике» Каутского.

Наша цель собственно сказать здесь несколько слов о кантовском социализме. Это не случайность, что ревизионисты являются приверженцами кантианства. Учение Канта есть не что иное, как компромисс между различными направлениями в философии. Кант занимал во всех вопросах срединную позицию. После того материалисты и скептики разрушили веру в личность бога, в бессмертие души и пр.; Кант, правда, пошел навстречу этому направлению, но одновременно он хотел спасти и достоинство авторитетов, т. е. старый порядок. Подобно нашим ревизионистам, и Кант хотел быть третейским судьей, посредником между реакцией и революцией, т. е. он стал на сторону реформистского течения. Изменение (неправильной) государственной конституции, которое подчас становится необходимым, может быть проведено только самим сувереном в порядке реформы, а не народом — путем революции *. Мы полагаем, что из всех интерпретаторов Канта он сам все же должен быть признан самым лучшим. Учение о праве составляет часть его учения о нравственности. В «Критике практического разума» мы остаемся на высотах чистой абстракции, где нет отличительных признаков, где все коровы одинаково черны, и там очень легко Канта причислить к «социалистам», «анархистам» и пр.; но как только мы его теорию переведем на язык практики и спросим, как Кант сам понимал свою теорию и как он применял свой нравственный закон к практике, то кантовский «социализм» выступает перед нами в полной определенности. В соответствии с потребностями своего времени, Кант является поборником народного представительства и так называемых гражданских свобод; из них «свобода пера» рассматривается как «палладиум народных прав». Кантовский нравственный закон: «поступай так, чтобы человечество, как в твоём собственном лице, так и в лице другого человека, никогда не служило для тебя одним лишь средством, а всегда целью» — выражает сущность либерализма. Кантовское учение это — философия либерализма.

Кант добивается лишь формальной свободы личности в ее взаимоотношениях с другими, в то время как социализм стремится влить содержание в эти формы. Вполне правильно замечает Каутский, что «кантовский нравственный закон был протестом против весьма конкретного феодального общества с его отношениями личной зависимости» **. Для пророка либерализма крепостное право было, конечно, зло; в противовес феодализму его идеалом было общество свободных людей — современное общество, в котором господствует свободная конкуренция. Но читатель ошибется, если подумает, что Кант был демократом в

* Кант, *Метафизика нравов*, 1838, теория права, стр. 168—169.

** Каутский. *Этика*, стр. 35.

современном смысле этого слова. В вопросе об участии граждан в законодательстве Кант полагает, что экономическая самостоятельность является одной из трех предпосылок, необходимых для того, чтобы стать гражданином. Кант разъясняет это следующим образом: «ремесленный подмастерье, торговый служащий, служитель (но не состоящий на государственной службе), несовершеннолетний, все женщины и вообще каждый, кто принужден снискивать себе средства к существованию (питание и безопасность), лишь выполняя распоряжения других, но не государства, лишен гражданской личности, и его существование есть как бы прида-ток». «Дровосек, которого я нанимаю на своем дворе, индийский кузнец, который в поисках работы ходит по дворам со своим молотом, наковальней и горном, в сравнении с европейским стол-ярм или кузнецом, самостоятельно продающим продукты своего труда в качестве товаров, домашний учитель в сравнении со школьным учителем, чиншевой крестьянин, как и арендатор, и тому подобное — все они играют лишь вспомогательную роль, так как действуют по приказам других, нуждаются в защите последних и поэтому не обладают гражданской самостоятельностью» *.

Итак, те граждане, которые лишены средств производства (а они в настоящее время составляют большинство населения), не могут на основании приведенной цитаты пользоваться избирательным правом в государстве. Они составляют только «пассивную» часть общества, как выражается Кант, так как они находятся в зависимости от других. Кант не понимает того, что не рабочий класс зависит от общества, собственников средств производства, а наоборот, последние зависят от первого; он не видит того, что как раз рабочий класс собственно составляет фундамент общества, что собственники средств производства в действительности представляют собою только простой прида-ток, т. е. что они несущественны, бесполезны и даже вредны для социального организма. Когда Кант не решается предоставить избирательное право пролетариату, то это происходит оттого, что государство в его глазах это — государство собственников, которые одни только заинтересованы в дальнейшем существовании современного общественно-политического строя. Ведь Кант совершенно определенно говорит, что под правовым порядком следует понимать такой строй, когда «каждый уверен в охране своей собственности против всяких насилий». Государство существует для того, чтобы охранять собственность.

Невозможно в краткой статье даже только наметить существенные пункты кантовской теории права. Но мы спрашиваем: как можно согласовать эту теорию права с «социалистическим» нравственным законом, привести их в какую-нибудь гармоничную связь? Может быть, следует вычеркнуть из кантовской си-

* Кант, *Метафизика нравов*, государственное право, стр. 159—160.

стемы «Метафизику нравов», чтобы таким путем спасти «социалиста» Канта? Нет, мы полагаем, что творения Канта дополняют друг друга и что его учение о праве является практическим применением, интрепретацией «Критики практического разума». По нашему мнению, лучше понимают и толкуют Канта те, кто видит в нем пророка либерализма и его нравственный закон считает только протестом против личной зависимости (крепостного права). Кант вел борьбу против полицейского государства в защиту правового государства, но не проявлял никаких социалистических склонностей. Напротив, Кант стоит на почве частной собственности и подчеркивает, что собственностью можно владеть не коллективно, а индивидуально*. Такова легенда о кантовском «социализме».

В великой борьбе немецких рабочих за освобождение «социалист» Кант стал бы на сторону реакционеров, так как рабочие не имеют ни железа, ни молота, ни наковальни.

* «Метафизика нравов», Теория права, стр. 171.

ГИБЕЛЬ ЕВРОПЫ ИЛИ ТОРЖЕСТВО ИМПЕРИАЛИЗМА *

Освальд Шпенглер выпустил в свет объемистую книгу под кричащим заголовком «Гибель Запада»**, выдержавшую в течение непродолжительного времени несколько десятков изданий и произведшую на читающую публику несомненно сильное впечатление. Шпенглер сразу вошел в моду, и признаком хорошего тона считается знакомство с его «философией». Появись эта книга до войны, она, быть может, прошла бы незамеченной, несмотря на огромный литературный талант автора. Во всяком случае, никто бы не поверил в возможность «гибели» западно-европейской культуры, никто из здравомыслящих людей не отнесся бы серьезно к пророчествам Шпенглера. Но мировая война создала новую обстановку: мировое хозяйство переживает тяжелый кризис, германский империализм лежит в развалинах, династия низвергнута, юнкерство потеряло свое бывшее значение, среди буржуазии и мещанства царит настроение подавленности и недовольство создавшимся положением. Очевидно, что эти общественные условия являются благоприятной почвой для появления пророков и для восторженного приема их разочарованной «публикой». Вместе с нами, мол, погибает весь мир! Это своего рода идейный реванш германского национализма и империализма над ненавистными врагами.

Шпенглер задается целью создать новую философско-историческую теорию и с точки зрения этой теории подвергнуть переоценке все культурные ценности и события мировой истории. На основе своей метафизики истории Шпенглер стремится далее построить целостное всеобъемлющее философское мирозерцание. Каковы же его философско-исторические взгляды?

Никто никогда, — говорит со свойственной ему «скромностью» Шпенглер, — не задумывался над проблемой и структурой истории. Будущим поколениям покажется совершенно невероятным и до крайности наивным наше представление об историческом процессе как о прямой линии или единой нити, которая тянется от

* Впервые напечатана в «Под знаменем марксизма» № 1, 1922 г.

** Osvald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, B. I. См. также его: «Preussentum und Sozialismus».

древности до нашего времени и на которую нанизываются, так сказать, исторические события.

Благодаря указанной точке зрения на исторические явления, великие морфологические проблемы истории до сих пор оставались скрытыми от наших глаз. Западная Европа представлялась центром, вокруг которого вращаются великие культуры и события мировой истории. Такое понимание истории свидетельствует только о тщеславии и высокомерии западно-европейского человека. Важнейшие события в истории древнего Египта или Китая отступают на задний план, в то время как события западно-европейской истории приобретают для нас первостепенное значение. Мы превращаем нашу культуру в центр мировой жизни. Но с одинаковым же основанием было бы позволительно историку Китая пройти мимо крестовых походов или эпохи ренессанса, т. е. тех событий, которые в нашей истории играют такую выдающуюся роль. Очевидно, что в этой области до сих пор довольствовались «горизонтом провинциала». Конечно, политическому деятелю и социальному критику позволительно оценивать значение других эпох и культур применительно к личному вкусу; мыслитель же должен отрешиться от такого взгляда.

«Птоломеевская система» истории должна быть заменена «Коперниковской системой», в которой, наряду с античным миром и Западной Европой, равноправное место займут Индия, Китай, Египет. Каждая культура образует самостоятельный мир, представляет собою своеобразный организм, который «неожиданно» рождается на свет, осуществляет заложенные в нем возможности и умирает. Культура есть внешнее выражение определенного строя свойственной ей души. Кто хочет познать истинную природу и своеобразный характер культуры, тот должен проникнуть в ее душу, составляющую сущность культуры. Каждый культурный организм представляет собою самостоятельную замкнутую систему, живет своей особой жизнью и создает свои ценности, свою науку, искусство, технику, социальные и политические учреждения. Никакой преемственности, никакой внутренней связи между культурами не существует. Античный мир погиб безвозвратно, как безвозвратно погибнет Западная Европа, никому не передав своего наследства. Человечества, как единого субъекта мировой истории, не существует. Каждый культурный организм имеет свою историю, ничего общего не имеющую с исторической жизнью других культур. Такая точка зрения, — говорит Шпенглер, — вскрывает перед нами «все богатство красок, движений, света, которое до сих пор не открывалось ни одному духовному взору». Все, что до сих пор говорилось и писалось о проблеме времени, пространства, движения, собственности, является ошибочным, потому что предполагалось, что всем людям присущи одинаковые формы сознания. А между тем «форм сознания» существует столько же, сколько отдельных культур или лежащих в их основе душ.

Культурно-психический тип рождается из хаоса с определенным религиозным настроением, которым проникнута вся его творческая деятельность. Всякая наука вплоть до самых точных, как математика или механика, предполагает, как свою основу и источник, религию. Западно-европейская механика, — вещает наш орაკул, — является отражением христианских догматов. Современное естествознание есть не что иное, как функция именно нашей культуры. Оно не только предполагает религию, как источник, из которого оно возникло, но оно постоянно от нее зависит и ею обуславливается. Без религии нет культуры.

Жизнь культурного организма состоит в непрестанной борьбе духа или души против внешнего материального мира. Душа стремится к осуществлению своей «идеи», своих внутренних возможностей — к объективации переживаний в царстве протяженного. Душа есть чистое становление; сущность ее состоит в непрестанном творчестве, в непрекращающейся деятельности. Продукты же этой деятельности составляют совокупность символов, данных в опыте, но представляющих только видимость, внешнее отражение лежащей позади них сущности. Какое-нибудь украшение, например, на саркофаге, является символическим выражением определенного душевного настроения, которое доступно только людям данной культуры. Начиная от телесных выражений — физиономии, осанки, жестов как отдельного лица, так и целых классов и народов — вплоть до форм хозяйственной, политической и общественной жизни или мнимо-вечных и общеобязательных форм познания, — все это представляет собою не что иное, как своеобразные символы или формы выражения данной души. Совокупность символов составляет физиономию культуры, чувственный образ души. Но этот чувственный образ доступен «восприятию» и познанию людей, принадлежащих к данной культуре. Мы способны постичь душу египтян или индусов самым несовершенным образом. Когда мы, люди западной культуры, принимаемся интерпретировать египетскую или греческую статую, мы прибегаем к помощи нашего внутреннего опыта, который совершенно не соответствует опыту и переживаниям египтянина или грека.

Первичным символом всякой культуры является пространство, которым определяется характер и природа всех остальных символов, т. е. всех внешних форм культуры. Каждый культурно-психический тип переживает и чувствует пространство по-своему. Понятие пространства тесно связано с идеей смерти, ибо страх смерти равнозначущ со страхом перед пределом — перед пространством. «Геометрическое» пространство грека или аполлоновской души противоположно «аналитическому» пространству фаустовской души, т. е. западно-европейского человека. «Геометрическая» душа античного человека стремится к покою и сосредоточивает свое внимание на конечном, мгновенном и телесном. Фаустовская же душа характеризуется стремлением к бесконеч-

ному и волей к власти. Эти основные свойства проникают все феномены культуры. Отсюда коренное отличие античной математики, физики, механики, искусства от современных западно-европейских.

Античный дух создает механическую статику; западно-европейский — механическую динамику. В математике фаустовский дух выражается в понятии функции, которая растворяется в ряде процессов. Аполлоновская душа имеет представление о числе как об определенной и конечной величине; это в известном смысле пространственное понятие. Античный мир вкладывал в понятие движения представление «перемещений», между тем как фаустовский дух в идее движения видит «направленность» к бесконечному. Три механические системы — статика, химия и динамика — соответствуют различию трех культурно-психических типов: аполлоновскому, магическому (арабскому) и фаустовскому. Им же соответствуют и три различные математические концепции: эвклидова геометрия, алгебра и анализ. В области искусства мы имеем: статую, арабеску и фугу. В физике: механический порядок состояний, скрытых сил и процессов. Словом, аполлоновская душа отличается статическим характером, фаустовская — динамическим.

Атомы древних материалистов Левкиппа и Демокрита в соответствии с основным принципом аполлоновской души различаются друг от друга только формой и величиной; это — чисто пластические элементы. Атомы современной западно-европейской физики — центры сил; их неделимость имеет особый нематериальный смысл. Основным для западно-европейского человека является понятие силы, движения, прогресса, воли к власти; основным для античного — понятие формы, покоя, ограниченности.

Единством души определяется внутренняя связь всех феноменов культуры. «Между дифференциальным исчислением и династическим государственным принципом Людовика XIV, между античным городом («полисом»), как формой государства, и эвклидовой геометрией, между пространственной перспективой, западно-европейской живописью и преодолением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и кредитной системой существует глубокая связь форм». Единство метафизики, математики, религии, физики, искусства, техники определенной культуры коренится в единстве ее «души» или «идеи». Насколько Шпенглер в этой части своего мировоззрения близок к Гегелю, осведомленному читателю ясно без особых разъяснений.

Наряду с принципом единства «форм», образующих в своей совокупности образ или физиономию культуры, составляющую специфический предмет исследования историка или философа культуры, особое место в исторической теории Шпенглера занимает принцип аналогии или точнее гомологии. При помощи этого принципа мы получаем возможность сопоставлять механические,

физические, политические и т. д. системы различных культур и определять их сравнительное значение для данных культурных организмов. При помощи принципа аналогии мы в состоянии установить безошибочно возраст культуры, еще не закончившей цикла своего развития, сравнивая ее с культурой, отошедшей уже в вечность. Историческая наука имеет своей задачей сравнительное изучение соответствующих возрастов и связанных с ними форм. Если принять во внимание, что продолжительность жизни каждой культуры определяется Шпенглером в тысячу лет и что каждый возраст также имеет вполне определенную, для всех культур одинаковую, продолжительность, то ясно, что принцип «хронологии» в соединении с идеей «возрастов» дает возможность легко предвидеть исторические события. Сопоставляя античный стоицизм с современным социализмом, Шпенглер на основании «хронологии» приходит к выводу относительно предстоящей гибели западно-европейской культуры, так как социализм, видите ли, представляет собою такой же симптом дряхлости нашей культуры, как стоицизм — античной.

На рубеже девятнадцатого столетия Европа вступила в старческий возраст и с тех пор быстрыми шагами приближается к смерти. Предстоящая Европе смерть является неизбежным следствием переживаемой ею эпохи цивилизации. Всякая культура переживает три фазиса: этнографическое состояние («первичное состояние хаоса», как выражается Шпенглер), собственно культурное и цивилизационное. Первичный период, составляющий детство культурного организма, чрезвычайно продолжителен; это период подготовки, формирования психического типа и собирания сил. Собственно культурный период, это — эпоха напряженного и интенсивного творчества; в этот именно период создаются глубокие метафизические системы, рождаются великие произведения искусства, закладываются прочные основы общественной и политической организации, — словом, это период зрелости культуры и расцвета всех жизненных сил ее. За культурным периодом следует эпоха цивилизации, которая продолжается обычно двести — триста лет. Это период дряхлости организма, приближающегося к смерти.

Возраст имеет органическое значение для культурного типа; он налагает вполне определенную печать на всю творческую деятельность народа. Возраст обнаруживается во всех его творениях. И, наоборот: по характеру деятельности культурного типа мы имеем возможность судить о переживаемом им возрасте. Так «возраст» и «хронология» приобретают для Шпенглера мистическую ценность и значение.

Дуализм души и тела (совокупности символов) культуры ведет к признанию двух различных способов познания — рассудочного и интуитивного. Рассудком мы способны постигать только «видимость» вещей. Для проникновения же в лежащую позади явлений сущность вещей необходим особый орган — «божествен-

ное созерцание», которое является даром пророка, но которое не дано обыкновенным смертным.

Всякая культура проникнута роковым дуализмом, неразрешимыми противоречиями. Душа есть жизнь, а жизнь — вечный поток, становление; она органически связана с временем и с понятием судьбы. Судьба тождественна с переживаемым каждым человеком чувством времени, которое означает неизбежность всего совершающегося, предопределенность и необратимость жизненного процесса. Тайна судьбы скрывается в складках времени. Таким образом судьба и время — формы интуитивного опыта.

Тело культуры — совокупность символов — познается нами посредством категорий пространства и причинности, ибо «символы» — застывшее мертвое событие. Но так как «символы» являются продуктами творческой деятельности души, то время порождает пространство, судьба — причинную необходимость, дух — мир, история — природу (которая ведь есть не что иное, как функция определенной культуры, т. е. ее души), жизнь — смерть. В силу этой противоположности существуют две формы космической необходимости — органическая и механическая. Механическая или неорганическая логика, т. е. наука, рождается в результате борьбы с органической логикой. Механизирующий рассудок восстает против непостижимой и неуловимой судьбы в целях укрощения и подчинения ее себе.

Органический период культуры характеризуется признанием необходимости судьбы и изъявлением ей покорности. Человек во всем видит волю бога. Стремление же человека при помощи созданной им науки приобрести власть над судьбой, над непостижимым означает бунт рассудка против воли провидения. В этом повороте от религии и метафизики к положительной науке и заключается, по мнению Шпенглера, переход культуры в цивилизацию. Цивилизация, т. е. научное рассудочное познание, «убивает» идею судьбы и непознаваемого, — жалуется Шпенглер. Религия и метафизика исходят из признания непостижимого и требуют безусловного ему подчинения. Народ должен подчиниться слепому року и олицетворяющим его силам — в том числе и общественным. Научное познание отвергает непознаваемое и непостижимо: и тем самым подчиняет «судьбу» человеческой воле. «Дерзость» разума заключается в том, что он вскрывает внутреннюю связь явлений, берет свою судьбу в собственные руки и «свергает» стоящие над жизнью таинственные силы.

Культура, как и цивилизация, связана с определенным общественным укладом. Цивилизация — продукт мирового города, культура же связана с землей, с деревней. В эпоху цивилизации на историческую арену выступает «паразит», бесформенная масса, лишенная всех традиций. Творцом же культуры является сросшийся с землей «народ». Некогда борьба за идеальное постижение смысла жизни разыгрывалась на почве религии и метафизики

между «почвенным» духом крестьянства, т. е. дворянства и духовенства (как вам, читатель, нравится это отождествление крестьянства с дворянством и духовенством?) и светским духом старых городов. Современный обитатель города — рационалист, атеист и радикал; он с отвращением относится к религии и метафизике, враждебно настроен по отношению к «крестьянству». Он отказывается принять мир и жизнь как ниспосланную богом судьбу. Решающую роль в современной жизни играют «народные массы», которые ведут ожесточенную борьбу с культурой, т. е. дворянством, церковью, династиями и привилегиями. Таким образом, «культура», освобожденная от метафизического тумана, которым Шпенглер ее окутывает, предстает перед нами в образе «алтаря и престола».

Эпоха цивилизации характеризуется рационализмом, натурализмом и материализмом. Рационалистическая критика всех основ жизни и всеуравнивающий натурализм требуют уничтожения исторических различий между привилегированными и закрепощенными (какие ужасы!), замены существующей государственной организации справедливым общественным строем. В связи со всем этим возникает и новая плебейская мораль социализма, которая ставит перед собою практические задачи и имеет целью преобразование жизненных форм. «Трагическая» мораль полнокровной культуры сознает «тяжесть» бытия и неизбежность судьбы, в то время как социализм строит стратегические планы в целях «обхода» судьбы. Социалистическая или плебейская, как презрительно называет ее Шпенглер, этика проникнута гуманностью, она проповедует всеобщее братство, счастье большинства и мир между народами.

Если такие ужасные вещи имеют место в действительности, — а этого отрицать нельзя, — то ясно, что мы накануне светопреставления, что культура погибает, что Европа сгнила, что она переживает агонию и бьется уже в предсмертных судорогах...

* * *

Итак, носителями и творцами культуры являются дворянство, духовенство и король. Даже буржуазия в качестве культурного фактора для Шпенглера не существует. Поэтому нет ничего удивительного, что органический период культуры оканчивается с Великой французской революцией. Правда, формулы Шпенглера совершенно не соответствуют исторической действительности, ибо рационализм, механизм, натурализм и отчасти материализм являются господствующими умственными течениями XVI, XVII и XVIII столетий. Но какое дело Шпенглеру до фактов. Ведь «факты», эмпирическая действительность являются лишь «символом» метафизической сущности, лежащей позади явлений. Для уразумения истинного смысла действительности необходимо «божественное созерцание», которое способно постигнуть «более глубокое значе-

ние» данных в эмпирическом мире явлений. Так что «факты» с метафизической точки зрения иногда означают нечто совершенно другое, чем нам, обыкновенным смертным, это кажется. При таких условиях рационализм и натурализм в метафизическом аспекте, т. е. по истинной своей сущности, превращаются в свою противоположность. С этой точки зрения, какой-нибудь Гегель в метафизическом свете может превратиться в самого яркого выразителя натурализма и механизма. Так оно в действительности и происходит у Шпенглера. Но ясно, что на этой почве спор со Шпенглером совершенно невозможен. Его «метафизику» истории остается или целиком отвергнуть, или же принять на веру. Блаженны верующие! Но мы к их числу не принадлежим.

Шпенглер поставил себе определенную задачу, которая сводится к утверждению принципа народности в науке, искусстве, политике, технике. Этот принцип народности должен оправдать специальные притязания прусского империализма. В этих целях воздвигается нашим мыслителем китайская стена между отдельными культурами или культурно-психическими типами. Нет общезначимых, объективных истин, на всем лежит печать «народности», нет ни классов, ни человечества, по отношению к которым у отдельных индивидов или народов существовали бы какие-либо обязанности. Обязанности существуют лишь по отношению к своему типу или народу. Словом, все национально, в том числе и социализм.

Проблема цивилизации совпадает с проблемой пролетариата и социализма. Пролетариат, это — обозленная, бесформенная масса, полная ненависти к культуре, религии и метафизике. Пролетариат создает себе особое социалистическое мировоззрение, основанное на рационализме, сенсуализме и материализме. Для него преобладающее, даже исключительное, значение приобретают практические задачи преобразования общества. Выступление рабочего класса на историческую арену знаменует собою начало гибели культуры. Собственно говоря, в этой «философии» нет ничего нового, реакционеры всех стран видят в пролетариате того варвара, который пришел разрушить культуру и уничтожить все ее ценности.

Марксизм является общепризнанной идеологией международного рабочего движения. И поэтому естественно, что Шпенглер на всем протяжении своей книги ведет открытую борьбу с материалистическим пониманием истории. Маркс, — говорит Шпенглер, — силен в критике существующего, но он поверхностен и крайне беспомощен как творец. Это особенно ясно видно на отношении Маркса к истории, которая рассматривается им как эволюционный процесс. Человечество никаких целей не имеет. Счастье людей — нелепая идея. Мировое гражданство — жалкая фраза. «Мы люди определенного века, определенной нации, круга, типа», и эта наша принадлежность к определенному типу является необходимым условием, при котором наша жизнь приобретает

«смысл и глубину». Чем больше мы сознаем эту национальную ограниченность, тем большее значение и ценность приобретает наша деятельность.

Социализм так же национален, как искусство, математика и философия; рабочих движений существует столько же, сколько отдельных живых рас. Они относятся друг к другу с такой же ненавистью, как и соответствующие народы. В минувшую войну против Германии наряду с буржуазией Антанты выступил и псевдосоциализм стран Согласия, но это была война против истинного, т. е. прусского социализма. Пруско-германский социализм имеет своим врагом не немецкий капитализм, который давно уже проникся социалистическим духом, а антантовский лжесоциализм. Вожди официального немецкого социализма, — жалуется Шпенглер, — не понимают той простой истины, что кроме прусского социализма никакого другого нет. Французский социализм основан на элементарном чувстве социальной мести, это социализм саботажа и путшей; английский социализм не что иное, как особая форма капитализма. Английские и французские рабочие являются самыми яркими представителями своей расы. В отличие от французского и английского только один прусский социализм является мировоззрением. Пруссак — прирожденный социалист...

Пруссский инстинкт гласит: власть принадлежит государству, личность находится на службе у государства, а король — первый его слуга. Эта концепция составляет сущность так наз. авторитарного социализма, который по самому существу своему антиреволюционен и антидемократичен. Авторитарный социализм родился в Пруссии еще в XVIII столетии, и задача нашего века состоит в том, чтобы вернуться к идеалу XVIII века. Но зловердный марксизм спутывает все карты. Марксизм превратил одну часть немецкого народа, состоящего из крестьян и чиновников, в «четвертое сословие», а другую, преобладающую часть — в третье сословие, избрав последнее объектом классовой борьбы.

Марксистские партии сыграли роковую роль в революции 1917 г., ибо коренная ошибка их заключалась в том, что они стремились к осуществлению того, что в Германии давно уже является действительностью. В самом деле, что такое социализм? — спрашивает Шпенглер. И отвечает: социализм, это — политический, хозяйственный и социальный инстинкт реалистически настроенных народов. В этом инстинкте живет старая фаустовская воля к власти, воля к безусловному мировому господству в военном, экономическом и умственном отношениях. Этот инстинкт получил самое яркое выражение в факте мировой войны и идее социальной революции. Стоящая перед нашей цивилизацией задача сводится к необходимости сковать посредством фаустовской техники все человечество в единое целое. В этом и заключается внутренний смысл современного империализма. Таким образом, Шпенглер приходит к отождествлению социализма с империализмом. Пруссак является воплощением фаустовского духа в его самой чистой и

совершенной форме. Стало быть, пруссаки призваны выполнить миссию социализма и империализма.

Прусская идея, в отличие от английской, заключается в принципе сверхличного «товарищества». Англия — классическая страна капитализма, Пруссия — классическая страна социализма. Гогенцоллерны являются носителями «общинного» духа и слугами государства. Островное положение Англии способствовало развитию личного начала и сделало возможным существование народа без прочной государственной организации. Личное начало враждебно порядку и проявляется в жестокой эксплуатации более слабых народов и классов.

В пруссаке же сильна и жива идея государства и труда. Каждый класс проникнут глубоким сознанием своего социального призвания и чувством преданности целому. Принадлежность к тому или иному сословию обуславливается не богатством, как в Англии, а «рангом», ибо для пруссака труд имеет самостоятельную нравственную ценность; труд для него призвание. Прусская или социалистическая этика учит, что в жизни следует стремиться к исполнению долга, а не к обогащению, как этого требует английская капиталистическая этика.

Социальные различия в обеих странах имеют неодинаковый характер. Низшие классы в Англии не имеют никакого значения и не играют никакой роли. Положение же трудящихся классов в Пруссии определяется возможностью достигнуть любого «ранга». Социалистический строй имеет своим основанием авторитет. В этом смысле Пруссия — идеал социалистического порядка. Пруссаки презирают богатство и подчиняются авторитету своего вождя. Целью хозяйственной деятельности пруссака является благо и процветание целого. Эта экономическая идея теснейшим образом связана с принципом государственного авторитета. Каждый член общества получает свое хозяйственное, так сказать, назначение от организованного авторитета государства. Гогенцоллерны и выполняли роль колонизаторов и организаторов общества и в этом же духе воспитали немцев.

Английская же хозяйственная система построена на началах эксплуатации и грабежа. Марксизм является порождением английского капитализма и вполне к нему применим, но только к нему, ибо только в Англии происходит ожесточенная борьба между капиталом и трудом. Вместе с тем не следует забывать, что английское рабочее движение ничего общего с социализмом не имеет. Английский социализм проникнут целиком духом капитализма; в то же время прусский капитализм по существу своему социалистичен. Прусский капитализм давно уже принял социалистические формы в смысле своеобразного государственного порядка и государственного управления хозяйством. Таким образом, Англия и Пруссия противостоят друг другу, как две непримиримые хозяйственные системы. Так как оба народа являются выразителями фаустовского принципа, то оба они будут стремиться

навязать свою идею и свою волю остальному миру; борьба между обоими народами будет продолжаться до тех пор, пока одна из сторон не одержит окончательной победы над другой. Проблема, которая должна быть решена в общемировом масштабе, может быть формулирована в следующих словах: должны ли мировое хозяйство стать мировой организацией, т. е. подчиниться прусскому принципу, или же оно примет всеобщую форму мировой эксплуатации, т. е. подчинится английскому принципу.

Вместе с английским принципом уничтожению подлежит и марксовский псевдо-интернационал, на место которого должен стать истинно-прусский интернационал, который, однако, возможен только в результате победы идеи одной расы над всеми другими. Надо помнить, — говорит Шпенглер, — что в действительной жизни нет места примирению или компромиссам. Здесь возможна только победа или смерть — смерть народов и культур. К смерти приговорены французы и англичане, ибо культура их давно сгнила, а творческие силы этих народов давно иссякли. Это дряхлые организмы, которым пора на покой. Другое дело немцы. Немцы — народ молодой и сильный; «наша гибель лежит в туманной дали отдельного будущего». Живя в текущем столетии, будучи вплетены и связаны всем существованием своим с фаустовской цивилизацией, мы, немцы, имеем перед собой величайшие задачи, массу еще неосуществленных возможностей. Отсюда ясно, что гегемония над миром должна принадлежать только немцам, самому молодому и самому сильному из фаустовских народов. Немцы — единственный народ, который призван осуществить идею мировой цивилизации, мирового государства, идею интернационала.

«Истинный интернационал, — говорит Шпенглер, — это империализм». Стоящая перед интернационалом задача заключается в завоевании фаустовской цивилизации при помощи одного организующего принципа. Европа стоит перед опасностью стать добычей народа-эксплоататора, т. е. англичан, которые обратят всех в рабство. При таких условиях Пруссия призвана спасти мир. Но Пруссия в состоянии будет выполнить свою миссию только при условии освобождения немецких рабочих от иллюзий марксизма и марковского интернационализма. Иначе говоря, Пруссия в состоянии будет осуществить свои империалистические стремления только при том условии, если немецкие рабочие проникнутся идеологией империализма и заключат союз с «старо-прусскими силами», т. е. с монархией и юнкерством — с этими истинными носителями и творцами культуры.

Но так как немецкие рабочие уже достаточно «развращены» цивилизацией, то необходимо им дать известную «компенсацию» в виде истинно-прусского социализма.

Перед проницательным взором Маркса, — говорит Шпенглер, — предстала во всей своей ясности перспектива гибели Европы в случае победы английского принципа. Поэтому он со

всей силой обрушивается на английское понятие частной собственности. Но формулировка Маркса носит чисто отрицательный характер: экспроприация экспроприаторов. Несмотря, однако, на эту отрицательную формулировку, в ней заключается все же прусский принцип: «уважение» перед собственностью и стремление содержащуюся в ней мощь передать обществу целому — государству. Эта проблема носит название социализации. Но оказывается, что и тут Маркса предупредили Гогенцоллерны, ибо прусское правительство, начиная от Фридриха Вильгельма I вплоть до последнего времени, проводило политику социализации. Но кто же «испортил» это великое дело Гогенцоллернов? Опять-таки ненавистные Шпенглеру марксисты.

Марксовское понимание социализации, — говорит Шпенглер, — в корне ошибочно, ибо социализация вовсе не означает обобществления или огосударствления собственности путем отчуждения ее. Социализация — вопрос не номинального владения, а чисто техническая проблема управления. Старо-пруская идея социализации и заключалась в том, чтобы при тщательном соблюдении права собственности и наследования всю совокупность производительных сил формально подчинить законодательству. Таким образом социализация сводится к постепенному превращению рабочего в хозяйственного чиновника, предпринимателя — «в ответственного управляющего с широкими полномочиями», «собственности — в род наследственного лена в смысле старых времен, связанного с известной суммой прав и обязанностей». Социалистические способности прусского чиновника являются гарантией возможности осуществления «социализации». Тип прусского чиновника — единственного в мире — воспитан Гогенцоллернами. Немецкий рабочий должен стать таким «чиновником», ибо «государство будущего — это государство чиновников».

Идеал консервативной партии, — говорит Шпенглер, — совпадает при таких условиях с идеалом пролетариата, ибо оба стремятся к полному огосударствлению хозяйственной жизни законодательным путем. Но такая задача может быть выполнена только монархом, преданным «традициям своего рода и мировоззрению своего призвания». Он будет играть роль третейского судьи в спорных случаях, ибо монарх стоит над партиями и классами и несет заботу о государственном целом. В социалистическом государстве он будет производить отбор «руководителей» по моральным их качествам. Словом, монарх — единственная опора и защита против торгашества (читай: англичан). Республика означает продажность государственной власти. «Президент, премьер-министр или народный уполномоченный являются креатурами партии, а партия — креатура тех, кто оплачивает».

Судьбу Европы, а с ней и всего мира, решит Германия. Надо помнить, что пруссачество и социализм — вещи тождественные. Марксизм и классовый эгоизм повинны в том, что социалистический пролетариат и консервативная партия до сих пор

враждовали между собою. «Объединение их означает осуществление идеи Гогенцоллернов и одновременно освобождение рабочего класса». Пролетариат должен покончить с иллюзиями марксизма и псевдо-интернационализма. Для рабочего класса существует только прусский социализм, или его вовсе нет, — пугает Шпенглер рабочих. Рядом с этим идет увещевание консерваторов или юнкеров. Консерваторы также должны освободиться от классового эгоизма. Они должны понять, что демократия — политическая форма нашей эпохи, как бы мы ни относились к ней по существу. Если консерваторы не хотят погибнуть, они должны сознательно стать на сторону социализма. Демократия не должна отпугивать консерваторов, ибо речь идет не об английско-французских формах ее, а о прусской. Наша свобода состоит в освобождении от хозяйственного произвола отдельного лица.

Заканчивается эта империалистическая философия пламенным призывом к молодому поколению, которому Шпенглер советует стать мужами, воспитать себя для предстоящей великой задачи. Нам, — говорит Шпенглер, — необходим класс «социалистических господских натур». Социализм означает власть над миром, осуществление империалистического интернационала. Путь к нему лежит через объединение немецких рабочих с «лучшими носителями» старо-прусской государственности.

* * *

Итак, основной сносшибательный тезис о неизбежности гибели западной-европейской культуры предстал перед нами теперь в истинном свете. Оказывается, Европа может быть еще спасена Пруссией, гибель которой «лежит в туманной дали отдаленного будущего». Победа прусского империализма может предотвратить гибель западно-европейской культуры.

Теоретическое же обоснование тезиса о гибели культуры до чрезвычайности легковесно. В защиту своего положения Шпенглер приводит два довода: один — метафизический, а другой — эмпирический. Метафизический довод вытекает из всей концепции Шпенглера о культуре, как организме, обладающем самобытной душой. Душа обладает ограниченными возможностями; силы ее истощаются после осуществления этих «возможностей». Душа, воплотив свою «идею» в действительность, дряхлеет и умирает. Но это соображение не может быть принято всерьез, до крайней мере, теми, которые не обладают способностями проникнуть в природу «души» культуры. С другой стороны, оно опровергается эмпирическими фактами, которые свидетельствуют о сравнительной долговечности отдельных культур, вроде китайской.

Что же касается второго «эмпирического» довода, то он основан на аналогии между античным миром и Западной Европой.

Западная культура в лице социализма переживает, мол, античный стоицизм, т. е. период дряхлости. Аналогический метод сам по себе чрезвычайно ненадежен, но его теоретическая ценность равна почти нулю, когда на основании одной аналогии между двумя случайно выбранными явлениями делается заключение, претендующее на значение исторического закона. Это формальная сторона вопроса. По существу же, между стоицизмом и социализмом существует столько же общего, сколько между Шпенглером и... Марксом. Стоицизм был проникнут глубокой религиозностью, пассивностью и фатализмом. Стоицизм, подобно Шпенглеру, требовал от человека подчинения судьбе. Между тем как современный научный социализм рационалистичен, атеистичен и активен, как это признал тот же Шпенглер, и стремится превратить человека из раба в господина «судьбы». Не в этом ли залог победы социализма и спасение культуры? Да, старая культура, если под ней понимать религию и метафизику, «погибает», как «погибают» те общественные классы, которые являлись ее носителями, поборниками и творцами. Но следует ли отсюда, что религия и метафизика составляют исключительное содержание всякой культуры? Конечно, нет! Шпенглер утверждает, что всякая культура имеет своим источником религию и что, стало быть, там, где нет религии и метафизики, нет науки, нет искусства, нет культуры вообще. Но это одно из тех многочисленных изречений Шпенглера, которые не имеют под собой никакой почвы. Ибо современная культура родилась и достигла расцвета именно в борьбе с религией и метафизикой. Содержание культуры меняется от эпохи к эпохе, сама же культура остается и делает все новые и новые завоевания. Социализм стремится не к разрушению культуры, а к «завоеванию» ее и к дальнейшему ее развитию, вложив в нее новое содержание. Стало быть, речь может идти о «гибели» определенного содержания культуры, но не культуры вообще.

Чем определяется характер культуры? Природой, лежащей в ее основании души, — отвечает Шпенглер. Но так как каждый народ и даже сословие (не говоря уже об отдельном человеке) в свою очередь обладают «душой», то единая душа культуры распадается на совокупность отличных друг от друга душ. Таким образом, мы получаем единство во множестве и множество в единстве. В «пределах» фаустовской души, как мы видели, существует прусская и английская душа, существуют различные «инстинкты», которые противоположны друг другу и в то же время составляют все же единство. Очевидно, что заключение отсюда к единой «общечеловеческой душе» (или «абсолютной душе») напрашивается само собой. Однако Шпенглер стоит твердо на почве культурно-психических типов, абсолютно разнородных и чуждых друг другу. Но эта логическая непоследовательность нашего философа искупается и оправдывается, повидимому, последовательностью «психологической», последовательностью национа-

листа и империалиста. В конечном счете для Шпенглера истинной «реальностью» является только «душа» его «собственного» народа.

И в этом отношении, как, впрочем, и во всей своей философско-исторической концепции, он остается верным учеником своего учителя — Н. Я. Данилевского *. Этот идеолог русского национализма еще в 1869 г. изложил во всех подробностях и теорию культурно-исторических типов, и идею морфологии, и принцип аналогии, и теорию возрастов — словом, предупредил Шпенглера во всех мелочах. Не имея возможности остановиться подробнее на проведении параллели между обоими писателями, мы все же позволим себе вкратце изложить основные мысли Данилевского в доказательство того, что шпенглеровская «Америка» давно уже открыта. Данилевский, как и Шпенглер, исходит из мысли о существовании обособленных культурно-исторических типов, составляющих те «реальности», с которыми имеет дело история. Человечество — отвлеченное понятие, а не реальность, и говорить о единстве человечества, как субъекта истории, об общей теории развития политических обществ, о преемственности начал культуры, науки, искусства в поступательном ходе развития народов абсолютно не приходится. Гегелевская схема развития человечества, согласно которой история отдельных народов является как бы отрезком единой линии, последовательными ступенями человеческого прогресса, является в корне ошибочной. Общей культуры нет, существует только развитие отдельных культурно-исторических типов, которые представляют собою ряд параллельных линий, никогда не встречающихся и нигде не сталкивающихся. И Данилевский почти теми же словами, что и Шпенглер, обрушивается на историков за то, что у них «самая общая группировка всех исторических явлений и фактов состоит в распределении их на периоды древней, средней и новой истории» ** и что «судьбы Европы или германо-романского племени были отождествлены с судьбами всего человечества» ***. «Деление истории на древнюю, среднюю и новую, хотя бы и с прибавлением древнейшей и новейшей, — говорит Данилевский, — или вообще деление по ступеням развития — не исчерпывает всего богатого содержания ее. Формы исторической жизни человечества, как формы растительного и животного мира, как формы человеческого искусства (стили архитектуры, школы живописи), как формы языков (односложные, приставочные, сгибающиеся), как проявление самого духа, стремящегося осуществить типы добра и красоты (которые вполне самостоятельны и не могут же почитаться один развитием другого), не только изменяются и совершенствуются по возра-

* Данилевский в свою очередь заимствовал свою теорию у немецкого историка Гейнриха Риккерт (см. его соч. «Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung», Leipzig, 1857).

** Н. Я. Данилевский, Россия и Европа, изд. 3-е. 1888 г., стр. 82.

*** Там же, стр. 85.

стно *, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам. Поэтому, собственно говоря, только внутри одного и того же типа, или, как говорится, цивилизации, и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история. Это деление есть только подчиненное, главное же должно состоять в отличении культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития **.

Борьба обоих идеологов национализма направлена, главным образом, против единого человечества как субъекта исторического прогресса и против всемирно-исторической точки зрения, утверждающей преемственность культурных приобретений и существование общечеловеческих форм общественного устройства, художественного творчества, научной и философской мысли.

«Германская философия, — говорит Данилевский, — с презрением устраняя все имевшее сколько-нибудь характер случайности и относительности, схватились бороться с самым абсолютным и, казалось, одолела его. Так же точно социализм думал найти общие формы общественного быта, в своем роде также абсолютные, могущие осчастливить все человечество, без различия времени, места или племени. При таком направлении умов понятно было увлечение общечеловеческим» ***. Данилевский был знаком с так наз. французским, т. е. утопическим социализмом, который все несовершенства общественного устройства считал плодом невежества, а не необходимыми следствием экономических условий исторического развития. Но современный научный социализм, с которым Шпенглер хотя и плохо, но все же знаком, выводит сходство различных народов из одинаковых условий экономического быта и его развития. Марксизм дает вместе с тем и научное объяснение возможности «передачи» начал культуры одним народом другому, поскольку их общественное сознание определяется одинаковым или сходным общественным бытием. Но метафизика Шпенглера и Данилевского, разумеется, не может удовлетвориться таким эмпирическим объяснением исторических явлений.

«Общечеловеческой цивилизации, — говорит Данилевский, — не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота». Существуют только цивилизации определенных культурно-исторических типов, независимых друг от друга, причем начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя и из себя.

* Курсив наш.

** Данилевский, Россия и Европа, стр. 88.

*** Там же, стр. 120—121.

«Прогресс, — говорит Данилевский, — состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро прекратился бы), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтобы она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах ее развития». «Дабы поступательное движение вообще не прекратилось в жизни всего человечества, необходимо, чтобы, дойдя в одном направлении до известной степени совершенства, началось оно с новой точки исхода и шло по другому пути, т. е. надо, чтобы вступили на поприще деятельности другие психические особенности, другой склад ума, чувств и воли, которым обладают только народы другого культурно-исторического типа» *. Таким образом, формулировка культурно-исторических типов у Данилевского почти тождественна с определением Шпенглера. И, стало быть, великое открытие, которое Шпенглер приписывает исключительно своей гениальности, сделано задолго до него. Любопытно отметить в этой связи, что и Данилевский, подобно Шпенглеру, сравнивает это свое «открытие» с коперниковским переворотом в астрономии. «Как только ложное понятие о центральности земли было заменено естественною системою Коперника, т. е. каждое небесное тело поставлено и в умах астронома на подобающее ему место, сейчас же открылась возможность определять относительное расстояние этих тел от солнца». Историки находятся в том же положении, как и астрономы. «Эти последние могут определять, со всею желаемую точностью, орбиты планет, которые во всех точках подлежат их исследованиям, могут даже приблизительно определять пути комет, которые подлежат исследованиям только в некоторой их части; но что могут они сказать о движении всей солнечной системы, кроме того разве, что и она движется, и кроме некоторых догадок о направлении этого движения? Итак, естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития, как главного основания ее деления, от степеней развития, по которым только эти типы, а не совокупность исторических явлений, могут подразделяться» **.

Установив далее определенные признаки самобытного культурно-исторического типа, Данилевский в полном согласии со Шпенглером приходит к тому заключению, что Европа представляет собою культурно-историческую единицу, объемлющую собою германо-романский мир. Предвидя возможное возражение, что понятие общеевропейской цивилизации однозначно с преодолением национальной ограниченности и признанием общечеловеческого, Данилевский спешит опровергнуть этот аргумент следую-

* Данилевский, Россия и Европа, стр. 114—115.

** Там же, стр. 91.

щим рассуждением: «Здесь, — говорит он, — не принималось во внимание того, что Франция, Англия, Германия были только единицами политическими, а культурной единицей всегда была Европа в целом, что, следовательно, никакого прорывания национальной ограниченности не было и быть не могло, что германо-романская цивилизация как была всегда принадлежностью всего племени, так и осталась ею»*. Это опять-таки вполне в духе Шпенглера, который политические организмы — Германия, Англия, Франция — «диалектически» объединяет в высшем понятии фаустовского, т. е. западно-европейского или германо-романского культурно-исторического типа.

Ход развития культурно-исторических типов Данилевским уподобляется законам развития растительного и животного организма, который рождается, достигает зрелости, затем возмужалости и, наконец, старости, причем период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу. В этнографический, т. е. первоначальный, подготовительный период, начинающийся с самого момента выделения культурно-исторического племени от сродственных с ним племен и измеряемый тысячелетиями, собирания запаса сил для будущей сознательной деятельности закладываются те особенности в складе ума, чувства и воли, которые составляют всю оригинальность племени, налагают на него печать особого типа общечеловеческого развития и дают ему способность к самобытной деятельности, без чего племя было бы общим местом, бесполезным, лишним, напрасным, историческим плеоназмом в ряду других племен человеческих. За этнографическим периодом следует период государственный, «в который народы приготавливают, так сказать, место для своей деятельности, строят свое государство и ограждают свою политическую независимость, без которой, как мы видели, цивилизация ни начаться, ни развиваться, ни укрепиться не может». Наконец, за государственным периодом наступает цивилизационный. «Если этнографический период есть время собирания, время заготовления запаса для будущей деятельности, то период цивилизации есть время растраты — растраты полезной, благотворной, составляющей цель самого собирания, но все-таки растраты; и как бы ни был богат запас сил, он не может, наконец, не оскудеть и не истощиться — тем более, что во время возбужденной деятельности, порождающей цивилизацию и порождаемой ею, живет скоро. Каждая особенность в направлении, образовавшаяся в течение этнографического периода, проявляясь в период цивилизации, должна непременно достигнуть своего предела, далее которого идти уже нельзя, или, по крайней мере, такого, откуда дальнейшее поступательное движение становится уже медленным и ограничивается одними част-

* Данилевский, Россия и Европа, стр. 120.

ными приобретениями и усовершенствованиями. Тогда происходит застой в жизни, прогресс останавливается; ибо бесконечное развитие, бесконечный прогресс в одном и том же направлении (а еще более во всех направлениях разом) есть очевидная невозможность» *. Мы видели, что Шпенглер различает те же три периода: этнографический, культурный и цивилизационный.

По вопросу об определении возраста культурно-исторического типа, продолжительности его жизни, как и возможности посредством аналогии исторического предвидения, Данилевский опять-таки обнаруживает удивительную солидарность со Шпенглером. «Рассматривая историю отдельного культурного типа, — говорит Данилевский, — если цикл его развития вполне принадлежит прошедшему, мы точно и безошибочно можем определить возраст его развития, — можем сказать: здесь оканчивается его детство, его юность, его зрелый возраст, здесь начинается его старость, здесь его дряхлость, или, что то же самое, разделить его историю на древнейшую, древнюю, среднюю, новую, новейшую и т. д. Мы можем сделать это с некоторым вероятием, при помощи аналогии даже и для таких культурных типов, которые еще не окончили своего поприща» **. Высказанное в этих строках положение почти дословно находим у Шпенглера, который, однако, уверяет, что никто никогда к этой «великой» истине даже и не приближался.

Знаменитый морфологический принцип, составляющий предмет особой гордости Шпенглера, фигурирует у Данилевского даже под тем же названием и развит со всей определенностью. Науки о духе, — говорит Данилевский, — не существуют безотносительно к определенным формам. Они имеют «своим предметом лишь видоизменения материальных и духовных сил и законов — под влиянием морфологического принципа», т. е. в соединении с известными формами. Эти науки не вырабатывают общих теорий, а отыскивают лишь частные законы. Физиология, анатомия, науки физиологические, исторические и общественные не могут быть науками теоретическими, а лишь науками сравнительными. «Общественные явления не подлежат никаким особым родам сил, следовательно, и не управляются никакими особыми законами, кроме общих духовных законов. Эти законы действуют особым образом под влиянием морфологического начала образования обществ; но так как эти начала для разных обществ различны, то и возможно только не теоретическое, а лишь сравнительное общественное состояние и части его: политика, политическая экономика и т. д.» ***. И далее: «Теоретическая политика или экономика так же невозможна, как невозможны теоретические физиология или анатомия. Все эти науки и вообще все науки, за исклю-

* Данилевский, Россия и Европа, стр. 113.

** Там же, стр. 90.

*** Там же, стр. 169—170.

чением трех вышеупомянутых (т. е. химии, физики и психологии. А. Д.), могут быть только сравнительными. Следовательно, за неимением теоретической основы, — каких-либо особенного рода самобытных, не производных экономических или политических сил и законов, — все явления общественного мира суть явления национальные (курсив наш. А. Д.) и, как таковые, только и могут быть изучаемы и рассматриваемы*. Итак, все науки национальны, но наиболее национальным характером отличаются науки общественные, так что говорить об общей теории устройства гражданских и политических обществ нелепо, ибо общественные науки народны по самому своему объекту...

Необходимо далее указать, что даже характеристика психического строя культурных типов у Данилевского и Шпенглера почти тождественна. Так, например, Данилевский, как и Шпенглер, противопоставляет геометрический метод греков аналитическому методу германо-романского мира и алгебраическому — индусов, причем это различие в методах объясняется Данилевским различием психических особенностей соответствующих типов. Геометрическая метода требует, чтобы «геометрическая фигура, свойства которой исследуются, непрерывно представлялась воображению с полной отчетливостью; воображение греков отличалось пластичностью представлений (курсив наш. А. Д.); отношение предметов и понятий их не удовлетворяло, так как им необходимо было живое, образное представление самих предметов и тел. Что касается индусов (Шпенглер прибавил бы и арабов. А. Д.) — этих изобретателей алгебры, то отличительное свойство их психического склада — богатство фантазии». Германо-романский тип отличается особыми психическими свойствами, результатом которых является особая своеобразная культура. И если взять самое абстрактное ее выражение — математику, то мы видим здесь господство анализа. «При методе аналитической, составив из рассмотрения фигуры уравнение, которое связывало бы между собою некоторые существенные свойства фигуры, подвергают это уравнение процессу диалектического развития, совершенно оставляя в стороне представление о самой фигуре. Из этого диалектического развития, если оно произведено правильно, вытекают сами собою выводы, к которым могут подать повод свойства фигуры»**.

Таким образом, между Шпенглером и Данилевским существует полное единодушие по всем вопросам. Мы считаем лишним бесполезным делом подвергнуть критике принцип «народности» в науке, искусстве и политике. Уж слишком несостоятельна эта точка зрения. Разве можно согласиться с мыслью о существовании славянской и германо-романской политической экономии или физиологии?

* Данилевский, Россия и Европа, стр. 170.

** Там же, стр. 144—145.

Разве можно, в самом деле, сомневаться в том, что «цивилизации» передаваемы, если для этого существуют определенные общественные условия? Разве можно брать всерьез мнение Данилевского и Шпенглера, что анализ, скажем, является исключительным продуктом «фаустовского» человека и недоступен греку, или что алгебра — выражение психического склада индусов и арабов и чужда другим культурно-психическим типам? До какой степени это неверно, доказывает факт установленной историками математики, что арабы свои сведения из алгебры заимствовали отчасти от индусов, отчасти от греков, что арабы в известном отношении даже сделали шаг назад, отказавшись от символических обозначений: их алгебра, как говорит один математик, чисто риторическая. «Геометрическим умом» греков было положено начало научной арифметике и алгебре. Мало того, новейшими исследованиями установлено, что учение о бесконечно-малых было хорошо известно великому материалисту Демокриту, что он является его основоположником, ибо «атом» есть для него не что иное, как «дифференциал». Алгебра александрийского математика Диофанта (IV ст. новой эры) господствовала в Европе до середины XVII ст., из чего следует, что западно-европейский человек воспитывался на греческой и арабско-индусской алгебре. Ну, а современное культурное человечество не воспитывается разве на «эвклидовых началах» и на индусской или арабской алгебре? Современная математика, как и вся современная наука и философия, представляет собою не что иное, как дальнейшее развитие античной научной и философской мысли, обусловливаемое и определяемое, разумеется, конкретными общественными условиями. Стало быть, существует и эволюция и «передача» начал культуры. Из того факта, что научная и философская мысль не застыла на определенной ступени развития, что мы в сравнении с античным миром сделали во всех отношениях значительный шаг вперед, словом, из факта развития делается нелепый вывод о застойности и неизменности начал культуры. Это достигается тем, что ступени развития превращаются в самостоятельные и самобытные типы бытия, между которыми устанавливается метафизическая противоположность и абсолютная «прерывность». «Глубокомысленная» метафизика Шпенглера — Данилевского ведет, таким образом, неизбежно к отрицанию эволюции и человеческого прогресса, к крушению науки и всякого объективного знания. Но наши идеологи национализма хорошо чувствуют, в каком месте «башмак жмет». Оба с одинаковым ожесточением нападают на дарвинизм и социализм (даже в этом отношении между ними полное сходство), хорошо сознавая, что идея эволюции и научного объективизма составляет серьезную опасность для их идеологии. Шпенглер прекрасно отдает себе отчет в том, что единственный серьезный враг национализма и теории замкнутых культурных типов, это — марксизм и марковский интернационализм, стремящийся к утверждению «всеобщего

братства» или единства человечества на почве социалистического переустройства мира. В борьбе с марксизмом Шпенглер выдвинул свою философию истории и идею «социалистической монархии», т. е. идею истинно-прусского социализма и империализма — в надежде, что немецкие рабочие дадут себя увлечь на путь шовинизма. Не подлежит сомнению, что Шпенглера постигнет жестокое разочарование.

ЛЕГКОМЫСЛЕННЫЙ КРИТИК *

I

В четвертой книге «Вестника Социалистической академии» была помещена чрезвычайно претенциозная статья т. Боричевского под заглавием «Идеалистическая легенда о Канте». По совести говоря, статья почтенного профессора, специализировавшегося на разоблачении всяческих «легенд», в том числе и «марксистских», до такой степени слаба и поверхностна, что требуется особое усилие воли для того, чтобы заставить себя ею заниматься. Этим обстоятельством и объясняется наш несколько запоздалый ответ, обещанный в свое время редакцией журнала.

Но если «отвлечься» от И. Боричевского и его специфической манеры трактовать философские темы и вспомнить об интересах читателя, то оставить кавалерийский наскок нашего храброго воина без ответа невозможно. Выступление т. Боричевского тем более способно внести смуту в умы читателя-марксиста, что противниками Канта, и в частности кантианства, являются все ортодоксальные марксисты. Таким образом, получается как бы внешняя солидарность Боричевского с марксистами. На самом же деле это... Федот, да не тот.

И. Боричевский вздумал выступить в поход против классического немецкого идеализма. Против такого выступления ничего нельзя было бы возразить, если бы наш автор знал предмет, о котором пишет. А между тем, кроме смелости, которая, правда, иногда города берет, но которой недостаточно, чтобы «взять» не только Гегеля, но даже Канта, — кроме необычайной смелости, повторяем, у автора ничего нет. Классическая немецкая философия представляется ему «жалкой метафизической сутолокой», а «блестящее созвездие вроде Фихте — Шиллинг — Гегель» оказывается «достойными последышами философского ублюдка» — «критической» схоластики Канта. Какой сочный язык у нашего великолепного Герострата! Но в том-то и дело, что крепким словом выругать можно кого угодно, в том числе и Гегеля. Наш Герострат думал поразить мир своей крепкой фразой, а на самом

* «Вестник Коммунистической академии», кн. 7.

деле поразил своим скудоумием, получившим столь яркое выражение в его жалкой «словесности».

Однако «словесность», при всей ее пустоте и бессодержательности, имеет свою внутреннюю если не логику, то психологию. И. Боричевский считает себя марксистом и материалистом. Неужели он ничего не слышал о диалектике и о роли Гегеля в выработке диалектического метода, об отношении Маркса и Энгельса к Гегелю? Слышал, конечно, слышал. Еще бы! Но вот именно потому, что слышал, он и решил «поразить» не только мир, не только Гегеля, но и марксизм и марксистов своей неслыханной смелостью. И это, конечно, было бы «интересно», если бы наш самоуверенный сокрушитель Канта, Гегеля, диалектики и пр. не ограничивался просто голым отрицанием, а приводил бы еще и какие-нибудь доказательства.

И. Боричевский, хоть и считает себя материалистом — позитивист чистейшей воды. При этом надо тут же заметить, что «критика» или, вернее, наступление на немецкий идеализм ведется им не от собственного лица и ума, а от ума Спекторского и де-Роберти.

II

Вооружившись несколькими цитатами, взятыми напрокат у Е. Спекторского и де-Роберти, наш храбрый воин выступил в поход. Не будучи знаком с подлинными произведениями Канта, а тем более Гегеля, Боричевский пользуется цитатами Спекторского для доказательства того, что Кант в качестве захолустного профессора захолустного городка * был отсталым мещанином, в науке никакого следа не оставил, был реакционером в политике и пр. Все эти откровения И. Боричевский преподносит читателю с чужих слов, снабжая претенциозно при этом свою пустопорожную статейку особыми «учеными» примечаниями.

Вот его откровение. «В своем «Учении о праве» он (Кант) провозгласил, что подданный не имеет права «умничать» о происхождении законодательной власти; его обязанность просто повиноваться. И для ручательства за общественный порядок Кант советует мудрому «государю» держать «хорошо вышколенное и многочисленное войско»; не говоря уже о революциях, всякое противодействие высшей власти, всякое поджигательство (*Aufwiegelung*), объявляется высшим преступлением. И само собою разумеется, события вроде казни короля Карла I или Людовика XVI являются для Канта верхом безнравственности: они

* Кенигсберг в XVIII ст. не был, разумеется, захолустной провинцией, а был одним из наиболее значительных торговых центров Европы. «In der Provinz Preussen, — говорит историк торговли, — war Königsberg nicht bloss eine der bedeutendsten Handelsstädte des Königsreichs, sondern Europas; der Handel nahm seit den 60-ger Jahren des XVIII Jahrhunderts fortwährend zu» (Adolf Beer, Allgemeine Geschichte des Welthandels, 2 Abt. 1862, S. 468).

должны наполнять ужасом всякую душу, «исполненную идеи человеческого права», ибо они совершенно переворачивают самую основу отношений между государем и народом, ставя народ выше государя» *. И все. Как это просто получается у И. Боричевского, черпающего свою мудрость у Спекторского! Да не подумает читатель, что у Канта нет этих реакционных идей. Но наряду с ними имеются и революционные для того времени идеи. И именно поэтому нельзя ограничиваться случайными цитатами, когда хотят выяснить историческое значение учения такого крупного идеолога прусского третьего сословия, как Кант. Чтобы иметь суждение об историческом значении Канта, недостаточно даже знакомство с его произведениями, чего у Боричевского и нет, а необходимо еще выяснение конкретной исторической обстановки. Что же мы видим у И. Боричевского? Прежде всего абсолютное незнание с сочинениями Канта. Хотя его статья и снабжена, как мы уже говорили, претенциозными примечаниями, но это лишь для того, чтобы пустить пыль в глаза наивному читателю. Ибо И. Боричевский заимствует не только весь «фактический материал» у Спекторского, но и выводит, к которым будто бы приходит самостоятельно наш исследователь, всецело принадлежат тому же Спекторскому. Стало быть, излишне было позторять на страницах «Вестника Социалистической академии» чужие мысли, хорошо известные, вероятно, широкому кругу читателей. Но когда человек поет с чужого голоса, когда человек повторяет чужие мысли, то для того, чтобы придать им хотя бы видимость самостоятельности, он вынужден «углублять», т. е. утрировать, их. Так, Боричевский не только повторяет, но и утрирует Спекторского. Таков метод И. Боричевского.

Теперь обратимся к содержанию статьи. К. Маркс, как известно, считал философию Канта «немецкой теорией французской революции». Хотя Маркс — не Спекторский, но все же любопытно и мнение этого мыслителя. И надо думать, что для такого суждения у Маркса были основательные причины, несмотря на то, что он был в достаточной степени знаком и с приведенными Спекторским и его подголоском Боричевским «цитатами» из Канта. Маркс берет систему Канта в целом и рассматривает ее не абстрактно, вне времени и пространства, а конкретно, исторически — в связи со всем состоянием Германии, в связи с почвой, на которой эта система выросла. «Состояние Германии в конце прошлого (т. е. XVIII. А. Д.) столетия, — говорит Маркс, — вполне ясно отражается в кантовской «Критике практического разума». «Характерную форму, которую принял в Германии французский либерализм, опирающийся на действительные классовые интересы, мы встречаем опять у Канта», говорит Маркс в другом месте. Таким образом, философия Канта являлась, по мнению Маркса, идеологией немецкого либерализма и отражала вполне ясно и

* «Вестник Социалистической академии», кн. IV, стр. 295.

определенно состояние Германии конца XVIII столетия. Иначе говоря, философия Канта являлась идеологией передового общественного класса Германии и постольку сама была для своего времени передовой, т. е. прогрессивной. Но так как немецкая буржуазия в то время была еще крайне слаба и бессильна, так как отсталый способ производства не допускал превращения буржуазии в деятельно-революционный класс, то это бессилие, слабость и подавленность немецкой буржуазии того времени получили свое выражение в учении Канта, и в частности, — в его практической философии.

Этим бессилием немецкой буржуазии и объясняется, как замечает Маркс, что немецкий либерализм был «не более чем мечтание, идеология о действительном либерализме». «Так как немецкие экономические отношения еще далеко не достигли той ступени развития, которой соответствовали бы эти политические формы, то немецкие бюргеры признали эти формы лишь как абстрактные идеи, как принципы, действительные в себе, как благочестивые желания и грезы, как кантовские самоопределения воли и человека, и каким он должен быть» *.

Кант, — говорит далее Маркс, — отделил, таким образом, теоретическое выражение материальных интересов от самих интересов и «превратил материально обусловленное направление воли французских буржуа в чистое самоопределение «свободной воли», воли самой по себе, сделав из нее, таким образом, чисто идеологическое понятие и постулат нравственности». С этой точки зрения и становится понятным дуализм между теорией и практикой, идеалом и действительностью, вещью в себе и явлением, чистой волей и чувственными склонностями, идеальной формой государства и существующим государственным строем, нравственностью и правом — дуализм, проникающий всю систему Канта. Для идеолога немецкой либеральной и радикальной буржуазии французская революция представляет собою прекрасную мечту, чудесную сказку, которая не может, вследствие бессилия этой буржуазии, стать действительностью на немецкой почве. Как относится Кант к французской революции? «Пусть революция этого великого народа, — говорит он, — окажется удачной или неудачной; пусть она сопряжена с такими бедствиями и ужасами, что благомыслящие люди никогда не решатся повторить подобный опыт; важно, однако, то, что эта революция встречает во всех зрителях, незамешанных в ней, такое сочувствие, которое граничит с энтузиазмом, хотя это проявление сочувствия связано с опасностью...» **. Таково было отношение Канта к французской революции в то время, когда бывшие ее поклонники — Клопшток, Виланд, Гердер и Шиллер — под влиянием террора — от нее уже отвернулись.

* К. Маркс и Ф. Энгельс, Святой Макс, русск. пер., стр. 161.

** Kant, Streit der Fakultäten, 1798, S. 143—144.

Контр-революционеры, — продолжает Кант, — не были в состоянии, несмотря на то, что они сыпали деньгами в целях подкупа, вызвать ни того энтузиазма, ни той преданности делу, которое вызвало только понятие права в революционных народных массах. Даже чувство чести старой аристократии испарилось в виду оружия защитников прав народа. Такие явления, как французская революция, в человеческой истории уже никогда не забываются. Она доказала способность человечества к прогрессу. И если бы даже преследуемые революцией цели не были достигнуты, если бы она даже потерпела полное крушение, то она не теряет своего значения, как событие, на основании которого можно предсказать будущие судьбы человечества. Возможно ли вообще историческое предвидение? — спрашивает Кант. И отвечает: возможно. Поручкой служит французская революция, которая одна является историческим симптомом, выражающим тенденцию поступательного движения человечества и способность его к прогрессивному развитию. Это событие, — говорит Кант, — слишком значительно, слишком переплетено с интересами человечества, чтобы при соответствующих благоприятных условиях не пробудилось у народов желание к повторению его *.

Да кто не знает, что Кант приветствовал французскую революцию, видя в ней залог прогресса и пр.? Разве только Боричевский. Из того обстоятельства, что Кант не одобрял террора или относился к нему отрицательно, не следует, что он отвергал принципы революции. Для 74-летнего Канта все же характерно, что, оглядываясь несколько назад, он вспоминает о том энтузиазме, какой вызвала в нем революция. Цели и задачи революции, т. е. принципы ее, в нем сомнения не вызывают, и от них он не отказывается даже на склоне лет, когда сильно поправел. Значит, необходимо различать два периода в жизни Канта. Как же тогда отнестись серьезно к заявлению Боричевского: «не говоря уже о революциях, всякое противодействие высшей власти, всякое поджигательство (*Aufwiegelung*) объявляется Кантом «высшим преступлением». Казалось бы, при таком отношении Канта ко всякому противодействию власти, он должен был бы не восхищаться революцией, а метать в нее громы и молнии, всячески ее поносить и проклинать.

В новой организации государства, созданной французской революцией, он видел осуществление своего этического идеала. Ибо в такой организации каждый член общества является не только средством, но и целью **. Поэтому этические

* Kant, *Streit der Fakultäten*, 1798, S. 142.

** «Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloss Mittel, sondern zugleich auch Zweck, und indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Funktion nach bestimmt sein» («*Kritik der Urteilskraft*», изд. Meiner'a, стр. 238).

социалисты совершенно извращают учение Канта, когда они переносят этот идеал поднимающейся буржуазии на социализм. Речь идет о правовом обществе, в котором осуществляются формальные принципы морали. И только в свете этого назревавшего в недрах феодального общества буржуазного правового строя и получает объяснение кантовский моральный закон. Как мы видим, Кант сам эту связь устанавливает. Государство по самому существу своему есть, с точки зрения Канта, правовой институт, т. е. оно имеет своей задачей осуществление права.

Отсюда дальнейший вывод, что свобода гражданина состоит в том, чтобы не повиноваться никакому другому закону, кроме того, на который гражданин дал согласие. Кант проводит в своем «Учении о праве» в общем принципы французской революции, опираясь при этом на учение Руссо. Мы не можем дать здесь изложение кантовского учения о праве, ибо это потребовало бы слишком много места и времени. Но основное противоречие кантовского учения о праве состоит в признании, с одной стороны, народовластия, принципов свободы и равенства, а с другой — неприкосновенности государственной власти. Мы видим тут то же противоречие между принципами, идеалами, желаниями либеральной немецкой буржуазии и ее практическими возможностями, т. е. противоречие между смелостью в области отвлеченных идей и бессилием класса практически осуществить эти принципы. Кант смел в области отвлеченных идей и труслив в политической практике, по крайней мере, поскольку речь идет о тогдашней Пруссии. В конечном счете можно сказать, что Кант признает в принципе республиканский образ правления, а на практике готов примириться с просвещенным абсолютизмом. Переходом от отвлеченных идей или априорных принципов к куцой практике служит та мысль, что идеал осуществляется в эмпирической жизни не сразу, а постепенно, путем приближения к конечной цели, к идеальному государству. Если же речь идет о «приближениях», если все дело в принципах, то дух правления в конечном счете важнее формы правления. А потому и государственная власть, независимо от ее формы, может или должна — ибо это ее долг, ее задача — управлять в духе основных принципов правового государства. Мы видим опять-таки, что дело обстоит гораздо сложнее, чем это думает и изображает И. Боричевский.

«Кант советует мудрому «государю» держать «хорошо вышколенное и многочисленное войско», пишет наш мудрый профессор, поймавший эту цитату у Форлендера. Но ведь тот же Кант требовал отмены постоянного войска на том основании, что пользование людьми, как машинами, противоречит правам человека и что постоянное войско служит вечной угрозой миру. Поэтому он требовал, чтобы вопросы мира и войны решались народами, а не монархами или правительствами.

III

И. Боричевский, вслед за своим учителем Е. Спекторским, с высоты своей «учености» издевается над Кантом за то, что тот считал, что негры рождаются белыми, что он одну из причин землетрясения видел «в смешении минеральных веществ с жидкостями», что он дает деление человеческих рас в зависимости от таких признаков, как «влажный и сухой, холод и жар» и пр. При этом наш претенциозный профессор сообщает, что он не намерен посвящать читателя в подробности «собственного исследования», а довольствуется готовой уже работой другого русского исследователя — Е. Спекторского. В приятном ожидании «собственных исследований» И. Боричевского, бесполезно проверить пока что научный метод исследования его учителя, столь его восхищающего. Мы увидим, что не только талантливый последователь, но и сам учитель отличается изрядной дозой легкомыслия. Прежде всего, самый метод исследования чего стоит! Канту вменяется в вину, что он в XVIII веке не знал того, что мы знаем в XX веке. Нет сомнения, что с этой точки зрения Кант значительно ютстал. Но кто из ученых и мыслителей XVIII века не отстал по сравнению с современной нам научной мыслью?

Когда мы приступаем к изучению научных теорий определенной эпохи, то казалось бы, что достижения ее должны измеряться по сравнению с предшествующей эпохой. Мы, кажется, уже привыкли на все явления смотреть с исторической точки зрения, с точки зрения развития, а не какой-то абстрактной или абсолютной точки зрения. А И. Боричевский — метафизик с ног до головы.

Если мы подойдем с исторической точки зрения к оценке научной деятельности Канта, то придется сказать, что Кант отстал от XX века постольку, поскольку наука XVIII века отстала от науки нашего времени. Ученого приходится расценивать в связи с состоянием науки его времени, а не *sud specie aeternitatis*. В самом деле, Е. Спекторский и его последователь И. Боричевский обвиняют Канта в том, что, по его мнению, негры рождаются белыми. И наш русский исследователь, как Боричевский скромно величает себя, по этому поводу хихикает.

Мы обращаемся к подлиннику и находим в «Физической географии» Канта действительно следующее место: «Негры рождаются белыми; половые органы и кружок вокруг пупка с самого рождения черного цвета. Отсюда чернота в течение первого месяца распространяется по всему телу». Но вместо того, чтобы осудить Канта, мы обращаемся к «Энциклопедии» Дидро, чтобы удостовериться в том, какие существовали в то время на этот вопрос мнения. И что же? В XI томе мы читаем следующие строки: «Il est vrai que tous les nègres sont blancs en venant au monde, mais peu de jours après leur naissance ils deviennent noirs»

(стр. 79, изд. 1765 г.). Стало быть, от своего века Кант в этом вопросе не отстал. А И. Боричевский обнаружил только свое легкомыслие. Все ученые и исследователи согласны в том, что у новорожденного негра цвет кожи окрашен всегда светлее, чем у взрослого, и что только со временем все тело окрашивается равномерно в черный или коричневый цвет. Так, Уилкоккс в «Британской энциклопедии» сообщает нам, что у новорожденных негров кожа медного или красновато-шоколадного цвета *. Для курьеза сообщаю, что географ А. Григорьев в своей статье о неграх в «Новом энциклопедическом словаре» пишет черным по белому: «Цвет новорожденного негра не темнее, чем у новорожденного европейца; темный пигмент появляется лишь через несколько дней, сначала пятнами на спине и бедрах. Лишь на 5-й—7-й неделе все тело оказывается окрашенным равномерно в бурый цвет, значительно более светлый, чем у взрослого» **. Это написано в 1916 г. Покойный Д. Анучин по этому вопросу пишет: «Новорожденный негр имеет более светлый, красноватый или розовато-бурый цвет, скоро начинающий темнеть». Вы видите, читатель, какое легкомыслие проявил наш «русский исследователь». Оказывается, что мнение Канта о новорожденных неграх находится в полном согласии с взглядами передовых ученых его времени, в чем мы и не сомневались. Но мало этого. Кант был вообще не так далек от истины, если принять даже не сообщение А. Григорьева, а мнение Д. Анучина, которое нам кажется более близким к истине.

Слишком много времени и бумаги потребовалось бы для того, чтобы разобрать весь тот вздор, который сумел нагородить в одной небольшой статье наш «исследователь». Ибо что ни слово, то искажение как исторической перспективы, так и самых общеизвестных фактов. И. Боричевский упрекает Канта в том, что он был натуралистом-наблюдателем. «Средоточием его научного внимания были физическая география и геология; а в ту пору, когда началась работа Канта, эти науки отставали от других областей естествознания — даже чисто описательного... На этой первой подготовительной ступени науки работа исследователя по необходимости должна была носить книжный характер. И как только эта собирательская работа была проделана, началась подлинная организация живого научного наблюдения, — и все тяжелые книжные построения первых работников потеряли всякое значение и были забыты. К их числу принадлежал в данных областях и наш философ». Поэтому, — делает Боричевский глубокомысленное заключение, — мы можем заранее усомниться, чтобы содержание работ Канта было научно. Попробуйте разобраться в этой болтовне. Что ни слово,

* «...so that new-born babies are a reddish chocolate or copper colour» («Британская энциклопедия», т. XIX, стр. 344, изд. 1911 г.).

** См. «Новый энциклопедический словарь», т. XXVIII, 1916 г.

то противоречие. Прежде всего, неверно, что средоточием научного внимания Канта были только физическая география и геология. Далее, если эти науки «по необходимости должны были носить книжный характер», то нечего упрекать Канта в этом. Если «подлинная организация живого научного наблюдения» началась, как только проделана была «эта собирательская работа», то по метафизической логике Боричевского выходит, что «эта собирательская работа» не есть научная работа. Казалось бы, отсюда следовало заключить, что это была необходимая ступень в развитии соответствующих наук. И тот, кто эту необходимую «собирательскую работу» проделал, подготовил условия и возможность для перехода этих дисциплин на более высокую ступень. Весьма вероятно, что и наши современные научные достижения в будущем окажутся лишь подготовительными ступенями для более совершенной науки. Нет «абсолютной» науки. Это такое же относительное понятие, как и все на свете. Поэтому каждая историческая эпоха имеет свою науку. И столь же нелепо и метафизично утверждать, что «прежние построения», т. е. старая наука, теряют всякое значение.

Однако обратимся к вопросам геологии и, в частности, к вопросу о землетрясениях. Мы действительно имели бы право обвинять Канта в отсталости, если бы оказалось, что по этому вопросу в его время существовали более научные взгляды, чем высказанные Кантом. Но в том-то и дело, что Кант является даже новатором в этой области, открывателем новых путей. Кто умеет не только пускать пыль в глаза «собственными исследованиями», а и разбираться, по крайней мере, в чужих исследованиях, кто при этом способен рассуждать конкретно, т. е. исторически, тот, конечно, знает, что рассуждения Канта о землетрясениях в принципе, т. е. методологически, — а это именно самое важное, — безупречны и составляли в свое время большой шаг вперед. Его рассуждения по этому вопросу были вызваны прежде всего страшным лиссабонским землетрясением 1755 года. Это событие, как известно, вызвало среди народа усиление религиозных и мистических настроений и создавало почву для всевозможных суеверий. Молодой Кант — ему было тогда 32 года — считает необходимым откликнуться и поставить вопрос на научную почву. Широкая публика с жадностью набрасывалась на все, что писалось по этому вопросу. Кант вынужден был издавать свою работу отдельными листами. В каком же смысле Кант высказался? Он стремится отбросить все религиозные телеологические предрассудки и дать чисто научное объяснение этому естественному явлению. «Поищем на нашей планете причину этого события, — она у нас под ногами», восклицает Кант.

Этим Кант прежде всего хотел подчеркнуть, что причины землетрясения надо искать в механических и химических свойствах земли, а не в небесных телах. Он отказывается рас-

смагивать также землетрясения с какой-либо телеологической точки зрения. Землетрясения находятся в зависимости от истории развития земли и ее внутреннего теперешнего состояния. Смешение разных веществ порождает пары, которые накаляются и расширяются до того, что их взрыв вызывает колебания почвы и морского дна. «Для того, чтобы вызвать подземный пожар, требуется только, чтобы минеральные материи в пустотах земли были приведены в состояние брожения» *. И в другой работе под названием «О причинах землетрясения» Кант сводит причину землетрясения на подземное воспламенение, которое вызывает взрывы, колеблющие почву. Кант предлагает сделать опыт с тем, чтобы вызвать искусственно землетрясение. Для этого, — говорит он, — достаточно взять 25 фунтов железных опилок, столько же серы, смешать их с обыкновенной водой; если это тесто, как он выражается, зарыть в землю на глубине 1½ футов, то через несколько часов мы увидим, как густой пар поднимется из-под земли, земля придет в колебание и огонь с силой вырвется из земли **. Я не знаю в XVIII ст. более научной теории землетрясения, чем эта кантовская. Конечно, если представить ее в таком виде, в каком это сделано Боричевским со слов Спекторского (ибо, повторяю, сам-то он этих работ не знает), то получается, что причиной землетрясения является «смешение минеральных веществ с жидкостью». На самом же деле, в теории Канта нет ничего смешного, истинный смысл ее состоит в том, что подземные пары ищут выхода и, не находя его, колеблют почву, т. е. вызывают землетрясения, как и вулканические извержения.

IV.

Я не могу заняться критикой всех «данных», приводимых Боричевским или, вернее, Спекторским в посрамление Канта. Но считаю необходимым остановиться на утверждении Боричевского, что «средоточием научного внимания Канта были только физическая география и геология». Это утверждение столь же обосновано, как и все другие. Не может же Боричевский обойти совершенно молчанием кантовскую космогонию, но он сразу убивает Канта тем, что заключает эти слова в презрительные кавычки. Почему, спрашивается, такое презрение? Вот глубокомысленные соображения Боричевского. Во-первых, подлинным предтечей Лапласа был не Кант, а Бюффон. Во-вторых, Кант использовал данные Бюффона и, в-третьих, Кант своей космогонией преследовал не научные, а чисто богословские цели.

* Kant, Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens am Ende des 1755-ten Jahres. 8 B., изд. Meiner'a, стр. 317.

** Kant, Von den Ursachen der Erderschütterungen, 1756, 8 B., S. 283.

Прежде всего, интересно выслушать мнение Энгельса, человека достаточно компетентного в вопросах естествознания и уж во всяком случае чуждого богословских целей. «Кантова теория возникновения всех теперешних мировых тел из вращающихся туманных масс, — говорит Энгельс, — была величайшим шагом вперед, который сделала астрономия (курсив мой. А. Д.) со времени Коперника. Впервые было поколеблено представление о том, что природа не имеет никакой истории во времени. До сих пор мировые тела признавались пребывавшими с самого начала всегда в одних и тех же орбитах и в тех же состояниях. И если даже на отдельных планетах органические неделимые умирали, то сами роды и виды их считались неизменными. Было, конечно, очевидно, что природа находится в постоянном движении, но это движение представлялось как непрестанное повторение одних и тех же процессов. В этом представлении, вполне соответствовавшем метафизическому образу мышления, Кант пробил первую брешь и притом настолько научным способом (курсив мой. А. Д.), что большинство из употребленных им доказательств сохраняет свою силу и поныне»*. Таким образом Энгельс констатирует, что Кант совершил в области астрономии величайший шаг вперед со времени Коперника. Его теория и доказательства при этом, — продолжает Энгельс, — проникнуты высоко научным духом. Как же это, спрашивается, Энгельс не заметил ни богословских целей Канта, ни того, что он просто повторял Бюффона и пр.? Да просто потому, что все, что пишет Боричевский, составляет сплошной вздор, который сестно читать ввиду полного легкомыслия нашего профессора, столь щеголяющего якобы новым, а на самом деле достаточно устарелым словечком: *внутринаучная философия*, предполагающая, очевидно, знакомство с некоторыми научными достижениями. Недостаточно смаковать и жевать слова: наука, научная философия и пр., а требуется быть знакомым с этой наукой.

Оцените теперь следующую тираду нашего несравненного «внутринаучного» философа. «Как ученый, Кант даже для своего времени был ограниченным естествоиспытателем — эмпириком, чьи научные навыки не выходили за пределы первой, предварительной ступени научной работы — книжного собирания чужих данных и книжной «переработки» чужих обобщений». Так пишет Боричевский. Мнение Энгельса мы выслушали. А теперь не бесполезно привести мнения ученых специалистов. Мы ссылаемся на чужие мнения и книги, потому что — открыто сознаемся в этом — у нас нет «собственных исследований» в области астрономии.

Проф. Пласман пишет совсем в духе Энгельса о Канте, что он был первым, кто после Коперника, Кеплера и Ньютона создал учение о мироздании, являющееся с тех пор основой но-

* Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, русск. пер., 1918 г., стр. 50.

вейшей гипотезы о туманностях * и означавшее гигантский шаг вперед в области астрономии. Другой ученый специалист, проф. Нернст, книжка которого имеется и в русском переводе, пишет: «Но как бы то ни было, многие бросающиеся в глаза правильности планетных орбит могут быть объяснены лишь при допущении, что массы планет были когда-то соединены в туманности. Главнейшая заслуга работы Канта и состояла в выяснении и обосновании этого пункта, и такое воззрение никогда серьезно не подвергалось сомнению. Предвосхищая здесь главный результат наших исследований, мы укажем, что в общем и целом гипотеза Канта — Лапласа сохраняет свою силу, но что по отдельным существенным пунктам она нуждается в дополнениях, согласных с требованиями новых исследований, главным образом последних пятнадцати лет» **.

Таким образом современные космогонические учения в значительной степени покоятся на гипотезе Канта; нет почти ни одной работы по астрономии, в которой не упоминалось бы имя Канта. Этим я хочу сказать, что в истории астрономии Кант занимает почетное место. Многие установленные им положения получили впоследствии точное подтверждение. Например, Кант полагал, что материя колец Сатурна оторвалась от экватора этой планеты, и вследствие этого она отличается вращательным движением. Он вычислил, что продолжительность вращения для внутреннего края кольца равна около десяти часов. И только через 34 года знаменитый астроном Гершель сделал, с своей стороны, соответствующее вычисление и нашел, что время вращения равно $10\frac{1}{2}$ часам ***. Кант исследовал также и вопрос о том, нет ли таких факторов, которые замедляют вращение мировых тел. Луна, быть может, некогда вращалась быстрее вокруг своей оси, чем теперь, а если это так, то необходимо найти те причины, которые это замедление порождают. Кант еще в 1754 г. указал, что трение приливов замедляет вращение земли и тем увеличивает продолжительность дня. И только в наше время известный ученый Дарвин пришел относительно космогонического значения приливов к тем же выводам, что и Кант. Дарвин пришел к заключению, что некогда (т. е. 58 милл. лет тому назад) луна и земля почти соприкасались друг с другом, причем день был равен месяцу, и оба составляли около 5,4 наших часов ****.

* «Der erster, welcher die durch Kopernikus, Kepler und Newton erweiterten Kenntnisse der Menschheit über das Weltall einer umfassenden Weltbildungslehre zu Grunde legte, war Immanuel Kant... Seitdem (seitdem es durch A. v. Humboldt neu entdeckt worden), ist es die Grundlage der neueren Nebularhypothese geblieben» (Himmels-Kunde, Versuch einer methodischen Einführung in die Hauptlehre der Astronomie v. Prof. Plassmann, 1913, S. 506).

** В. Нернст, Мироздание в свете новых исследований, 1923 г., стр. 15.

*** Friedrich Dannemann, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhang. III B., S. 266.

**** См. Джордж-Говард Дарвин, Приливы и родственные им явления в солнечной системе, русск. пер., 1923 г.

Различие между космогоническими гипотезами Канта и Лапласа состоит в том, что первый «исходит из понятия холодной неподвижной туманности, которая затем нагревается от сжатия, и ее первые преобразования начинаются с накопления вращения. В свою очередь Лаплас начинает с накаленной вращающейся туманности, не давая никакого объяснения ее высокой температуре. Образование спутников для каждого из авторов является повторением в малом масштабе образования всей планетной системы. В то время как Лаплас не указывает причины возникновения жара, которым он одаряет туманность, лорд Кельвин идет дальше назад во времени и допускает существование холодной туманности, состоящей из отдельных атомов или метеоритных камней, обладающей изначала общим моментом количества движения, равным или большим, чем момент количества движения всей солнечной системы» *. Лорд Кельвин, таким образом, возвращается назад к Канту, считая, что его гипотеза холодной туманности, состоящей из космической пыли или метеоритов, лучше удовлетворяет научным требованиям. Кантовская гипотеза возникновения солнечной системы из космической пыли, из метеоритов, дальше развивается ныне такими исследователями, как лорд Кельвин, Норденшельд, Дарвин **, Локейер (Lockyer) и др.

Сванте Аррениус, склонный преуменьшить значение для астрономии Канта и восхваляющий Бюффона за научный характер его работ, считает, тем не менее, что воззрения Канта более правильны даже, чем взгляды Лапласа, ибо они более соответствуют нашим современным научным взглядам ***.

Так стоит ныне вопрос о значении кантовской космогонии для современной науки. В общем и целом ученые делятся на два лагеря: на сторонников Канта и последователей Лапласа. И если в прошлом столетии гипотеза Лапласа считалась господствующей, то в наше время гипотеза Канта имеет на своей стороне большинство ученых. Этим мы, разумеется, не хотим умалять значение Лапласа. Мы только констатируем объективное положение вещей. Более того, мы охотно допускаем, что гипотеза Канта в тех или иных частях требует дополнений и исправлений, или что завтра она окажется уже несовместимой с современной наукой. Тем не менее все должны будут признать исключительное значение ее для науки, в подтверждение чего и приведены мною мнения экспертов, т. е. ученых специалистов.

После того как мы привели показания ученых астрономов и физиков о значении кантовской космогонии, особую пикантность

* Дарвин, Приливы, стр. 306—307.

** См. L. Zehnder, Der ewige Kreislauf des Weltalls, 1914, S. 182; а также F. Nöike, Das Problem der Entwicklung unseres Planetensystems, 1919, p. 162—163.

*** Swante Arrhenius, Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten, 1911, S. 118.

приобретает следующее «самостоятельное» заявление нашего «самостоятельного исследователя». «Уже давно было указано, — пишет Боричевский, — что, по существу, Кант не был и не хотел быть естествоиспытателем; научные работы были для него всего лишь «отдохновительным междуделом» или ставили себе совершенно определенную цель, далекую от всякой науки. Так, в своей теории неба Кант вовсе не стремился создать новую космогонию; его задача была гораздо возвышеннее — доказать, что божество является основой бытия и по своей воле упорядочивает хаотический мир материи; вот почему, вопреки ходячему мнению, Кант вовсе не был основателем современной космогонии... Ну и логика! Кант не хотел быть естествоиспытателем... Он не стремился создать новую космогонию — поэтому, создав ее, он, вопреки ходячему мнению, ее не создал, т. е. не был основателем современной космогонии. И всю эту легкомысленную болтовню Боричевский надеется «искупить» указанием на религиозные цели Канта. Очень нехорошо, конечно, преследовать религиозные цели, и в этом отношении Кант заслуживает всяческих упреков. Его следует критиковать и хулить, но кто не видит в кантовской космогонии ничего, кроме божества, тот решительно ничего не понимает, и с таким человеком совестно разговаривать. Такая критика дешево стоит. Галилей, как известно, считал, что божественный строитель создал сперва солнце, указав ему его постоянное место, затем он создал планеты и т. д. На этом основании, придерживаясь логики Боричевского, мы должны были бы сказать, что Галилей естествоиспытателем не был, ибо ставил себе целью доказать, что основой бытия является божество. С таким же основанием можно опорочить и научные заслуги Ньютона, так как и этот знаменитый ученый тоже находился в подозрительных отношениях с богом. А крупнейшие ученые современности, вроде Крукса, Лоджа и пр., разве не обнаруживают вопиющие в этом отношении «странности»? Что же касается великого естествоиспытателя Бюффона, то ведь и он не был свободен от религиозных предрассудков, по крайней мере поскольку речь идет о его писаниях, ибо приватные мнения нас не интересуют. Природа, — писал Бюффон, — есть система установленных творцом законов существования вещей*. Бюффон был картезианцем и принимал существование двух совершенно разнородных субстанций. Поэтому между животным и человеком существует, с его точки зрения, непреходимая пропасть. На чем же тогда основано утверждение Боричевского, что Кант, в противовес Бюффону, в своем исследовании — заметьте, речь идет не о религиозных или

* «La nature est le système des lois établies par le Créateur pour l'existence des choses et pour la succession des êtres» (B u f f o n, Oeuvres complètes, V t., 1837, p. 335).

В другом месте он пишет: «Il est certain, que tous les animaux ont également participé à la grâce de la création, que les deux premiers de chaque espèce, et de toutes les espèces sont sortis tout formés des mains du Créateur» (там же, стр. 34).

этических исследованиях Канта, а о его космогонии — пре- следовал «отнюдь не научные, а чисто богословские цели»?

Кант, — пишет наш «критик», — решительно «отмежевывается от величайшего естествоиспытателя древности, Эпикура». Способность Боричевского извращать самые простые факты прямо поразительна. Во-первых, никак нельзя согласиться с тем, что Эпикур был величайшим естествоиспытателем древности, ибо Демокрит имеет большее право на это звание. Во-вторых, неверно утверждение Боричевского, что Кант решительно отмежевывается от Эпикура. «Я не буду отрицать, — говорит Кант, — что теория Лукреция или его предшественников — Эпикура, Левкиппа и Демокрита — имеет много сходства с моей» *. Далее Кант перечисляет те пункты, в которых его система сходна с теориями названных мыслителей. Я принимаю вместе с теми мудрецами, — говорит Кант, — что первичное состояние природы состояло во всеобщем рассеянии первовещества, или атомов. Затем Кант подчеркивает свое согласие с Эпикуром в вопросе о притяжении или тяжести. Но Кант, не желая быть заподозренным в атеизме, отмежевывается в этом пункте от Эпикура. В общем же Кант не только не отмежевывается от Эпикура, но и непосредственно и сознательно примыкает к космогонии древних материалистов, чем объясняется огромное научное значение кантовской теории неба.

Читатель, надеюсь, согласится, что и приведенных образчиков «ученой» критики нашего самодовольного «внутринаучного» философа вполне достаточно для разоблачения этого «материалиста» и «марксиста». Если он так много вздора сумел наговорить по поводу «негров» и «теории неба», то читатель может себе легко представить, сколько путаницы он внес в более сложные, чисто философские вопросы.

Выше было нами указано, что И. Боричевский все свои «данные» заимствовал у Е. Спекторского. Однако справедливость требует отметить, что Е. Спекторский не так «элементарен», как его рьяный последователь. Он видит в Канте, с одной стороны, эпигона классических рационалистов XVII века, но, с другой стороны, — предшественника Фихте, Шеллинга и Гегеля. Он подчеркивает внутреннюю противоречивость Канта, у которого наряду с рационализмом XVII века «уже довольно заметно пробивается историческая тенденция». У Канта уже обнаруживается потребность исторического взгляда на человечество. «Затем по отношению к живой, органической природе Кант проявлял не только

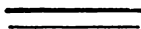
* «Ich werde es also nicht in Abrede sein, dass die Theorie des Lukrez, oder dessen Vorgänger, des Epikurs, Leukipps und Demokritus mit der meinigen viele Aehnlichkeit habe». Несколькими строками выше Кант говорит: «Aber die Verteidigung seines Systems, wird man sagen, ist zugleich die Verteidigung der Meinungen des Epikurs, welche damit die grösste Aehnlichkeit haben. Ich will nicht völlig alle Uebereinstimmung mit demselben ableugnen» (Кант, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Изд. Meiner'a, т. VII, стр. 13).

исторический, но даже, как он сам выражался, археологический интерес. При желании можно усмотреть в его сочинениях законченную философскую подготовку той эволюционной теории происхождения видов, для которой впоследствии Дарвину оставалось только собрать большое количество эмпирических данных... Наконец, Кант, в отличие от теоретиков XVII века, не довольствовался взглядом на нашу вселенную, как на неизменный механизм, и считал «жалким для философа» деистическое решение вопроса о ее происхождении. Его собственное решение — это его знаменитая эволюционная, естественная история неба» *.

И. Боричевский же «углубил» своего учителя, и в результате получился один лишь конфуз.

Теперь мы с нетерпением будем ждать откровений Боричевского о Гегеле. Впрочем, мы можем эти откровения предугадать. Задача Боричевского очень легкая: Гегель был реакционнее Канта в политике, перед наукой никаких заслуг не имеет, возился с абсолютным духом, т. е. был несомненным метафизиком.

Этого вполне достаточно, чтобы дискредитировать Гегеля. Задача легкая, но мало благодарная. А вот усвоить то ценное и положительное, что дал Гегель, — это, повидимому, Боричевскому не дано. Идеализм надо критиковать, с идеализмом надо бороться, но со знанием дела, а не с кондачка.



* Е. Спекторский, Проблема социальной физики в XVII столетии, 1910 г., т. I, стр. 181—182.

ПОСЛЕДНЕЕ СЛОВО РЕВИЗИОНИЗМА *

I

Ревизионизм выступил на историческую арену с претензией «очистить» марксизм от его якобы «ненаучных» элементов, к которым, в первую очередь, были отнесены материализм и диалектика. Отец ревизионизма — Эд. Бернштейн, никогда не отличался особыми познаниями в области философии, а потому марксизм как целостное мировоззрение оставался для него всегда китайской грамотой. Поэтому вполне естественно, что, когда под напором примкнувших к социал-демократической партии мелкобуржуазных и мещанских элементов началась ревизия марксизма, во главе этого движения стал не кто иной, как Эд. Бернштейн. В части философской ревизионизм, главным образом, критиковал в марксизме диалектический метод и материалистическое понимание мира. Диалектика была признана совершенно чуждым марксизму элементом, несовместимым якобы вообще с научным познанием. Руководимый надежным буржуазным инстинктом ревизионизм стремился заменить революционную диалектику вульгарным эволюционизмом, который, в отличие от первой, отрицает возможность революций и утверждает господство постепенности.

Наряду с диалектикой усиленному обстрелу со стороны ревизионизма подвергался и материализм. С материализмом, т. е. единственно научным миропониманием, связан естественно и атеизм.

Отвергнув материализм, ревизионизм круто повернул в сторону кантианского идеализма. В один прекрасный день все ревизионисты стали «ужасно» «нравственными» людьми и стали проповедывать примат этики над наукой и теологии над причинностью. Отступление по всему фронту от научного мировоззрения Маркса было совершено якобы во имя науки, а на самом деле — во имя предрассудков мелкобуржуазных попутчиков социал-демократии.

* Настоящая статья представляет собой доклад автора на заседании о-ва воинствующих материалистов 28 ноября 1924 г.

В свое время ревизионисты встретили достойную отповедь со стороны ортодоксальных марксистов. В течение довольно продолжительного времени ревизионистскому течению противостояло левое революционное крыло. Однако ревизионизм все более укреплялся, пока он не вытеснил окончательно из социал-демократических партий все революционные элементы. В настоящее время вся социал-демократия окрашена в один ревизионистский цвет. Семидесятилетний юбилей Каутского, стоявшего во главе ортодоксального крыла международной социал-демократии, подводит в этом отношении окончательный исторический итог. Этот юбилей знаменует собою радикальную ликвидацию марксизма, возглавлявшегося тем же Каутским. Такова ирония истории.

Если германская социал-демократия перестала существовать как революционная пролетарская партия, то она естественно вынуждена была и в области идеологической совершенно отречься от марксизма. Можно сказать: ведь это случилось уже давно. Это, конечно, по существу верно. Но, во-первых, марксистская фразеология сохранялась довольно продолжительное время. Без этой фразеологии и теперь приходится социал-демократам довольно «тяжело». Во-вторых, нам кажется, что до сих пор было обращено мало внимания на конкретные идеологические процессы, связанные с «перевооружением» социал-демократии. Куда «растет» идеология социал-демократических вождей? — вот вопрос, который не может не интересовать всякого марксиста.

Мы уверены, что многие будут поражены, узнав, что идеологи социал-демократии, освободившись от марксистского «груза», заняты не более и не менее, как созданием новой социалистической религии. Если ревизионизм начал свою карьеру с устранения из марксизма его якобы ненаучных элементов, то он заканчивает свою карьеру, как следовало ожидать и как это давно предвидели ортодоксальные марксисты, объявлением банкротства науки, т. е. принципиальным отрицанием науки во имя веры, во имя религии.

Подобно русским Булгаковым, Струве и Бердяевым, идеологи немецкой социал-демократии разочаровались в науке и находят единственное спасение уже не в этике, а просто в религии. Они всячески оплеывают теперь свою куцую революцию и приводят «доказательства» в пользу того, что война и революция воочию убедили всех в несостоятельности марксизма. Марксизм, по их словам, обанкротился, а потому необходим новый его пересмотр в духе этического и религиозного миросозерцания.

Чтобы не быть голословными, позволим себе привести несколько цитат из статей различных социал-демократических литераторов.

Некий Артур Бонус в ст. «Религия и революция», помещенной в «Sozialistische Monatshefte» за 1919 г., доказывает, что Маркс в своем отрицательном отношении к религии примыкает к воззрениям буржуазных просветителей XVIII в. Сей богобоязненный

муж серьезно противопоставляет взглядам Маркса на революцию учение Христа. В то время как Маркс стоит на революционной точке зрения и призывает пролетариат к ниспровержению господства буржуазии, «наш бог Иисус» никогда не призывал к восстанию и не видел необходимости в государственном перевороте. Революционному насилию Иисус противопоставлял силу слова и духа. «Таким же образом и будущность рабочего движения,— говорит наш новоявленный апостол,— заключается в доверии к силе духа и подготовке торжества духа, который победит без применения насилия» *.

Другой апостол новой религии, по имени Ганс Эренбург, доказывает, что все зло проистекает от буржуазной науки, от естественно-научного мировоззрения и духа критики. К счастью, еще не весь рабочий класс заражен этим ядом. «Только небольшая часть рабочих заразилась ученым высокомерием академической буржуазии,— пишет он,— и потеряла свои религиозные чувства под влиянием библейской критики и естественно-научного мировоззрения».

Рабочий до сих пор относился индифферентно к религии благодаря враждебному отношению церкви к социализму. «Христианская религия до сих пор носила облачение крестьянина и буржуа; облачение рабочего оставалось и остается неизвестным церкви», вещает все тот же автор. Ныне настало время, когда рабочий должен наложить на христианство свою печать, т. е. сделать его своей религией.

Естественно, что апостолы новой «социалистической религии» озабочены изобретением даже соответствующих форм богослужения.

«Причина того, что в богослужении нет религии,— пишет один из святых отцов социалистической религии,— находится раньше всего в том, что новая набожность еще не нашла средства для выражения своих чувств».

Некий Пертель в статье «Frömmigkeit und Sozialismus» ** углубляет вопрос и так резюмирует задачи социализма: «Мы накануне наступления новой эпохи, которая и в этой области создает новую действительность. Задачей социализма станет освобождение набожности от слишком сильного устремления на свое «я», задачей набожности станет — пропитать социализм последними, вечными силами».

Вот каковы, оказывается, задачи социализма! Неужели находят рабочие, серьезно прислушивающиеся к этому бреду? Разве не очевидно, что вместо хлеба им дают камень и что их развлекают детскими побрякушками?

Все названные авторы доказывают в один голос, что революция обнаружила, дескать, несостоятельность марксизма или

* «Sozialistische Monatshefte», 1919, S. 720.

** Ibidem, 1920, S. 669.

«экономического социализма», как они выражаются. Основное зло марксизма эти господа видят в его атеистическом направлении, вытекающем из общего материалистического мировоззрения Маркса. Необходимо поэтому решительно отвергнуть материализм и атеизм и стать на почву религиозного социализма. Революция антирелигиозна и связана с насилием. При этом надо твердо помнить, что так наз. материальные революции ничего не меняют в жизни народов. Лишь религиозные переживания определяют ход истории. Дух побеждает без всякого насилия. «Социализация духа и совести» должна поэтому предшествовать социализации средств производства...

Непроходимая глупость имеет также свою внутреннюю логику. Если религия определяет человеческую историю, если религия является источником всех перемен в жизни народов, то вполне логично и последовательно требовать прежде всего «социализации духа и совести». Но неужели немецкие рабочие серьезно относятся к этой болтовне?

К несчастью, все эти благоглупости не встречают должного отпора со стороны немецких рабочих. Мало того, часть остальных рабочих, проникнутых религиозными предрассудками, повидимому, сама поддерживает веревку, на которой их хотят повесить.

Выступления Бонуса, Эренберга, Пертеля, Альвона и др. на страницах «Sozialistische Monatshefte» с проповедью новой религии не являются случайными и изолированными, как это может показаться с первого взгляда. Нет, религиозное вмешательство охватило самые широкие круги социал-демократии. Иначе как объяснить, что в программном сборнике, выпущенном накануне герлицкого партийного съезда, ликвидировавшего старую эрфуртскую программу партии, развивались те же идеи, что и в «Sozialistische Monatshefte».

Вот что пишет по вопросу о религии Густав Радбрух: «Тонкий слух не может не заметить, что в рабочем классе развивается новое мировоззрение, новая религиозность. И именно в крике возмущения против церкви и ее попов, который так часто раздается в борьбе за светскую школу, явственно слышится болезненно разочарованное стремление к религии. И не только стремление, — явственно намечаются контуры светски-набожной и по-сторонне-радостной религиозности. И, на основе материалистического понимания истории, мы должны ожидать, что стремящийся вперед пролетариат создаст новую культурную и религиозную «надстройку». «Религия — частное дело — это, может быть, верно в том смысле, что религия не является делом государства, но, конечно, это неверно в том смысле, будто религия является делом отдельного человека, а не делом общины, делом всего рабочего класса. В этом смысле объявление религии частным делом являлось бы сильнейшим противоречием».

социализации хозяйства, а также и духа, составляющей сущности социализма» *.

Приведенная цитата замечательна во всех отношениях. Ученый юрист Радбрух отличается чрезвычайно острым «слухом». Ему достаточно приложить ухо к земле, чтобы услышать рост нового религиозного сознания, возникновение новой «религиозности». С другой стороны, возмущение рабочих против церкви и поповства воспринимается им, согласно присущему ему шестому чувству, как тоска рабочих по религии. Это все равно, как если бы мы сказали, что возмущение рабочих против войны означает не что иное, как жажду войны. Далее оказывается, что Радбрух вместе с Альвоном, Эренбергом и пр. из «*Sozialistische Monatshefte*» уже разглядел, — он обладает не только острым слухом, но и завидным зрением, — основные контуры новой рабочей религии, о которых он, правда, не считает нужным поведать читателю.

Комичнее всего, однако, утверждение Радбруха, что именно материалистическое понимание истории требует, чтобы пролетариат создал себе религиозную «надстройку». Вы видите, как можно извратить любое учение. Исходя из своего «глубокого» понимания марксизма, Радбрух требует дальше, чтобы религия стала делом всего рабочего класса и чтобы приступлено было к социализации духа. Жаль только, что социал-демократия, «добившаяся» в свое время учреждения комиссии по социализации хозяйства, не созвала одновременно и рабочего церковного собора для социализации религии; деятельность этого собора была бы столь же плодотворна, сколь и деятельность органа по социализации хозяйства...

В другом месте своей замечательной статьи Густав Радбрух пишет: «Церковь доказала также, — и католическая еще в большей мере, чем евангелическая, — свою способность приспособления к новым изменениям в хозяйстве и в мировоззрении, а также способность воспринять в себя их элементы. Поэтому и на сей раз должна быть также сделана попытка завоевать старое здание для новых целей раньше, чем решатся воздвигнуть новое строение на развалинах старой церкви» **.

Как и полагается доброму члену социал-демократической партии, Радбрух не призывает к каким-либо радикальным действиям в области творчества новой религии. Он далек от потрясения основ и здесь. А потому, по мнению Радбруха, не следует воздвигать новые социал-демократические церкви прежде, чем не будут использованы все средства по реформированию католической и протестантской церквей. Одной из основных задач рабочего класса является, таким образом, социализация католицизма и протестантизма. И предложение Радбруха

* Das Programm der Sozialdemokratie, 1920, S. 31.

** Ibidem, 1920, S. 82.

партейтагу партии по вопросам о религии сводится в этой части к следующему: «Предоставление возможности развития пролетарского мировоззрения и пролетарской религиозности как внутри, так и вне существующих религиозных общин».

Другой автор в статье «Государство и церковь» констатирует прежде всего, что мы преодолели «Силу и материю» Людвига Бюхнера. Автор статьи И. Меерфельд хочет сказать, что они отреклись от материализма, и тем самым от марксизма, а вовсе не преодолели его путем научной критики. Людвиг Бюхнер является в устах наших божьих людей пугалом и жупелом для старых ханжей.

Говоря о Бюхнере, эти господа имеют в виду материализм вообще и учение Маркса в частности. Конечно, диалектический материализм, о котором наши социал-католики не имеют никакого представления, очень далек от материализма Бюхнера. Но надо прямо сказать, что Л. Бюхнер — великан в сравнении с современными социал-демократическими карликами. Преимущество последних перед материалистами заключается в том, что они «лучше понимают метафизические потребности», как выражается великолепный автор. Естественно, что после этих объяснений подготовлена почва для «примирения социализма с христианством», что не может быть достигнуто на почве материализма. «Имеем же мы в партии, — говорит он дальше, — верующих в догматы католических священников, которые в то же время являются хорошими марксистами» *.

Что же касается рабочих, то они желают углубления, жаждут познания, в их растерзанных войною душах сильнее прежнего пробуждается вопрос о боге и мире, ставится на первый план вопрос о том, каким образом религиозное чувство может получить ценность через организм государства.

Далее, тот же компетентный в этом вопросе автор сообщает, что большое число наших партийных товарищей активно участвует в жизни религиозных общин и не желает отказаться ни от внешних форм этой жизни, ни от своих внутренних отношений к религии и церкви.

Если дело обстоит таким образом, что в социал-демократической партии имеется много верующих в догматы католической церкви священников, являющихся в то же время хорошими марксистами, и что огромная масса членов партии принимает активное участие в жизни церкви, то по человечеству понятно стремление социал-демократических идеологов объединить «научный социализм» с «верою в догматы». Однако до такого падения теоретической мысли социал-демократия никогда прежде не доходила. И над всем этим можно было бы только смеяться, если бы социал-демократия не пользовалась влиянием на рабочих. К сожалению, авторитет социал-демократии среди рабочих еще слы-

* Das Program der Sozialdemokratie, 1920, S. 85.

ком велик. Поэтому борьба на идеологическом фронте за подлинный марксизм против всех его извращений и, в частности, против подмены его богословием является самой настоящей задачей дня.

II

Охарактеризованное нами религиозное движение среди социал-демократии выдвинуло своего теоретика в лице Макса Адлера, который дает этому практическому религиозному движению философско-мистическое обоснование. Макс Адлер всегда был кантианцем как в вопросах теории познания, так и в вопросах этики. И этого было, конечно, вполне достаточно, чтобы дальновидные люди, вроде католического теолога Штейнбюхеля, о котором речь будет ниже, с надеждой взирали на Адлера, как на «человека будущего». Штейнбюхель еще в 1921 г. предсказал, что мост между марксизмом и религией проложит этический социализм.

Ревизионизм представляет собою теоретическое извращение марксизма буржуазной идеологией. Над внедрением буржуазной идеологии в марксистское мировоззрение издавна трудился «радикальный» Макс Адлер. И так как наиболее распространенным среди современных идеологов буржуазии учением является кантианство, то естественно, что идейное влияние буржуазии на пролетариат выражалось в попытках сочетания кантианского идеализма с марксизмом.

Надо полагать, что Марксу никогда не снилось, что введенное им чрезвычайно глубокое научное понятие обобществленного человека со временем послужит источником новой религии. А между тем Макс Адлер создал целую религиозно-философскую систему, положив в основание ее понятие обобществленного человека, превращенного нашим философом в мистическое существо, в трансцендентального «критического» бога.

Новый адлеровский бог рожден не беспорочной девой: он вышел из головы философа Макса Адлера, который создал его путем «сочетания» Канта с Марксом. Вот какие творятся в наш век чудеса! Превратив обобществленного человека в мистическое чудовище, наш философ подводит под него кантианский фундамент, религиозно-философское обоснование, и получает таким образом новую социалистическую религию. В самом деле, всякий индивидуальный субъект есть субъект общий, есть обобществленный человек. Это означает, что в каждом индивидууме заключено общество. Разумеется, почти все содержание индивидуального сознания, — все представления, понятия и идеи, — составляет социальное содержание. Это верно, и этому учил Маркс. Но в дальнейшем начинается невероятная мистическая путаница, которую распутать призван лишь один «бог». Сочетая марксово понятие социального или обобществленного субъекта с кантовской гносеологией, Адлер приходит к установлению априорных функ-

ций обобществленного человека и к перенесению всего эмпирического и реального содержания «социализма» в сознание этого социального субъекта. «Обобществленный человек», или, точнее, не живой, конкретный человек, а обобществленное сознание, является носителем социализма духа и демиургом действительности. Нас завело бы слишком далеко, если бы мы возымели намерение подвергнуть серьезной критике это мистическое построение. Но, по совести говоря, скучное это дело, очень скучное!

Итак, Адлер провозглашает «социализм» формальной гносеологической категорией обобществленного, социального человека. Трансцендентальное сознание Канта, оказывается, тождественно, по учению Адлера, с марксовым понятием обобществленного человека, ибо, подобно тому как трансцендентальное сознание есть сверхиндивидуальное сознание, так и «обобществленный человек» означает преодоление индивидуализма и утверждение «социализма». В этом смысле Кант, дескать, был величайшим социалистом, так как он-де дошел до самых глубин, — до социализма сознания, духа. Адлеру нет дела до того, что трансцендентальное сознание Канта представляет собою в отличие от «обобществленного человека» Маркса категорию чисто формальную, сверхисторическую и сверхэмпирическую и что оно внутренне противоречиво по самому существу своему. Но мы лишены здесь возможности вдаваться в подробности насчет несостоятельности трансцендентального сознания, как уже было сказано; поэтому ограничимся сделанными замечаниями.

Кантовское сверхиндивидуальное сознание, стоящее над действительностью и диктующее ей свои законы, является обладателем ряда априорных, т. е. от опыта не зависящих, функций. Этими априорными функциями Макс Адлер, естественно, наделяет «обобществленного человека», который ведь и является (по Адлеру) не чем иным, как трансцендентальным субъектом Канта. В полном согласии с Кантом, Адлер признает существование трех разрезов сознания или трех основных его функций: познавательной, волевой (мораль) и функции веры. Таким образом, функция веры, или религиозное сознание, присуща природе человека. Вера составляет необходимую и общеобязательную форму сознания обобществленного человека, без которой немислимо вообще сознание.

Макс Адлер никогда не был ортодоксальным марксистом, но он все же никогда раньше не доходил до таких реакционных выводов, хотя возможность этих выводов вытекает из его общих идеалистических взглядов. Надо прямо сказать, что религия Адлера гораздо реакционнее положительных религий, которых придерживается еще бесхитростная, наивная народная вера. Ибо, с точки зрения Адлера, вера присуща, как уже сказано, человеческой природе. С другой стороны, вера пред-

ставляет собою, по Адлеру, синтетическую категорию, включающую в себя как познавательные, так и «этические» функции. Она является определяющей функцией и потому лежит в основании как теоретического знания, так и практического действия.

Став на такую мистическую точку зрения, Макс Адлер далее заявляет, что мы являемся носителями трансцендентальных идей, которые предшествуют всякой действительности, или, как он иначе еще выражается, что мы являемся чисто духовными существами. Религия же составляет откровение нашего духа, т. е. духа обобществленного человека.

Научное познание не выдерживает критики уже потому,—полагает Адлер,—что оно оперирует исключительно категорией причинности и необходимости, а между тем ничто не поддается объяснению без категории целесообразности. Учение об эволюции природы, дарвинизм и марксизм подлежат пересмотру и переоценке с точки зрения присущей миру имманентной целесообразности. Исторический прогресс, который означает, по мнению Адлера, прежде всего прогресс разума,—ибо Адлер, в согласии со всеми идеалистами, в частности с Кантом и Гегелем, кладет в основу мира разум,—так же немыслим без идеи конечной цели, т. е. без бога, как эволюция в природе вообще. Жизнь человека не имеет никакого смысла, если нет бога,—заявляет Адлер. Гарантия того, что исторический прогресс не остановится, что он будет продолжаться до бесконечности или что он приведет к торжеству социализма, заключается в боге, а не в объективных материальных условиях действительности. Но если бог является гарантией человеческого прогресса и торжества конечной цели, если нам, благодаря видениям пророка Адлера, известно, что бог поставил себе целью осуществление социализма, то незачем бороться и волноваться. Пролетариату остается только верить, а вера, как известно, двигает горы...

В заключение этой главы считаем необходимым привести хотя бы одно-два места из книги Адлера в доказательство необычайной силы его религиозно-мистического энтузиазма... или всей глубины его падения. «Мир религиозного сознания,—пишет он,—не может быть понят путем непосредственного созерцания. Мы можем его чувственно представить себе лишь путем символов. Поэтому, если мы говорим о вечной жизни, о высшем, премудром, всемогущем, всеблагом и справедливом существе, то это только образы, посредством которых мы уясняем себе содержание того, что стремится выразиться в религиозном сознании»*.

И далее: «Настоящий смысл прогресса состоит совсем не в том, в чем его до сих пор видел натурализм (читай: между прочим, материализм. А. Д.), в происхождении человеческой

* Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, 1924, S. 471.

жизни из животной, но в стремлении человека к божественному» *.

Оставаясь в приятном ожидании перевоплощения человека-Адлера в бесплотного ангела, мы позволим себе пока использовать это время (времени хватит!) для беседы с другими божественными созданиями, и в первую очередь с католиком Штейнбюхелем и социал-демократом А. Кранольдом. К Адлеру же нам придется еще адресоваться несколько позже в другой связи.

III

Католическая церковь, как известно, отличается мудростью, практичностью и особенно способностью приспособления. Она борется огнем и мечом против напора новых идей, она не останавливается перед физическим уничтожением «еретиков», — но лишь до поры до времени, ибо она умеет во-время и отступать, когда убеждается в неизбежности победы новых истин, новых идей или нового общественного класса. При всех общественных и идейных переворотах она остается, однако, верной себе, заботясь лишь об интересах бога, церкви и христианской морали. Было бы странно, если бы католическая церковь, отличающаяся необычайной дальновидностью, не попыталась вмешаться в современную ожесточенную борьбу классов и бросить на чашку весов и свой «авторитет». Представляя собою идеологию феодальных классов, католическая церковь, после победы буржуазии над старым феодальным обществом, сумела устроиться и при новом хозяине. Она верою и правдою служила и служит буржуазии. Ныне же, когда рабочий класс готовится свергнуть иго буржуазии, по крайней мере, в наиболее передовых странах, наиболее дальновидные представители католицизма начинают «приспособлять» католицизм к социализму. Они усердно — и не без успеха — изучают произведения Маркса и Энгельса, Плеханова и Ленина, равно как и других марксистских писателей, находя в них здравые идеи и даже бесспорные истины, вполне приемлемые для всякого истинного христианина. Они «всерьез» занимаются проблемами классовой борьбы, диктатуры пролетариата, социальной революции и пр. Марксизм, обработанный соответствующим образом католическими теологами, встречает сочувственный прием со стороны так называемых марксистов-социал-демократов, окончательно перешедших, по крайней мере в Германии и Австрии, на сторону, если не католицизма, то идеализма. Но путь от идеализма, хотя бы и кантовского толка, к поповству, как мы убедимся, очень недалек. Фальсификация марксизма, таким образом, идет с обеих сторон, и трудно, пожалуй, решить, кто кого в этом отношении уже перешеголял: католические теологи так

* Max Adler, *Das Soziallogische in Kants Erkenntniskritik*, 1924, S. 471.

наз. «марксистов», или «марксисты» — теологов. Теологов и идеалистов объединяет, прежде всего, отрицательное отношение к материализму.

Указанная тенденция со стороны социал-демократов особенно ярко выражена в статье Альберта Кранольда, помещенной в коллективном сборнике, посвященном К. Каутскому*.

Автор в названной статье подвергает критике книгу католического теолога Теодора Штейнбюхеля «Der Sozialismus als sittliche Idee», 1921 г. Он констатирует прежде всего, что социализм сделал большие успехи среди представителей католической церкви, что книга Штейнбюхеля напечатана с разрешения высшего католического духовенства, которое, повидимому, понимает всю глубину социалистической идеи автономии личности, человеческого достоинства и социальной справедливости. Кранольд правильно указывает на то обстоятельство, что благодаря событиям последнего десятилетия в Германии произошло сближение между католицизмом и социализмом. Достаточно вспомнить совместную деятельность в коалиционных правительствах партий центра и социал-демократии. Естественно, что социал-демократическая практика последних лет нуждается в теоретическом обосновании. Практический оппортунизм самым тесным образом связан с теоретическим ревизионизмом. Коалиционная политика, сближение между католицизмом и социализмом на политической почве должны иметь своим логическим последствием сближение в области теоретической. Почему была возможна совместная деятельность социал-демократии с партией центра? На этот вопрос Кранольд отвечает следующим образом: совместная деятельность была возможна потому, что учение (о государстве и обществе) отцов церкви и великих схоластиков средневековья имеет много точек соприкосновения с социалистическим учением о государстве и обществе и что понимание хозяйства католицизмом в классическую эпоху средних веков имело ярко выраженный антикапиталистический характер. Кроме того, католическая церковь отличалась всегда особым чувством действительности, пониманием духа времени. Универсальным характером католической церкви объясняется то обстоятельство, что она оказывается способной подняться выше национальной ограниченности и классовых противоположностей. Католическая церковь, начиная, по крайней мере, с конца средних веков, как уверяет Кранольд, не «отождествляла себя вполне» (как это ссторожно сказано!), подобно протестантской церкви, с каким-либо одним классом.

Необходимость сближения социал-демократии с католицизмом заставляет Кранольда идеализировать католическую церковь, хотя бы и в ущерб протестантской. Протестантизм,— рассуждает

* Der lebendige Marxismus, Festgabe zum 70. Geburtstage von Karl Kautsky, Jena 1924.

далее наш автор,—духовно связан с капитализмом. Подобно тому как капитализм составляет индивидуалистическую форму хозяйствования, так протестантизм представляет собою классическую форму религиозного индивидуализма. Правда, в последние десятилетия социалистические или антикапиталистические стремления стали заметно проявляться и в протестантской церкви, но в общем и целом она все же настроена враждебно по отношению к социализму, оставаясь на позиции капиталистической. Другое дело католицизм, к которому наш автор воспылал горячей любовью в результате долголетней связи между центром и социал-демократией. Конечно, и католицизм,—говорит Кранольд,—представляет собой идеальное выражение определенной формы хозяйства. В средние века, в эпоху феодального и цехового строя, католическая церковь представляла интересы определенной социальной группы, например рыцарства. Фактически широкие круги католической церкви в наше время также связаны с капитализмом,—подчеркивает сам Кранольд. Но тем не менее между социализмом и католицизмом существуют внутренние связи и родство. По существу католическая церковь всегда была настроена антикапиталистически. Родство между католицизмом и социализмом объясняется сходством между социализмом и феодализмом как системами хозяйства. Католическая идеология проникнута духом солидарности, ибо она отражает идеально феодальную систему хозяйства, при которой индивидуум растворялся в феодальной группе. С уничтожением феодального хозяйства католицизм лишился своей социальной базы. Он вынужден был приспособиться к новым условиям и проникся отчасти капиталистическим и индивидуалистическим духом. Но только отчасти. Лишившись социальной почвы, из которой он вырос, но сохранив в борьбе с протестантизмом свою «девственность», католицизм, по уверению социалиста Кранольда, занял особую позицию: надклассовую и сверхнациональную. Католическая церковь оказывала одинаковое сердечное попечение всем социальным группам и классам, не связывая себя прочно ни с кем, устранилась добровольно от светских дел, не принимая участия в кипевшей вокруг нее социальной борьбе. Но, с другой стороны, она обнаружала удивительную способность к восприятию новых идей и к приспособлению к новым политическим и социальным условиям. Таким образом католическая церковь сохранила себя во всей своей невинности и чистоте, не запятнав себя на протяжении многовековой ее истории решительно ничем предосудительным.

Так наша прекрасная непорочная девственница сиднем сидела «тридцать лет и три года», т. е. ряд столетий, в ожидании настоящего жениха — современного социализма. Католическая церковь в течение долгих веков, наполненных ожесточенными классовыми битвами, социальными переворотами и идеологическими кризисами, вела как бы сверхземное и сверхисторическое

существование, бесстрастно взирая на светскую сутолоку и возню. Тем временем из недр небытия родился, вырос и возмужал рабочий класс, к которому наша непорочная дева вспылала пламенной любовью. В один прекрасный день католическая церковь должна была понять и осознать родство своего учения с учением великих мыслителей социализма,—говорит А. Кранольд. Вы видите, читатель, что Кранольд в качестве неокантианца и социал-демократа недурно выполняет свою миссию. Он еще и еще раз убеждает своих читателей, что противоположность между католицизмом и социализмом не столь велика, как об этом думают. Во всяком случае, она не должна быть велика, как выражается наш великолепный автор.

Г. В. Плеханов как-то сказал, что марксизм можно соединять с чем угодно, даже со спиритизмом; вопрос только в том, как можно это сделать. С помощью эклектизма,—писал он,—можно «соединить» все, что угодно, со всем, что в голову взбредет. Это, конечно, справедливо. Но всякое такое эклектическое соединение имеет, как мы видим на нашем примере, реальную почву.

Соединение марксизма с католицизмом, с учением отцов церкви, разумеется, логически невозможно; но такое «соединение» диктуется необходимостью «соединения» центра с социал-демократией. Естественно, что выполнить это «соединение» в области теории может только эклектик вроде Кранольда.

Будучи ярким противником материализма и горячим сторонником идеализма, он чувствует свое родство с миросозерцанием католицизма. Беда только в том, что свой идеализм он выдает за марксизм, что он, как и все его единомышленники, искажает всячески марксизм, чтобы сделать его приемлемым... для католиков, протестантов, магометан и пр. Мы видели, сколько исторической лжи о роли католицизма в прошлом и настоящем нагромоздил Кранольд. Это все для того, чтобы сделать приемлемым католицизм в кругах социал-демократии. Но ведь перед Кранольдом стоит еще и вторая задача: искажение марксизма в целях приспособления его к требованиям католиков. Очевидно, что первое препятствие, с которым мы встречаемся на этом крестном пути бедного Кранольда, это — отрицательное отношение марксизма к религии. Но это обстоятельство нисколько не смущает нашего ученого автора. Он прошел кантианскую школу, а потому найти выход из трудного положения поможет «критический» метод и философия. От ученого кантианца мы узнаем, что Маркс и Энгельс вовсе не отрицали религию, как таковую, что религия рассматривалась ими лишь как исторически обусловленное явление. Религия изменчива, как все исторические события. Но религия, как таковая, сверхвременна. Мало того, религия составляет существенную часть человеческой природы. Только различные конкретные ее формы суть исторические продукты и подвержены

изменениям. Поэтому А. Кранольд и не допускает, чтобы наступила когда-нибудь в истории человечества безрелигиозная эпоха. Если религия не отделима, как мы узнали, от человеческой природы, как голова, скажем, не отделима от туловища, то, как человек никогда не будет жить без головы, так он не будет существовать и без религии. Этот «компромисс» вполне должен удовлетворить всех верующих и, в частности, католических теологов.

Маркс и Энгельс, оказывается, думали точь в точь, как А. Кранольд. До сих пор их только неправильно понимали. Для лучшего уяснения их мыслей понадобилось появление Кранольда и его компетентного разъяснения, что основоположники марксизма были противниками теизма, но не религии. «Если Энгельс и Маркс полагают, — пишет наш несравненный софист, — что в социалистическом обществе религия должна быть совершенно преодолена, то они имеют в виду, как это ясно следует из их высказываний, теизм, теистическую форму религии, часто даже и не всякий теизм, а лишь христианскую форму теизма. Социалистический человек должен быть, по их мнению, атеистичен, но не арелигиозен» *. А. Кранольд нашел таким образом спасение в филологии. Но Энгельс предупредил Кранольда и по поводу всех таких филологических и этимологических фокусов определенно высказался в том смысле, что они представляют лишь последнюю лазейку идеалистической философии. Вот подлинные слова Энгельса: «Существительное «религия» происходит от глагола *religare* и означало первоначально связь. Таким образом всякая взаимная связь людей есть религия (по представлению не Энгельса, разумеется, а тех, кто прибегает к этимологическим фокусам. А. Д.). Подобные этимологические фокусы представляют собою последнюю лазейку идеалистической философии. Словам приписывается не то значение, какое они получили путем долгого исторического употребления, а то, которое они должны были бы иметь в силу своей этимологической родословной. Чтобы не исчезло дорогое по старой идеалистической привычке словцо «религия», — возводятся в сан религии половая любовь и половые отношения. Совершенно так же в сороковых годах парижскими реформистами направления Луи Блана человек без религии представлялся каким-то чудовищем. «*Donc, l'athéisme c'est votre religion!*», говорили они. Стараясь построить истинную религию на основе материалистического понимания природы, Фейербах уподобляется человеку, который решил бы, что новейшая химия есть истинная алхимия. Если возможна религия без бога, то возможна и алхимия без философского камня» **. Признавая религию существенным элементом человеческой природы, т. е. чем-то «прирожденным» человеку, Кранольд выражает свои собственные «мысли» или, быть

* См. «*Der lebendige Marxismus*», S. 509.

** Ф. Энгельс, Людвиг Фейербах, СПб. 1906 г., стр. 52.

может, мысли Канта, но эта точка зрения, во всяком случае, ничего общего не имеет с марксизмом. Мы видели, как Энгельс горячо протестует против Фейербаха за его злоупотребление словом «религия». Он справедливо хотел даже самый термин «религия» изгнать из человеческого языка, хорошо сознавая весь связанный с ним вред. При этом надо подчеркнуть, что Фейербах в своих антирелигиозных стремлениях шел так далеко, что считал возможным насаждение атеизма диктаторскими, т. е. насильственными, мерами. Ныне же философы германской социал-демократии готовы утвердить религию в целях «сближения» с отсталыми или реакционными общественными группами.

IV

Штейнбюхель очень недоволен марксистами и даже немецкими социал-демократами за их отношение к религии, но он надеется, что этический идеализм марксистов-кантианцев послужит переходом к религиозному миропониманию. Тогда между христианством и социализмом установится тесная взаимная связь. Или, вернее, тогда исчезнут разногласия между католиками и социалистами, ибо основная мысль книги Штейнбюхеля состоит в том, что социализм есть нравственная идея, которая нуждается в религиозном обосновании. Такое обоснование может быть дано лишь католичеством. Он готов принять социализм, но лишь при условии признания последним католической церкви.

Отношение к религии среди социалистов,—говорит Штейнбюхель,—неопределенное. Те из них, которые стоят ближе к Марксу и Фейербаху, относятся к религии отрицательно, не признавая за ней никакой самостоятельной ценности. Для них сохраняют еще все свое значение слова, сказанные Бебелем в 1874 году против Гогоффа: «Христианство и социализм противостоят друг другу, как огонь и вода. Так называемое зерно истины христианства... не принадлежит ему, а составляет общечеловеческое достояние. То же, что составляет собственно христианство,—специфическое учение и догматы его, враждебно человечеству». Чем политическое направление радикальнее,—продолжает Штейнбюхель,—тем более враждебно его отношение к религии. Русский коммунизм, напр., выступает решительным противником религии и возвращается снова к старым догмам Маркса и Фейербаха *. Среди ревизионистов замечается, разумеется, более терпимое отношение к религии. Штейнбюхель указывает на то, что в этих кругах назревает более глубокое отношение к религии. Чем более, говорит он, современный социализм будет ориентироваться на этику, тем более он проникнется пониманием религии. «Этика,—как он выражается,—может взять на себя посредничество между со-

* Steinbüchel, Der Sozialismus als sittliche Idee, S. 265.

циализмом и религией» *. А в другом месте он снова подчеркивает, что приближение новейшего социализма к христианству совершается не на почве религиозно-догматических представлений, а в области этики. Догматическое христианство пока еще не занимает никакого места в социализме, но социализм тоскует по евангелию, как это неопровержимо доказано Вильбрандтом, Альвоном и целым рядом статей в «Социалистических Ежемесячниках», где действительно проповедуется нечто вроде новой религии, правда, в этической оболочке. Поэтому Штейнбюхель имеет полное право заявить, что это «стремление социализма к религии означает преодоление позитивистического мышления Маркса», т. е. окончательный отход от марксизма. Маркс стоял твердо на почве материализма, а нынешние социалисты давно уже перешли в лагерь идеализма.

Философские взгляды Маркса,—говорит правильно Штейнбюхель, «отталкивали» его от христианства и религии. Философские же взгляды новейших социалистов должны их со временем привести к углубленному пониманию религиозной проблемы. А потому умный и дальновидный представитель католицизма готов протянуть руку этим так наз. этическим социалистам, тем более, что для них социализм стал давно уже предметом веры, а не науки. Конечно, Штейнбюхель с своей точки зрения совершенно прав в своем указании, что нет религии без бога и бессмертия души. Но разве марксистствующие кантианцы отвергают бога? Даже «радикальный» Макс Адлер пишет в своей новой книге о Канте **, что «настоящим объектом веры является безграничное развитие разума, эмпирическое выражение которого составляет развитие человечества, и лишь ради него бог и бессмертие души становятся, как теоретически возможные и практически необходимые условия этой безграничности, неразрывными элементами этой веры» ***. Вера практического разума Канта в бога представляет собою не что иное, как веру в возможность развития человечества. Человечество не может обойтись без такой веры, потому что бог является «порук» успеха в наших начинаниях. «Радикальный» Макс Адлер видит все преимущества на стороне кантовского бога, без которого он себе не может мыслить ни марксизма, ни исторического процесса, ни развития в природе.

В чем преимущество кантовского бога перед богом положительных религий? Старый бог составлял начало и конец мира, он стоял в центре некритической, мифологической религии. Новый же бог Канта, «критический» бог, является условием успеха и средством для осуществления цели. Эта «философская» идея бога, по нашему мнению, ничем не отличается по существу от

* Steinbüchel, Der Sozialismus als sittliche Idee, S 267.

** Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, 1924

*** Там же, стр. 401.

старого бога, несмотря на все хитроумие и всю тонкую аргументацию «марксиста» Адлера. Естественно, что, уверовав в избретенного Кантом «критического» бога (панацеей от всех зол для кантианцев является, как известно, словечко «критический» или «трансцендентальный»), Макс Адлер вынужден был посвятить целый параграф своей книги критике натуралистической идеи развития. Этот замечательный параграф начинается следующими словами. «Только господствующим предрассудком, по которому натуралистическое понимание развития стало логической необходимостью, можно будет объяснить крайнее сопротивление, на которое натолкнется познавательно-критическое сведение понятия прогресса к религиозной вере»*. И дальше наш философ выступает решительно против широко распространенной точки зрения, против господствующего «предрассудка», по кот. развитие в природе и обществе рассматривается как один великий естественный процесс, кот. связывает все явления мира в космическое единство и закономерное целое.

Прежде всего Макс Адлер протестует против того, что развитие рассматривается и изучается под углом зрения одной лишь причинности. В основе всякого развития лежит определенная цель. И поэтому наш «марксист» становится на точку зрения телеологии или целестремительности, как он выражается вслед за Карлом Бэром. Геологическое развитие земли или космическое развитие солнечной системы лишь постольку являются развитием, поскольку они относятся к определенной цели. Далее Адлер подвергает резкой критике эволюционную теорию Спенсера и учение Дарвина за их «натурализм». Он берет под свою защиту виталистические теории против физико-химических теорий какого-нибудь Жака Леба. Это в отношении развития мертвой природы и организма. Что же касается человеческого общества, то и тут Адлер преобразовывает учение Маркса по-своему, подводя под него этический, а тем самым и религиозный фундамент. Только из целей, к которым стремится человек, из веры в их осуществимость, которую целестремительность предполагает, проходя все ступени, начиная от инстинктивной уверенности и кончая религиозной достоверностью, вырастает социальное развитие как специфическое явление общественной жизни. Религиозное сознание составляет существенный момент идеи развития в смысле прогресса, — пишет тот же Адлер, к великому удовольствию Штейнбухеля. Кантовская критика религиозного сознания дала в качестве ценного результата убеждение, что вера в бога есть не что иное, как определенное направление сознания; оно состоит в признании смысла бытия и определенного настроения души жить и действовать согласно этому смыслу**. Социализм не-

* Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, S. 414.

** Там же, стр. 449.

мыслим без веры, — учит наш кантианец. Марксизм может говорить о необходимости исторического процесса и развития в направлении к социализму, но вера в возможность осуществления социализма составляет существенный момент этого развития, и без веры победа пролетариата невозможна. Конечно, без «веры» в социализм нельзя бороться за него с уверенностью в успехе и в победе.

Но дело в том, что все религиозно настроенные социалисты или «марксисты» совершают здесь недопустимый подмен понятиями. С понятием веры связаны вполне определенные религиозные представления и настроения. И действительно, Адлер написал целую книгу, где он трактует о религии, о боге, душе и прочих высоких материях, связывая свою веру с «критически» очищенными представлениями о боге, объективном смысле бытия, об имманентной целесообразности мирового процесса и пр. Вера в устах человека религиозно настроенного имеет вполне определенный смысл и означает уверенность, что некая енешняя сила сама заботится как о человеческих делах, так и об определенном порядке в природе. «Вера есть форма существования религиозного сознания», по собственному определению Адлера. Теоретическое сознание покоится не на вере, а на опыте, на знании. И это понимает и сам Адлер. Говорит же он о том, что я не должен верить в то, что я знаю. «Вера имеет свое место лишь там, где я не могу больше знать, но где мне и не требуется больше знать, потому что в этом случае речь идет не о знании, а о хотении» *. С другой стороны, Адлер говорит о той психологической ценности, которую имеют понятия бога и души. Идея бога есть для Адлера идея порядка. На критической ступени развития религии трансцендентное понимание бога превращается в имманентное всей нашей жизни воззрение, по которому мы мыслим самих себя и весь эмпирический мировой процесс только как часть иначе мыслимого интеллигибельного целого, данного нам в формах природы и психологического опыта лишь как явление. Понятие бога превращается таким образом из представления всемирного личного существа и творца мирового порядка в идею этого порядка. С точки зрения «критицизма», Адлер убеждает читателя в необходимости для человечества идей бога и бессмертия души. Эти идеи столь необходимы для нас, что без них жизнь была бы невыносима, как выражается он. Эти идеи возникают из глубочайших потребностей нашего существа и знаменуют собою целесообразное устройство мира.

Не будем дальше останавливаться на религиозных размышлениях Адлера. Мы привели несколько цитат из его последней книги лишь для иллюстрации того положения, что западно-европейский ревизионизм не только проникнут насквозь идеализмом, но что этот идеализм принял уже религиозную форму и напол-

* Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, стр. 238.

няется религиозным содержанием. Сколько бы ни толковал наш Адлер и его единомышленники о преимуществах кантовского бога перед христианским или иудейским, мы, с нашей точки зрения, вынуждены признать, что все боги одинаковы и стоят друг друга.

Напрасно жалуется Штейнбюхель: он может быть вполне доволен...

V

Итак, от Адлера мы узнаем, что социализм без веры, без религиозного сознания невозможен, что только в вере он черпает свою жизненную мощь. Кранольд стремится доказать, что современный социализм вовсе не совпадает с марксизмом, ибо социализм есть не что иное, как нравственная идея, и в этом отношении он находится в ближайшем родстве с христианской этикой. По его глубокомысленному учению, социализм есть религия, имеющая своим конкретным содержанием нравственный идеал. В этом отношении с ним согласится вполне не только Макс Адлер, но и Теодор Штейнбюхель. Социализм отвергает только христианскую идею творения, но, поскольку религия, по Канту, в сущности совпадает с этикой, то социализм, как нравственная идея, заимствует свое содержание из христианской этики. Любовь к ближнему, идея братства и справедливости, человеческого достоинства и общины — все этическое содержание социализма совпадает с учением христианства. Этика, говорит все тот же Кранольд, составляет истинную сущность социализма, и поэтому социализм представляет собою систему идеализма*.

Часто указывают на то, что социализм есть не что иное, как движение рабочего класса, говорит наш кантианец; но это лишь одна видимость, только внешняя форма явления, не совпадающая с сущностью. Конечно, нельзя отрицать, что социалистическое движение в наше время является еще до известной степени классовым движением пролетариата, но оно с каждым днем свой классовый характер теряет. Не следует, видите ли, смешивать социалистическое движение с социалистическим учением, как не следует отождествлять церковь с христианским учением.

Что же касается марксизма, то он, хотя еще и не преодолен, составляет, однако, лишь преходящую часть социализма, между тем как социализм, как нравственный идеал, имеет вечную и непреходящую ценность. И в самом деле, марксизм уже потому неприемлем для всех кантианцев и идеалистов, что он материалистичен и атеистичен, что он отрицает абсолютные ценности и нормы, без которых жизнь лишена, якобы, всякого

* Albert Kranold, Die Persönlichkeit im Sozialismus, 1923, S. 247.

смысла. Так красиво поющие кантианские пташки начинают даже отрицать классовый характер современного социалистического движения, желая из его «вечной этической сущности» сделать надклассовую и вневременную, абсолютную теорию, приемлемую для всех классов. И это в современном классовом обществе, где пролетариату приходится в кровавых боях прокладывать путь к социализму!

Марксизм учит, что в классовом обществе мораль есть лишь отражение социального и экономического положения каждого класса. Поэтому в классовом обществе нет и не может быть надклассовой морали. С другой стороны, не существует, с точки зрения марксизма, и абсолютной морали, т. е. абсолютных этических норм, обязательных для всех времен и народов. Кантианцы, раскалывающие единую действительность на две половинки — на бытие и должностное, на явление и вещь в себе, на чувственный и интеллигибельный мир, — признают двоякую мораль: преходящую, исторически обусловленную, и абсолютную, так сказать, сверхисторическую. Эту свою двойную бухгалтерию кантианствующие марксисты приписывают Марксу. Утверждает же Кранольд, наряду с другими «марксистами»-кантианцами, что собственно метод Маркса есть метод Канта, и что его материализм — одно лишь недоразумение, на котором настаивает разве только «вульгарный марксист» Энгельс. Что же касается марковского понимания этики, то и здесь А. Кранольд нашел такой же «остроумный» выход, как и в трактовке религиозной проблемы. Если Маркс и Энгельс, — говорит он в сборнике, посвященном Каутскому, — отвергают абсолютную мораль, то они отвергают только то утверждение, по которому будто бы существует фактически и абсолютно значимая мораль, т. е. вечная мораль, имеющая значимость во времени. Наш автор этим своим софизмом хочет, повидимому, сказать, что и для Маркса существует абсолютная мораль, но эта абсолютная мораль, как некая вещь в себе, существует не во времени, ибо она вечна и от реальных условий не зависит. В таком же смысле и социализм является вечной нравственной идеей или абсолютным идеалом. Но ведь абсолютная мораль не может стать историческим фактом, т. е. фактически действующей моралью, ибо, как только она вовлекается, так сказать, в поток времени, она теряет свой абсолютный, т. е. вневременный, характер. То же самое относится и к социализму, понятому как нравственная идея.

Теолог Штейнбюхель, стоя на почве христианской абсолютной этики, обосновывает ее также в духе кантианства. Здесь лишний раз вскрывается внутреннее родство кантианского идеализма с христианским миропониманием. «Мое царство не от мира сего» — таков, в сущности, вывод из благочестивых писаний Адлера, из «глубоких» философских размышлений Кранольда и из христианских убеждений Штейнбюхеля. Социалистическая

система хозяйства признается, разумеется, всеми, включая и католика Штейнбюхеля, — какие огромные завоевания сделал социализм! — но она рассматривается лишь как средство для осуществления абсолютного нравственного или религиозного идеала. Штейнбюхель не удовлетворяется социализмом Маркса потому, что последний, по его выражению, считает высшей ценностью человечество и отдельных людей, как его членов, оставаясь таким образом на почве фейербаховского гуманизма. Христианство же дает гуманизму религиозное обоснование, поскольку оно ставит над человечеством бога. Но и мы видели, что так наз. этический или кантианский социализм сделал уже решительный поворот в сторону того же религиозного социализма. Мы это положение иллюстрировали на примере М. Адлера. То же самое относится и к А. Кранольду, который для религиозного социализма считает приемлемым лишь бога Мартина Бубера. Кому интересно познакомиться с этим «социалистическим богом», того я отсылаю к статье Кранольда *.

VI

В связи с вышеизложенными взглядами «религиозных социалистов» считаем небесполезным высказать несколько азбучных истин относительно связи марксизма с материализмом и того места, которое в марксизме занимает этика. Прежде всего, читатель лишний раз убеждается в том, что нет марксизма без материализма. Все учение Маркса в конце концов сводится к применению материализма к общественным и историческим явлениям. Именно так и понимали Маркс и Энгельс свою историческую задачу. Отрицание материализма, как мы видим, неизбежно ведет к полному отрицанию марксизма и к торжеству идеализма и религии. Старый материализм проводил последовательно свою точку зрения в отношении исследования и изучения природы. Но как только он переходил к общественным или историческим проблемам, он изменял самому себе и скатывался к идеализму. Марксизм впервые превратил материализм в целостное философское мировоззрение, поскольку он стал материалистически истолковывать и объяснять не только явления природы, но и явления исторические и общественные. Естественно-научный материализм и материализм исторический неразрывно связаны друг с другом.

С другой стороны, природа и история стали рассматриваться как закономерный процесс развития, подчиненный закону причинности. Старая философия природы, как и философия истории, заменяла действительную, объективную, реальную, естественную связь явлений, как выражается Энгельс, идеальной, вымышленной, фантастической, словом, искусственной их связью. В обла-

* Der lebendige Marxismus, S. 561.

сти истории, как и в области природы, необходимо было «устранить вымышленную, искусственную связь явлений посредством указания их истинной связи. А эта задача сводилась в конце концов к открытию тех общих законов движения, которые действуют в истории человеческого общества» (Энгельс). Не только идеализм, но и материализм домарксовский для объяснения исторических явлений обращался к идеологии. Марксизм же впервые сделал предметом материалистического исследования и самые идеологии. Непоследовательность старого материализма состояла не в том, что «он признавал существование идеальных побудительных сил, — говорит Энгельс, — а в том, что он останавливался на них, не стремясь проникнуть дальше, дойти до причин, создавших эти силы», или «до побудительных сил этих побудительных сил». Исторический материализм доказал, что основных причин социальных и политических изменений следует искать не в идеологии — философской, этической или религиозной, — а в изменении способов производства. Но, с другой стороны, марксизм не просто отвергает значение идеологий, а дает им научное объяснение, рассматривая их как идеальное отражение данных общественных отношений.

Маркс доказал, что социализм является объективно необходимым, неизбежным результатом развития современной общественно-экономической формации, разрешением всех заложенных в ней противоречий. Таким образом социализм не является ни религией, ни нравственной идеей, — все это болтовня досужих фантазеров, — а определенной общественной формацией, общественно-хозяйственным строем, в котором средства производства составляют общественную собственность и в котором нет разделения людей на классы. С другой стороны, научный социализм как определенное учение, как система идей, представляет собою не что иное, как умственное или идеальное отражение общественных противоречий и классовой борьбы, или короче: научный социализм, говоря словами Энгельса, является теоретическим выражением рабочего движения. В качестве теории научный социализм имеет своим предметом изучение исторических условий, путей и средств, связанных с осуществлением социализма, как общественно-хозяйственного строя, как определенной системы общественных отношений.

Все те «социалисты», которые испытывают «необходимость» подвести под социализм этический или религиозный фундамент, фактически отрицают объективную необходимость социализма, т. е. материальную и историческую его обусловленность. Объективную необходимость они заменяют субъективными фантастическими построениями, научный фундамент социализма «размывают» религиозными и этическими «требованиями». Тем самым эти «теоретики» возвращаются назад к утопическому социализму. Замечательно, что, облыжно обвиняя русских коммунистов в утопизме, они сами открыто говорят о необходимости

сочетания «науки» с «утопией». Это должно означать, повидимому, некий новый «синтез», в котором марксизм должен быть разбавлен и растворен в этической и религиозной святой водиче, и где марксовский научный объективизм будет поглощен эфирным богом Бубера или «критическим» богом Адлера.

Все религиозно настроенные «критики» марксизма питают особую неприязнь к Фейербаху и Марксу за их атеистические взгляды. Правда, ничего, кроме благочестивых настроений и «этимологических фокусов», они атеизму противопоставить не в состоянии. Но это обстоятельство их нисколько не смущает. С точки зрения Фейербаха и Маркса, религия является извращенным, фантастическим отображением реального мира — природы и человеческого общества. Научное миропонимание и социалистическая организация общества вытесняют окончательно религию. Разве атеизм не делает огромных успехов на наших глазах? Не является ли недопустимым извращением действительности декламация на тему о том, что жизнь без бога немыслима, или что религиозная «шишка» прирождена человеческой природе?

Религия обречена на гибель. «Религиозное отражение действительного мира, — говорит правильно Маркс, — может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собою и природой».

Защита религиозных предрассудков в какой угодно форме представляет собою реакционное явление, против которого необходимо всячески бороться. Религиозное миросозерцание фактически давно опровергнуто наукой; оплотом против попыток реставрирования религиозной мифологии может служить только материалистическое миросозерцание.

Что касается этики, то марксизм ни в малейшей мере ее не отрицает. Этика, как определенная совокупность правил поведения, имеет также не небесное, а земное происхождение. Тем самым определяется ее относительный характер. Этические представления и понятия людей определяются общественными их отношениями и изменяются вместе с ними.

Этический идеализм не удовлетворяется такой постановкой вопроса. Он проводит резкую границу между происхождением — генезисом этических идей и их ценностью, предполагая наличие абсолютной ценности или конечной цели (Адлер например), которая является абсолютным масштабом для измерения степени ценности всякого данного эмпирического этического содержания, определяемого и обусловливаемого общественно-исторической действительностью. Но, спрашивается, какой смысл имеет этот дуализм, это противопоставление абсолютной ценности относительным «ценностям» или абсолютной конечной цели относительно эмпирическим целям? Очевидно, что это противопоставление лишено всякого смысла по той простой причине, что «конечная цель» человеческой истории или мировой

эволюции нам не может быть доступна. Всякая «конечная цель», если это бессмысленное понятие должно иметь какой-нибудь смысл, есть в сущности лишь относительная, историческая «цель», выдаваемая за абсолютную. То же самое относится и к «абсолютной ценности». Как только вы потребуете от абсолютистов, чтобы они наполнили эту «абсолютно» пустую форму конкретным содержанием, «абсолютная ценность» превращается в исторически обусловленную относительную ценность. Да откуда же нам, смертным, заимствовать критерий для определения абсолютной ценности? Очевидно, что самый этот термин лишен всякого разумного смысла.

Обращение к абсолютным ценностям и конечным целям знаменует собою возврат к утопическому пониманию общественных и исторических явлений, поскольку в этической идеологии ищут побудительных причин для объяснения исторических событий и человеческой деятельности. Этические социалисты приходят к признанию примата цели над исторической необходимостью, принципа целесообразности над законом причинности. Если долженствование (или идеал) не может быть принципиально выведено из бытия, как этому учат Кант и его социалистические последователи, то очевидно, что идеал совершенно не зависит от действительности, от конкретных и реальных условий жизни.

В свете марксизма этическая проблема получает свое научное объяснение. Нравственные идеи представляют собою продукт исторических условий. Марксизм не только не отрицает того, что люди в своей общественной жизни ставят себе известные цели, но он дает им правильное истолкование, рассматривая действительность под одним аспектом — под углом зрения причинной закономерности. Целесообразные действия людей включаются в причинный ряд; нравственные идеалы не подчиняются особому мировому плану — телеологическому разрезу действительности, а составляют лишь частную форму той же причинной закономерности. Нет никакой истории, никакой общественной жизни без живых людей, действующих по известным целям. Необходимость или обусловленность человеческих действий переживается ими как целесообразная деятельность. Люди вынуждены ставить себе при данных исторических условиях такие цели и идеалы, которые определяются именно данными материальными условиями их жизни. Поэтому социализм вовсе не является абсолютным идеалом или конечной целью человеческой истории, а лишь исторически необходимым общественно-хозяйственным, идущим на смену капиталистическому порядку. Социализм является одновременно и идеалом рабочего класса, т. е. сознательной целью всех его стремлений, но этот идеал и эта цель причинно обусловлены материальной действительностью.

Если же принять точку зрения этических идеалистов, то необходимо признать и некий абсолютный разум, который ставит

миру свои цели, т. е. необходимо притти к религии морали. Таким образом как религия морали, так и религия «без морали» одинаково ведут «в сумасшедший дом богословия», как выражается Фейербах.

VII

Ревизионизм сказал свое последнее и окончательное слово. Он эволюционировал в сторону религиозного мистицизма, решительно отрекшись от всех «пережитков» марксизма. И подобно тому, как в области политической он проповедует мир с буржуазией, так и в области мирозерцания он решительно порвал с марксизмом и стал на почву примирения с буржуазной и даже феодальной идеологией. Официально ревизионизмом провозглашается необходимость примирения социализма с христианством и церковью. С другой стороны, католический центр выдвигает своих идеологов, доказывающих необходимость «примирения» католицизма с социализмом. Они полагают, что рабочий класс до сих пор стоял вдали от церкви потому, что церковь стояла вдали от социализма. Таким образом ревизионисты пытаются социализировать религию и церковь, а католические теологи стремятся окатоличить социализм. И тех и других объединяют религиозный «порыв» и отрицательное отношение к материалистическому марксизму. Штейнбюхель очень ценит Маркса, но все же сущность социализма, по его уверениям, лучше и глубже выражена и обоснована в учениях Фомы Аквината и бл. Августина. От Штейнбюхеля мы узнаем, что католицизм, в сущности говоря, всегда стоял на точке зрения социализма... Почему же католицизм поддерживал и освящал всевозможные способы угнетения и эксплуатации народа? Почему он никогда не боролся за социализм, а всегда шел в ногу с угнетателями и эксплуататорами? На этот наивный наш вопрос может быть дан только один ответ: католицизм стоит на почве «социализма духа». При таких условиях заботиться о земных интересах — значит грубо материалистически понимать социализм, как это и делает марксизм. К «социализму духа и совести» в первую очередь призывают ныне и апостолы новой социалистической религии из среды социал-демократии.

ГЕОРГ ЛУКАЧ И ЕГО КРИТИКА МАРКСИЗМА *

Коммунизм, это — практический материализм; материализм, это — теоретический коммунизм.

I

Тов. Лукач в своей книге «Geschichte und Klassenbewusstsein» (1923) выступил в роли философского критика марксизма. Надо отдать справедливость автору. Он чрезвычайно искусно завуалировал свои идеалистические и даже мистические тенденции. Однако, спрятать идеалистические уши не так-то легко, несмотря на всю тонкую дипломатию т. Лукача. И всякий мало-мальски образованный марксист при некотором усилии мысли заметит легко эти выступающие из моря кудрявых фраз идеалистические тенденции.

Нельзя назвать удачным или оригинальным прием, к которому прибегает т. Лукач и который состоит в противопоставлении Энгельса Марксу. К этому приему уже неоднократно прибегали всевозможные критики марксизма как из буржуазного лагеря, так и критики из породы ревизионистов. Одни из них доказывали, что Энгельс скатился к материализму, но Маркс никогда в этом грехе, якобы, повинен не был. Другие доказывали как раз обратное. С другой стороны, все «критики» считали невозможным совмещение диалектики с материализмом и обвиняли одинаково обоих основоположников марксизма в вопиющей непоследовательности. Диалектика, говорили они, может иметь место лишь в области духа, сознания, оперирующего понятиями. Но о какой диалектике может идти речь в области материального мира? Они одним ухом слышали, что диалектик Гегель был идеалист, что с его точки зрения основой бытия является понятие, дух; стало быть, заключили они, диалектика совместима лишь с идеализмом. Материалистическую же диалектику или диалектический материализм они объявили логической бессмыслицей. Запоздалым критиком этой последней породы является гр. Вендорф **, который повторяет

* Эта статья перепечатана из журнала «Под знам. марксизма», 1924 г., кн. 6..

** См. статью Н. W e n d o r f, Dialektik und materialistische Geschichtsauffassung (Historische Vierteljahrschrift, XXI. Jahrgang, 2. H.).

старый вздор о неприменимости диалектики к эмпирической действительности. Нетрудно понять, почему буржуазные критики марксизма так пренебрежительно относятся к материализму и так «нетерпимо» к материалистической диалектике. Их «нетерпимость» объясняется тем, что они «терпеть» не могут, как выразился Плеханов, некоей революции и некоей диктатуры.

Взгляды Вендорфа разделяет и Вернер Зомбарт, который в своей последней статье «О понятии закономерности у Маркса»^{*} объявляет приложение гегелевской диалектики к эмпирической действительности «чуждым» заблуждением. И В. Зомбарт сочувственно цитирует из книги т. Лукача то место, где последний, критикуя Энгельса, вскрывает якобы расхождение его с Марксом по вопросу о применимости диалектики к природе. «Новый взгляд на сущность диалектического метода Маркса, — пишет Зомбарт, — отстаивает ныне Г. Лукач в своей книге «История и классовое сознание». По его мнению, Энгельс совершенно не понял учения своего друга. В противоположность Энгельсу, применение диалектического метода необходимо ограничить социально-исторической действительностью»^{**}. Далее Зомбарт приводит даваемое Лукачом определение диалектики.

Итак, Лукач выступает с новым взглядом на сущность диалектики. В одном чрезвычайно важном и существенном пункте существует полное согласие т. Лукача с Вендорфом и Зомбартом: это — в вопросе о неприменимости диалектики к природе. К сожалению, т. Лукач очень скуп на аргументацию там, где необходимо развить свои мысли до конца. Он упорно молчит, когда следует говорить. И поэтому от его писаний остается досадное впечатление двусмысленности.

В самом деле, вопрос о применимости или неприменимости диалектики к природе неразрывно связан с вопросом мирозерцания в целом. Тов. Лукач становится на почву тех, кто так или иначе признает исторический материализм, но отвергает философский материализм. В полном согласии опять-таки с буржуазными критиками марксизма т. Лукач и его единомышленники говорят с пренебрежением о «натуралистической метафизике» Энгельса и Плеханова. «Натуралистическая метафизика», это — псевдоним материализма. Проникшись предрассудками буржуазных философских писателей, т. Лукач усвоил как их жаргон, так и их отрицательное отношение к материализму. Правда, т. Лукач воздерживается от обстоятельного изложения своих сомнений по этому вопросу. Мы поэтому приобретаем в полной неизвестности насчет тех философских соображений, которые заставляют его отвергнуть философский материализм. Но одно для нас несомненно: т. Лукач отвергает как

^{*} Werner Sombart, Der Begriff der Gesetzmässigkeit bei Marx (Schmollers Jahrbuch, 47. Jahrgang, 1924).

^{**} Там же, стр. 30.

материализм, так и диалектику в применении к природе. Этот вывод чрезвычайно важен, и мы его пока лишь зафиксируем. Из этого вывода можно было бы заключить, что наш автор дуалист: идеалист, поскольку дело касается природы, но диалектический материалист в отношении к социально-исторической действительности. Однако этот вывод надо признать слишком поспешным, так как из дальнейшего мы увидим, что мы действительно имеем дело с новым пониманием диалектического метода, т. е. с таким пониманием, которое идет в разрез с марксизмом, — с диалектическим материализмом. Или, иначе говоря, мы убедимся, что т. Лукач стоит всецело на идеалистической точке зрения и в отношении социально-исторической действительности, так как для него собственно категория сознания является в некотором роде субстанцией или истинной действительностью. В этом отношении т. Лукач чрезвычайно напоминает Бруно Бауэра с его «философией самосознания», столь едко осмеянной К. Марксом. В общем взгляды т. Лукача представляют удивительно пеструю смесь из идей ортодоксального гегельянства, одобренных идеями Ласка, Бергсона, Вебера, Риккерта и... Маркса и Ленина. Уже априорно можно сказать, что если это так, то мы в лице т. Лукача имеем действительно новатора.

II

Тов. Лукач имеет последователей и является в некотором роде главой целого направления, к которому примыкают гг. Корш *, Фогараши, Ревай и др. При таком положении вещей пройти мимо этого явления представляется невозможным. Необходимо подвергнуть критике, по крайней мере, основные принципы «нового течения» в марксизме.

Книга Лукача открывается критикой Энгельса. Уже в предисловии автор заявляет, что он в своей книге намерен защищать ортодоксальный марксизм даже от Энгельса. Далее автор в том же предисловии подчеркивает, что он не имеет намерения ревизовать, улучшать учение Маркса, а дать лишь интерпретацию марксизма в духе Маркса. Задача, как видит читатель, весьма почтенная. Но такая постановка вопроса способна немедленно вызвать сомнение в ее правильности, особенно если вспомнить, что Энгельс работал в тесном дружеском союзе с Марксом на протяжении сорока лет и что основное философское произведение Энгельса написано при непосредственном участии самого Маркса. А между тем это-то произведение Энгельса — речь идет об «Анти-Дюринге» — т. Лукача и его последователей не удовлетворяет. Какой же после

* См. его книжку «Philosophie und Marxismus» (имеется русский перевод, под ред. Г. Баммеля).

этого смысл прятаться за широкую спину Маркса и оттуда показывать кукиш Энгельсу? Энгельс, можно сказать, не напечатал при жизни Маркса ни одной строчки без его одобрения. В предисловии ко второму изданию «*Анти-Дюринга*» Энгельс пишет, между прочим, об этой их совместной работе следующее: «Замечу мимоходом, что излагаемое в настоящей книге мировоззрение в главной своей части обосновано и развито Марксом и только в самой незначительной степени мною, и само собою разумеется, что это мое сочинение не могло появиться без ведома последнего. Я прочел ему всю рукопись перед тем, как отдать ее в печать, а десятая глава второй части («Из критической истории») написана Марксом, и только по внешним соображениям ее пришлось, к сожалению, несколько укоротить. Таков уж издавна был наш обычай — помогать друг другу в специальных областях». Казалось бы, это свидетельство Энгельса должно было несколько умерить «критический» пыл реформаторов. Во всяком случае у почтенных «критиков» нет никакого основания щадить Маркса, который читал в рукописи «*Анти-Дюринга*». Мало того, изложенное Энгельсом мировоззрение обосновано и развито Марксом...

Тов. Лукач утверждает, что Энгельс отошел от Маркса, извратив взгляды своего друга. Маркс-де ограничил применение диалектического метода социально-исторической действительностью, в то время как Энгельс распространил диалектику также и на природу. Но это обвинение, как мы уже видели, решительно ни на чем не основано. Маркс и Энгельс одинаково «повинны» в распространении прав диалектики на природу. Основоположники марксизма не были эклектиками, подобно Лукачу, а выдающимися мыслителями. Но естественно, что каждый человек считает себя «мерой вещей» и судит других по себе. Тов. Лукачу хочется, чтобы Маркс был с ним, а потому он ему приписывает свои мысли, свои идеи, свое понимание диалектики. Таким образом выходит, что не Энгельс, а Лукач извратил взгляды Маркса.

Лукач расходится с Марксом и Энгельсом не только в вопросе о приложимости диалектики к природе, но и в самом понимании существа диалектики. Оказывается, что Энгельс внес и в этот вопрос большую путаницу, упустив самое существенное и сосредоточив свое внимание на второстепенных и мало существенных моментах диалектики. Лукач утверждает, что и в этом вопросе Маркс на его стороне, и поэтому он считает себя призванным защитить Маркса против Энгельса.

Оба обвинения против Энгельса Лукач формулирует в одном кратком примечании, которое приводим дословно: «Ограничение метода общественно-исторической действительностью очень важно, — говорит наш автор. — Недоразумения, вытекающие из энгельсовского изложения диалектики, покоятся, главным образом, на том, что Энгельс, следуя дурному примеру Гегеля, распро-

страняет диалектический метод и на познание природы. Но ведь самые существенные определения диалектики — взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики, историческое изменение субстрата категорий, как основание их изменений в мышлении и пр., — к познанию природы не приложимы» *. И автор тут же спешит оговориться, что он, к сожалению, лишен всякой возможности более подробно остановиться на этом вопросе. Почему он лишен всякой возможности объяснить нам свое расхождение с Энгельсом, мы не понимаем. Казалось бы, он обязан был, предъявив такое серьезное обвинение Энгельсу, привести и кое-какие доводы в пользу своего взгляда. Но на него, как говорится, и суда нет.

Таким образом, мы имеем у Лукача новое понимание диалектики, или, вернее, мы имеем ограничение, сужение диалектики до трех приведенных определений. Но с его пониманием диалектики не согласились бы ни Маркс, ни Гегель, которых автор так усердно цитирует, стремясь доказать свою правоту и свое с ними согласие.

Но послушаем сначала т. Лукача. В первой главе своей книги, озаглавленной «Что такое ортодоксальный марксизм?», автор доказывает или, точнее, указывает на значение метода марксизма. Метод, несомненно, имеет огромное значение; диалектический метод составляет, по словам Гегеля, душу всякого научного познания. Тем не менее нельзя согласиться с утверждением Г. Лукача, что от ортодоксального марксиста требуется только признание метода. Мы, разумеется, вполне согласны с т. Лукачом, что в диалектическом материализме найден правильный метод исследования и что этот метод должен быть разработан, углублен и развит далее в духе его основателей. Но не можем согласиться с заявлением нашего автора, что содержание учения имеет второстепенное значение. Можно допустить, говорит он, что новейшие исследования докажут неправильность «всех отдельных» суждений Маркса. В таком случае всякий серьезный «ортодоксальный» марксист мог бы, безусловно, признать все новейшие результаты и отвергнуть «все отдельные» положения Маркса, оставаясь в то же время ортодоксальным марксистом, ибо ортодоксальный марксизм означает не принятие на веру результатов исследования Маркса, не «веру» в те или другие положения и не то или другое толкование «священной» книги. Читатель должен будет признать это заявление чрезвычайно двусмысленным. Во-первых, что означают слова: «все отдельные» (*sämmtliche einzelnen*) положения? Всякое учение состоит из совокупности отдельных положений. Стало быть, если мы отвергаем все отдельные положения данного учения, то очевидно, что вместе с ними мы отвергаем и учение

* Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, S. 17.

в целом. Но т. Лукач любит выражаться «дипломатически» и извилисто.

Маркс в своем «Капитале» вскрыл внутренний механизм капиталистического общества, пользуясь диалектическим методом. Социализм, по словам Энгельса, стал наукой благодаря открытию Марксом материалистического понимания истории и разъяснению тайны капиталистического способа производства при посредстве прибавочной стоимости. Кто станет отрицать, что «Капитал» приходит к определенным «результатам»? Оказывается, что, с точки зрения Г. Лукача, эти результаты сами по себе значения не имеют и легко могут быть опрокинуты новейшими исследованиями, отчего марксизм ни в малейшей мере ущерба не терпит, ибо он останется при методе. Покорно благодарим, тов. Лукач, за вашу любезность, но принять такую идеалистическую точку зрения ни один марксист не может. Для нас результаты столь же важны, сколь и метод. Находящийся у тов. Лукача на подозрении по части ортодоксальности Ф. Энгельс справедливо придавал «результатам» огромное значение. Энгельс по поводу дюринговской критики «Капитала» замечает, что он прежде был в состоянии «различать метод от добытых им результатов и понять, что последние, в частности, вовсе не опровергаются тем, что первый вообще раскритикован». Энгельс, как мы видим, чрезвычайно дорожил результатами исследования «Капитала». «Ортодоксальный» же марксист Лукач готов пожертвовать «результатами» исследования «Капитала», с чем, конечно, никак нельзя примириться. Но какое значение может иметь метод сам по себе, если правильность его не подтверждается практикой, если «результаты» исследования приходят с ним в противоречие? Очевидно, что метод самодовлеющего значения не имеет, что он не представляет собою чисто логическую схему, имеющую применение лишь в области чистой мысли. Если же рассматривать метод не с идеалистической, а с материалистической и диалектической точки зрения, то придется признать, что метод неразрывно связан с содержанием, с «результатами», что при правильном методе не должно быть противоречия между ним и его содержанием. Для Лукача это обстоятельство значения не имеет, ибо он идеалист с ног до головы. Для него теория, метод приобретает некое абсолютное значение, и если действительность в него не укладывается, то тем «хуже для фактов». Однако такая постановка вопроса вытекает у Лукача из его своеобразного, идеалистического понимания сознания, а стало быть, и теории, которая противостоит действительности, или даже, правильнее, включает ее в себя. Единственно правильное, материалистическое понимание вещей, говорит Энгельс, — состоит в том, что «принципы являются не исходным пунктом исследования, но его конечным результатом; они не применяются к природе и истории человечества, но абстрагируются из той и другой, не природа и мир человеческий движутся по принципам, но принципы

справедливы лишь постольку, поскольку согласуются с природой и историей». Диалектические категории, составляющие содержание метода, не ведут самостоятельного существования, а даны вместе с объектом и предметом исследования. Спрашивается: как же возможно отказаться от результатов исследования и оставаться при методе? Наоборот, метод тем более подтверждается, чем более он «соответствует» результатам и содержанию исследуемой действительности. Метод является, прежде всего, средством или орудием для отыскивания новых результатов. Диалектика преследует ту же задачу, но она вместе с тем «содержит в себе зародыш более широкого мировоззрения, так как она прорывает тесный горизонт формальной логики», как выражается Энгельс. Если бы исторический процесс противоречил диалектическому процессу, как это допускает тов. Лукач, то тем самым диалектический метод доказал бы свою непригодность. Диалектический процесс не может существовать отдельно от исторического процесса.

III

Обращаясь к выяснению сущности диалектики, Г. Лукач подчеркивает, что единство теории и практики составляет предпосылку революционной функции теории. Теория является мысленным выражением самого революционного процесса. Однако это значение теории не уяснил себе даже Энгельс. В его изложении диалектики не хватает самого существенного момента. Энгельс описывает, говорит он, диалектическую природу понятия в противоположность метафизической; он подчеркивает, что в диалектике неподвижность понятий и соответствующих им предметов не имеет места, что диалектика есть постоянный процесс; непрерывное снятие противоположностей и переход их друг в друга. Но самое существенное, а именно: диалектическое взаимодействие субъекта и объекта в историческом процессе, Энгельсом в его изложении диалектики даже не затрагивается и не упоминается. Между тем как именно это взаимодействие должно было бы занять центральное место, ибо без него диалектический метод, несмотря на «текучесть» понятий, перестает быть революционным методом. Ведь для диалектического метода центральной проблемой является изменение действительности. Если центральная функция теории остается в пренебрежении, продолжает Лукач, — то преимущество диалектического метода, имеющего дело с «текучими» понятиями, становится весьма проблематичным: это преимущество приобретает лишь чисто «научный» характер. Метод сам по себе — речь идет, разумеется, о диалектическом методе — может быть, в зависимости от состояния науки, признан или отвергнут, без того, чтобы что-либо изменилось в действительности. «Более того, непроницаемость, фаталистически-неизменный характер действительности, ее

«закономерность» в смысле буржуазного, созерцательного материализма и внутренне с ним связанной классической экономии может еще возрасти, как это мы видели у махистов из последователей Маркса». Далее тов. Лукач подчеркивает, что и махизм может породить из себя «волюнтаризм», но волюнтаризм буржуазный. Ведь фатализм и волюнтаризм друг друга, с точки зрения диалектики, не исключают, а дополняют, являются лишь диалектическими противоположностями, соотносительными понятиями.

Все это рассуждение в высшей степени туманно и двусмысленно; выходит, что Энгельс, который не поставил в центре своего методологического исследования проблему об отношении субъекта к объекту в историческом процессе, скатился к буржуазному созерцательному материализму, к махизму, к фатализму и пр. И Лукач ставит на вид Энгельсу, что для диалектического метода центральной проблемой является изменение действительности, как будто не Маркс и Энгельс впервые не только выставили это положение, но и во всей своей деятельности строго его придерживались, как будто не они впервые формулировали коммунизм как практический материализм. Если материализм (Маркса и Энгельса) есть теоретический коммунизм, а коммунизм — практический материализм, то очевидно, что в этой формуле единство теории и практики и «революционная функция теории», говоря словами Лукача, диалектически выражены как нельзя лучше. Спрашивается: чего хочет еще Лукач, и к чему стремится этот реформатор? Это мы увидим из последующего. Но, предвосхищая дальнейшее, мы можем теперь уже сказать, что для него теория, а значит и сознание, имеют самостоятельное значение, независимо от «материи», от действительности, что он практику понимает столь же идеалистически, сколь и теорию, и что его понимание диалектики отлично от понимания Маркса и Энгельса.

Чрезвычайно странным надо признать отождествление закономерности с фатализмом и практики с волюнтаризмом, причем закономерность заключается тов. Лукачом в презрительные кавычки и объявляется «буржуазной» категорией. И если тов. Лукач относится неодобрительно к махизму, то нам сдается, что причиной такого отношения является то, что махизм, по мнению Лукача, недостаточно идеалистичен, что он, якобы, является разновидностью буржуазного созерцательного материализма. Кстати, о каком современном буржуазном материализме говорит Лукач? Разве неизвестно, что буржуазия относится крайне враждебно ко всякому материализму, в том числе и к созерцательному и естественно-научному материализму?

Что же касается махизма, то он насквозь субъективистичен; закономерность физическая им, вообще говоря, отрицается. Ведь необходимость и закономерность, как говорят Мах и его последователи, относятся не к внешнему миру, а к миру понятий. «Волюнтаризма» же в нем действительно много, слишком много.

Но что это за волюнтаризм, который Лукач «дипломатично» сопоставляет с волюнтаризмом марксизма? Этот махистский волюнтаризм упирается, с одной стороны, как это мною было указано в другом месте, в метафизику воли, приближаясь в этом отношении к Шопенгауеру *. Но этот волюнтаризм, разумеется, ничего общего с марксизмом не имеет.

С другой стороны, практика как раз у махистов отмежевывается резко от теории. Разве не Мах проповедует, что «тот, кто в теории защищает крайний детерминизм, на практике неизбежно должен оставаться индетерминистом», «правильность позиции детерминизма и индетерминизма, — говорит тот же Мах, — не может быть доказана». Стало быть, волюнтаризм Маха сводится к признанию сущности мира волей, т. е. к волюнтаристическому идеализму, к чему питает склонность и Лукач. Волюнтаризм же не в теории, а в практике означает у махистов, как это правильно было указано Лениным, «субъективный метод в социологии». Махизм ничего общего не имеет даже с естественно-научным, буржуазным или созерцательным материализмом, как это думает Лукач.

Читатель видит, как Лукач талантливо запутывает самые простые вещи, и какую смуту он способен внести в умы читателей.

Мы уже видели, что Энгельс, по словам Лукача, сущности диалектического метода не выявил или не понял и вследствие этого попал в объятия буржуазного материализма. Но вдруг Лукач опомнился и на той же странице своей книги заявляет нечто прямо противоположное, что, впрочем, не помешает ему через несколько строк вернуться к первоначальному обвинению. Так он пишет: «...всякая попытка «критически» углубить диалектический метод ведет к его опошлению. Ибо методологический (у него сказано: методический. А. Д.) исходный пункт всякой «критической» позиции состоит в отделении метода от действительности, мышления от бытия... Но необходимо установить, что эта критика вовсе не движется в том направлении, которое составляет внутреннюю сущность диалектического метода. Маркс и Энгельс высказались об этом во вполне определенных выражениях, не допускающих никаких кривотолкований» **. Непосредственно за этой фразой Лукач приводит цитаты из Энгельса и из Маркса. Цитата из Энгельса гласит: «Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения во внешнем мире и в человеческой мысли: два ряда законов, которые в сущности тождественны, а по форме различны, так как человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе, а большей частью пока еще и в человеческой истории, они действуют бессознательно, в виде внешней необходимости, посредством бес-

* Ср. также Ленин, Материализм и эмпириокритицизм, 1923 г., стр. 158.

** G. L u c a s s, Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 16

конечного множества кажущихся случайностей. Таким образом диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения внешнего мира» *. К сожалению, Лукач обрывает эту цитату почти в самом начале, на словах «в сущности тождественны», и не без умысла. Вторая цитата из Маркса в подлиннике гласит так: «Как и при всякой исторической социальной науке, по отношению к экономическим категориям нужно постоянно иметь в виду, что как в действительности, так и в голове здесь дан субъект, — в нашем случае современное буржуазное общество — и что поэтому категории выражают формы бытия, условия существования, часто только отдельные стороны этого определенного общества, этого субъекта...» **. Наш тонкий диалектик, опираясь на эти две цитаты, приходит к следующим выводам. Во-первых, здесь, значит в том числе и у Энгельса, выражена истинная сущность диалектического метода. Во-вторых, Маркс ограничивает приложимость диалектического метода социально-исторической действительностью. В-третьих, из сопоставления обеих цитат следует мнимое расхождение между Марксом и Энгельсом в вопросе о приложимости диалектики к природе. Но Лукач не замечает, в какие он впадает противоречия, когда, соглашаясь с Энгельсом, что диалектика есть наука об общих законах движения во внешнем мире и в человеческой мысли, он отвергает диалектику «в познании природы». С другой стороны, из приведенной им цитаты Маркса, где говорится специально об экономических категориях, отнюдь не следует, что Маркс отрицал приложимость диалектики к природе. Далее, Лукач подчеркивает, что сущность диалектики состоит в единстве мышления и бытия, метода и действительности. В самом деле как Энгельс, так и Маркс определенно говорят о категориях как о формах бытия, условиях существования данного субъекта, существующего как в действительности, так и в голове.

Единомышленник Лукача, тов. Ревай прямо говорит, что Энгельс и Плеханов вопрос о соотношении бытия и мышления разрешали не в духе диалектики, а в смысле натуралистической метафизики. Они извратили Гегеля, который учил о тождестве субъекта и объекта, бытия и мышления. Но они извратили не только Гегеля, но и Маркса, который тоже стоял, якобы, на точке зрения этого тождества. Что касается Плеханова, то он договорился даже до того, пишет Ревай, что считает возможным «основу психологии искать в физиологии нервной системы». Энгельс, Плеханов и их последователи, — говорит далее тот же Ревай, верный ученик Лукача, — стоят на точке зрения «непоятного прославления» естественно-научного познания. Что хотят этим сказать наши новаторы, один аллах знает. Но, во всяком случае, верно то, что Маркс, Энгельс, Плеханов, Ленин и их

* Э н г е л ь с, Людвиг Фейербах, 1906 г., стр. 61—62.

** К. М а р х, Zur Kritik der politischen Oekonomie, стр. XLIII.

последователи действительно осмеливаются «связать философски марксизм с натуралистическим материализмом», как великолепно выражаются наши критики, и что их приводит в ужас. Все эти ортодоксальные марксисты стремились «сделать природу диалектической» (этот замечательный оборот мысли принадлежит тов. Реваю). В этих словах никакого смысла, разумеется, нет. Никто никогда не стремится сделать природу диалектической. Так могут выражаться только субъективные идеалисты, с пренебрежением относящиеся к «натуралистическому материализму». С точки зрения диалектического материализма, природа сама по себе диалектична. И лишь постольку и наше познание природы диалектично. Но, повидимому, объективного характера диалектического процесса природы и истории наши идеалисты понять не в состоянии. Вы видите, читатель, в какие идеалистические дебри вынуждены забираться марксисты, отрицающие философский материализм.

В своем стремлении «сделать» природу диалектической ортодоксальные марксисты сделали диалектику натуралистической, — говорят наши строгие критики. Ибо попытка рассматривать природу диалектически приводит к тому, что историческая диалектика остается в пренебрежении. Стремление включить историю в царство природы влечет за собою извращение диалектической структуры истории. Поэтому, — заключают наши новаторы, — не случайным является то обстоятельство, что политически-революционные ортодоксы относятся наивно-беззаботно к догматическому «буржуазному» материализму, в то время как в кантианстве, махизме и пр. они усматривают непосредственную политическую опасность. И не случайным является также и то обстоятельство, что диалектикой, как теоретическим оружием, владели те марксисты, у которых она в своем философском значении была извращена и лишь внешне воспринята, между тем как те марксисты, которые критически преодолели примитивный материализм, отвергли диалектику не только в области философии, но и политической теории. Так поют лукачисты. Они резко отрицательно относятся к «догматическому» «буржуазному» материализму, но вежливо-снисходительно — к кантианству и махизму, которые критически преодолели «примитивный материализм». Они никак не могут понять, как это ортодоксальные марксисты «беззаботно» относятся к «буржуазному» материализму и в то же время громят махизм и кантианство. А между тем понять это очень легко. Ортодоксальные марксисты «громили» и будут «громить» (это выражение принадлежит лукачистам, пускающим по этому поводу слезу) махизм и кантианство именно потому, что это — системы идеалистические, а не материалистические. А к материализму они относятся положительно именно потому, что они марксисты, т. е. материалисты. Даже французский, т. е. буржуазный, материализм «впадал, — по выражению Маркса, — прямо в социализм и коммунизм». Тот же Маркс, которого наши милые лукачисты хотят

ныне тщетно превратить в идеалиста, полагал, что «не надо бодьшого ума, чтобы понять необходимую связь, существующую между учениями французского материализма... и коммунизмом». Он справедливо усматривал в материализме социалистические тенденции, логическую основу коммунизма. Но старый французский материализм отличался метафизическим и механистическим характером. И огромная заслуга Маркса и Энгельса заключается в том, что они его преобразовали в диалектический материализм. Лукачисты в недоумении останавливаются перед непонятным для них фактом. Как это могло случиться, что материалисты-марксисты *, «извратившие», правда, философскую природу диалектики, воспринявшие ее лишь внешним образом, все же владели диалектикой и стояли в области политики на почве революционного марксизма, между тем как «критически» преодолевшие наивный материализм махисты и кантианцы выбросили диалектику за борт и оказались самыми вульгарными ревизионистами? Этого факта они объяснить не в состоянии, хотя и считают его «не случайным».

IV.

Итак, Энгельс и его последователи проблему об отношении мышления и бытия, субъекта и объекта разрешают в смысле «натуралистической метафизики», т. е. материализма, что очень не по душе нашим реформаторам. Они, истинные «ортодоксы», не в пример какому-нибудь Энгельсу, отвергают «наивный материализм» и утверждают тождество субъекта и объекта, мышления и бытия. При этом, как мы уже видели, они объявляют, что Маркс с ними, что они только восстанавливают истинного Маркса, которого так бесцеремонно извратил или не понял Энгельс. Насколько это справедливо, мы уже отчасти убедились. Ни на чем не основанные попытки противопоставления Энгельса Марксу должны вызвать самый резкий отпор. Никогда Маркс не стоял и не мог стоять на точке зрения тождества субъекта и объекта, мышления и бытия. Это чистейший идеализм, который могут проповедывать правоверные гегельянцы, вроде Лукача и его единомышленников, но который был абсолютно чужд Марксу. Ленин совершенно правильно протестовал против такой постановки вопроса А. Богдановым, с которым, кстати, у Лукача имеется вообще много общего. Ленин по вопросу о тождестве бытия и сознания писал следующее: «Общественное бытие и общественное сознание не тождественны — совершенно точно так же, как не тождественно бытие вообще и сознание вообще. Из того, что люди, вступая в общение, вступают в него, как сознательные существа,

* Мы, конечно, не имеем в виду здесь Э. Бернштейна, которого Лукач по какому-то чудовищному недоразумению причисляет к материалистам. Не для того ли, чтобы скомпрометировать материалистов?

никоим образом не следует, чтобы общественное сознание было тождественно общественному бытию. Вступая в общение, люди во всех сколько-нибудь сложных общественных формациях — и особенно в капиталистической общественной формации — не создают того, какие общественные отношения при этом складываются, по каким законам они развиваются и т. д... Общественное сознание отражает общественное бытие — вот в чем состоит учение Маркса. Отражение может быть верной, приблизительной, копией отражаемого, но о тождестве тут говорить нелепо. Сознание вообще отражает бытие, — это общее положение всего материализма» *. Все ортодоксальные марксисты стоят на указанной Лениным точке зрения. Бытие и мышление не тождественны, а различны. Бытие ведь существует независимо от сознания, как некая объективная реальность. Сознание или мышление лишь отражает бытие. Ленин за это отождествление бытия и мышления и обрушился на махистов со всей резкостью. Постановка вопроса о тождестве мышления и бытия, субъекта и объекта у Лукача и его единомышленников принимает еще более идеалистический характер, чем у махистов. Но подробнее остановиться на этой проблеме в данной связи не представляется возможным. Но заметим только во избежание недоразумения, что противоположность бытия и мышления, их различие следует понимать не метафизически, а диалектически. Между бытием и мышлением не существует абсолютной пропасти, но и не существует того идеалистического тождества, о котором говорит Лукач. Основное историкоматериалистическое положение, по которому сознание определяется бытием, в свете философии тождества сознания и бытия совершенно извращается. И это особенно отражается на трактовке Лукачом «проблемы» пролетариата. Лукачистов не удовлетворяет данное Марксом, Энгельсом и Плехановым материалистическое решение вопроса об отношении между мышлением и бытием. Посмотрим же, хотя бы на примере Плеханова, как материалисты трактуют эту проблему. «Я есмь «я» для меня самого и в то же время — «ты» для другого. Я — субъект и в то же время объект. И надо заметить, кроме того, что я — не отвлеченное существо, с которым оперирует идеалистическая философия. Я — существо действительное; мое тело принадлежит к моей сущности, более того, мое тело, как целое, и есть мое «я», моя истинная сущность. Думает не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело. Таким образом, обратно тому, что утверждают идеалисты, действительное материальное существо оказывается субъектом, а мышление — предикатом. И в этом и состоит единственное возможное разрешение того противоречия между бытием и мышлением, над которым так тщетно бился идеализм. Тут не устраняется ни один из элементов противоречия, оба они сохраняются, обнаруживая свое истин-

* Н. Ленин, Материализм и эмпириокритицизм, 1923 г., стр. 273.

ное единство» *. Нам кажется, что это единственно правильное диалектическое разрешение вопроса. Тут подчеркивается не только момент единства, но и момент противоположности. Спрашивается: почему не удовлетворяет Лукача и его последователей эта материалистическая и в то же время диалектическая постановка вопроса? Вразумительного ответа на этот вопрос они не дают. Но нам было бы очень интересно узнать, чем они намерены заменить этот «натуралистический материализм».

Возражая против «перенесения» диалектики в природу, лукачисты выставляют поистине смехотворные соображения. С одной стороны, природа, рассматриваемая материалистически, непроницаема, — утверждают они. Она остается метафизически противостоящим субъекту объектом, который неуловим, так сказать, для субъекта. Но как понимать это утверждение? Разве человек не изменяет своей деятельностью природу? Или природа недоступна человеческому познанию? Но если это так, то ведь нелепо говорить о «непроницаемости» природы. Другое глубокомысленное соображение сводится к тому, что «внесением» диалектики в природу мы подвергаем ее «историзации», но такая историзация или диалектизация природы неминуемо ведет к натурализации истории (или диалектики). Что сказать в таком сногшибательном аргументе? Очевидно, наши ортодоксальные гегельянцы склонны смотреть на природу как на некое застывшее бытие, которое не подчинено законам исторического развития. Но утверждать такую нелепость в наше время совершенно непростительно. Не кто другой, как Маркс, на авторитет которого лукачисты так охотно ссылаются, писал, что, в сущности говоря, существует лишь одна наука — наука истории, которая подразделяется на историю природы и историю людей **. Разумеется, это нисколько не исключает того обстоятельства, что история природы управляется совершенно отличными от истории людей законами. Что же остается тогда от утверждения Лукача, будто Маркс изгоняет диалектику из природы? Ровно ничего не остается, потому что это утверждение высосано Лукачом из пальца. Мы уже видели, что «Анти-Дюринг», где дается, по словам Лукача, якобы извращенное изложение марксизма, подвергся предварительной редакции самого Маркса. Значит, Маркс сам себя извратил!

Кто знаком с перепиской Маркса и Энгельса, тот знает, что на протяжении сорока лет оба мыслителя обменивались мнениями по всем важнейшим вопросам теории и практики марксизма, и в частности — по вопросу о диалектике в природе. Эта пере-

* Г. Плеханов, Основные вопросы марксизма, изд. под редакцией Д. Рязанова, 1922 г., стр. 19.

** См. «Архив Маркса и Энгельса», изд. под ред. Д. Рязанова, кн. 1 (Маркс и Энгельс, О Фейербахе).

писка лишний раз убеждает нас в том, что между Марксом и Энгельсом существовало полное единодушие по всем принципиальным вопросам. Энгельс специально занимался вопросами естествознания, в то время как Маркс посвятил себя всецело изучению и раскрытию законов общественного развития. Но это разделение труда сопровождалось взаимным обменом мыслей, взаимным, так сказать, контролем: Маркс о всех своих работах подробным образом информировал Энгельса, Энгельс же во всем советовался с Марксом. В частности, вопрос о диалектике в природе Энгельс в своих письмах затрагивает неоднократно. В ответных же письмах Маркса мы всегда видим полное его согласие с Энгельсом. Ведь для всякого очевидно, что если бы Маркс не разделял взглядов Энгельса на «диалектику в природе», он как-нибудь одернул бы своего друга, спорил бы с ним, делал бы ему соответствующее дружеское внушение. Но этого никогда не было, а было нечто прямо противоположное. Так, в письме от 16 июня 1867 года Энгельс пишет о новой молекулярной теории, приписываемой Энгельсом Гофману: «Молекула, как мельчайшая способная к самостоятельному существованию часть материи, есть совершенно рациональная категория, «узел», как говорит Гегель, в бесконечном ряде делений, не замыкающий этого ряда, но устанавливающий качественную разницу». В ответ на это письмо Маркс пишет (письмо от 22 июня 1867 г.): «Относительно Гофмана ты прав. Из заключительных слов моей III главы, где делается намек на превращение ремесленного мастера в капиталиста в результате просто к количественных изменений, ты увидишь, что я там в тексте упоминаю об открытом Гегелем законе перехода изменения, которое было только количественным, — в качественное, и говорю о том, что он подтвердился как в истории, так и в естественных науках» *. Маркс, таким образом, определенно говорит о диалектическом законе, подтвердившемся как в истории, так и в природе. Можно было бы привести и ряд других цитат и фактов в доказательство того, что между Марксом и Энгельсом по вопросу о диалектике в природе существовало полное согласие. Но нам кажется, что этого не требуется, что это ясно для всякого марксиста и без особых цитат.

V

Нам остается теперь сказать еще несколько слов о диалектике вообще. Тов. Лукач выдвигает свое особое понимание диалектики. Ортодоксальные марксисты-материалисты с Энгель-

* «Здесь, как и в естествознании, подтверждается правильность того закона, открытого Гегелем в его «Логике», что чисто количественные изменения на известной ступени переходят в качественные различия» (К. Маркс, Капитал, изд. 1920 г., стр. 285).

сом во главе «извратили» не только Маркса, но и Гегеля. Лукач считает себя призванным восстановить как подлинного Маркса, так и настоящего Гегеля, очищенного от «извращений» ортодоксов. В чем же состоит сущность диалектики? На этот вопрос т. Лукач дает следующий ответ: основу диалектики составляет взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики и историческое изменение субстрата категорий, как основание их изменений в мышлении. Так ли это? Нет, не так. Обратимся к Гегелю и посмотрим, что он понимает под диалектикой. «Истинная диалектика состоит во внутреннем и поступательном переходе одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т. е. содержат отрицание самих себя. Отличительный характер всего конечного составляет то, что оно снимается само собою» (Энциклопедия, § 81, прим. 2). Далее, в приб. I к тому же параграфу Гегель говорит следующее: «Очень важно понять истинное значение диалектики. Она составляет начало всякого движения, всякой жизни и деятельности в мире действительности. Точно так же диалектика есть душа всякого подлинного научного познания. Обыкновенно мы переступаем за предел отвлеченных определений рассудка только как бы из чувства справедливости, по пословице: живи и давай жить другим, и на этом основании мы допускаем одни определения и также им противоположные. На самом же деле все конечное не ограничено только извне, но по своей собственной природе снимает себя и переходит в свою противоположность. Например, мы говорим, что человек смертен, и приписываем смерть влиянию внешних условий, т. е. признаем в человеке два качества: жизнь и смертность. Но жизнь носит в себе самой зерно смерти, и вообще все конечное противоречит себе и потому снимает себя». И дальше в том же прибавлении: «Рассудок упорно отвергает диалектику. Но она не составляет исключительной принадлежности философии. Напротив, она налична уже в повседневном сознании о ней и во всеобщем. Все, что нас окружает, может служить примером диалектики. Мы знаем, что все конечное изменяется и уничтожается; его изменение и уничтожение есть не что иное, как его диалектика*; оно содержит в себе свое иное и потому выходит за предел своего непосредственного существования и переходит в свою противоположность». Таким образом диалектика, по учению Гегеля (а также и ортодоксального марксизма, разумеется), есть не нечто внешнее по отношению к предмету, не движение нашей субъективной мысли, не механическая борьба движущихся в противоположном направлении сил, как это думал Дюринг, а внутренняя жизнь самих предметов, имманентный предмету процесс изменения и уничтожения. Поэтому Гегель говорит,

* Курсив мой. А. Д.

что изменение и уничтожение предмета есть его диалектика. В этом же смысле Энгельс говорит о противоречии, которое присутствует объективно в самих вещах и явлениях *.

В прибавлении II к тому же § 81 Гегель далее указывает на положительный результат диалектики. «Но философия, — говорит он, — не останавливается на отрицательном результате диалектики... Результат диалектики есть отрицание, но это отрицание есть в то же время утверждение, потому что оно содержит в себе, как снятое, то, из чего оно произошло, и не существует раздельного от него». Это единство двух противоположных определений составляет высший, так называемый положительно-разумный момент, в отличие от двух низших моментов идеи: отвлеченного и собственно-диалектического или отрицательно-разумного **.

Те же мысли развиваются Гегелем и в «Большой логике» (как и в «Феноменологии духа»). В заключительной главе, озаглавленной «Абсолютная идея», Гегель снова развивает ту мысль, что сущность диалектики состоит в полагании и разрушении противоречий, присущих понятиям (как и предметам). Движение вперед совершается через три момента и два отрицания — полагание понятия, противоречие и разрешение противоречия, почему диалектика и называется Гегелем методом абсолютной отрицательности. «Непосредственное по этой отрицательной стороне перешло в другое, но другое есть по существу не пустое отрицательное, не ничто, признаваемое объективным результатом диалектики, а другое первого, отрицательное непосредственного; следовательно, оно определено, как опосредованное, вообще содержит внутри себя определение первого. Тем самым первое сберегается и сохраняется и в другом» ***.

Вполне в духе Гегеля Энгельс объясняет, что диалектика состоит не в чем ином, как в том воззрении, «что на мир следует смотреть не как на комплекс готовых вещей, а как на комплекс процессов; кажущиеся прочными вещи точно так же, как и их мысленные отражения в нашей голове — понятия,

* См. Энгельс, Анти-Дюринг, изд. Петросовета, 1918 г., стр. 108.

** Ср. также H e g e l, Grundlinien der Philosophie des Rechts, изд. Лассона, 1911 г. «Высшая диалектика понятия понимает определение не только как предел и противоположное, но порождает из себя положительное содержание и положительный результат, благодаря чему одному она есть развитие и имманентное движение вперед. Эта диалектика далее есть не внешнее деяние субъективного мышления, а собственно душа содержания, органически порождающая свои ветви и плоды. Мышление, как нечто субъективное, лишь наблюдает это развитие идеи, как собственную деятельность ее разума, не привнося ничего со своей стороны. Рассматривать разумно какой-нибудь предмет означает не привнесение разума извне в этот предмет и обработку его таким способом, а это означает, что предмет сам по себе разумен... дело науки состоит лишь в том, чтобы осознать эту самостоятельную работу разума вещи» (§ 81, стр. 44).

*** Г е г е л ь, Наука логики, ч. II, стр. 205 (русс. пер. Дебольского).

испытывают беспрестанные изменения, беспрестанно возникают и исчезают, и при всей кажущейся случайности, вопреки всем временным обратным течениям, в конце концов пролагает себе дорогу дальнейшее развитие» *. И в полном согласии с тем же Гегелем Энгельс учит, что внутренним стимулом или принципом всякого развития является начало противоречия. Таким образом, в этом вопросе нет расхождения между Гегелем, с одной стороны, и Марксом и Энгельсом, с другой стороны.

Все они рассматривают мир — природу и историю — как диалектический процесс развития, в котором все конечное возникает, изменяется и уничтожается благодаря присутствию ему внутренним противоречиям. Такова сущность диалектики. Теперь возникает вопрос о связи категорий в системе диалектики, об относительном значении каждой из них в отдельности и в частности — о месте в системе диалектики категорий субъекта и объекта, теории и практики. Эти категории также развиты Гегелем в последней части «Логики». Именно эти категории извлек Лукач из всей системы диалектики, как самые существенные, самые истинные, отбросив как бы все остальные. К сожалению, мы на сей раз уже лишены возможности остановиться на анализе и сравнительной оценке значения различных категорий у Гегеля и в системе марксизма. Но нам хотелось бы только подчеркнуть, что Гегель всегда брал весь процесс развития во всех его моментах, что, взобравшись на вершину абсолютной идеи, он вместе с тем указывал, что истинным содержанием ее служит весь процесс развития. Движение вперед начинается от абстрактных и простых определенностей, или категорий, переходя в следующие, которые становятся все богаче и конкретнее. «На каждой ступени дальнейшего определения воздвигается вся масса его предшествующего содержания и через свой диалектический ход вперед не только ничего не теряет и не оставляет позади себя, но несет с собою все приобретенное, и обогащает и сгущает себя в себе» **. Такова же в общем и целом и точка зрения Маркса. «Простейшие категории суть выражения условий, в которых может реализоваться неразвившаяся конкретность»; конкретная категория является, по выражению Маркса, идеальным выражением более многосторонней связи. «Развившаяся же конкретность сохраняет простейшую категорию, как подчиненное отношение». Нас завело бы слишком далеко, если бы мы занялись подробным анализом выраженных Марксом в приведенных словах мыслей. Необходимо лишь подчеркнуть, что с точки зрения диалектического метода нельзя оторвать результаты от всего процесса развития, выражением которого результат является. Поэтому все «низшие» категории на высших ступенях развития сохраняются,

* Энгельс, Людвиг Фейербах.

** Гегель, Наука логики, ч. II, стр. 210—211 (русск. пер.).

а не отменяются, как это, повидимому, думает Лукач, когда он в общественно-исторической жизни придает решающее значение «взаимодействию субъекта и объекта», единству теории и практики, не говоря уже о том, что эти последние диалектические противоположности им неправильно поняты. По Лукачу выходит, что «практика» преодолевается одной теорией, одним сознанием, а не саморазвитием действительности, частью которой является само сознание. Сознание или теория у Лукача является настоящим демиургом действительности. Что касается «взаимоотношения субъекта и объекта», то оно приобретает значение тождества, в полном соответствии со всей его идеалистической концепцией. Но замечательно то, что даже абсолютный идеалист Гегель, у которого диалектика частенько брала верх над его идеализмом, предостерегал от метафизического понимания единства субъекта и объекта. Так, в одном месте «Энциклопедии» он говорит: «Определение: «абсолютное есть единство субъективного и объективного» верно, но неполно, потому что здесь высказано одно единство, и на него положено ударение, тогда как субъективное и объективное не только тождественны, но и различны» (приб. к § 82). Мы уже видели, как материалисты понимают единство субъекта и объекта, мышления и бытия. В приведенных выше цитатах из Энгельса и Маркса Лукач усмотрел отождествление основоположниками марксизма мышления и бытия. Но как следует понимать это «тождество»? По нашему мнению, его следует понимать в смысле соответствия наших идей действительности, нашего субъективного мышления — объективному бытию. В письме к Конраду Шмидту от 12 марта 1895 г. Энгельс пишет: «Тождество мышления и бытия (употребляя выражение Гегеля) повсюду соответствует вашему примеру круга и многоугольника. И то и другое — и идея вещи и ее действительность — движутся рядом, как две асимптоты, все время приближаясь друг к другу, но никогда не встречаясь. Эта разница их обеих и есть та разница, которая делает то, что идея не является непосредственно, без дальнейшего, действительностью, а действительность не есть непосредственно ее собственная идея». Идея не совпадает непосредственно с действительностью, но она выведена из действительности; действительность соответствует результатам мышления, идея соответствует действительности, лишь асимптотически к ней приближаясь, как выражается Энгельс. Ту же точку зрения развивает, как мы видели, и Ленин. Если, таким образом, Лукач сущность диалектики видит в тождестве бытия и мышления, то он глубоко ошибается и напрасно при этом ссылается на Маркса и Энгельса.

В системе Гегеля знание, как и идея добра составляют объективные ступени в развитии абсолютной идеи. Она имеет себя своим предметом. Единство субъективного и объективного образует собственно идею. Знание есть теоретическая деятель-

ность идеи; потребность осуществления блага — практическая деятельность идеи. Абсолютная идея есть единство теоретической и практической идеи. Лукач, следуя Гегелю, выставляет в качестве высшей категории общественно-исторической жизни «единство субъекта и объекта», т. е. знание, или идею. Лукач не договаривает своей мысли до конца. Но вовсе нетрудно ее разгадать.

Его понимание взаимоотношения теории и практики — или, как выражается Гегель, единства знания и жизни — напоминает гегелевскую абсолютную идею, которая и составляет единство теоретической и практической идеи, ибо Лукач понимает это взаимоотношение не материалистически, а идеалистически, по Гегелю. Таким образом, Лукач кладет в основу социально-исторической диалектики знание или идею. После же проделанной им работы над преобразованием марксизма в духе идеализма он в недоумении разводит руками и спрашивает: как это могло случиться, что Энгельс самого главного в диалектике не заметил, что он не увенчал ее «единством субъекта и объекта»? Теперь для нас становится понятным, почему Лукач отвергает диалектику в природе. Раз она сводится к «взаимодействию субъекта и объекта», к познавательному процессу, то ей, конечно, нет места в природе*.

Но нам могут возразить, что Лукач под «взаимодействием субъекта и объекта» понимает не процесс познания, а нечто совершенно другое. На это мы можем ответить, что единственный материалистический смысл этого «взаимодействия» может заключаться лишь в понимании его, как процесса труда, процесса производства, как деятельности, как борьбы общества с природой. «Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет в то же время и свою сознательную цель, которая, как закон, определяет способ и характер его действий, и которой он должен подчинять свою волю», — говорит Маркс. История есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы. Воздействуя на внешнюю природу, человек в процессе этого воздействия изменяет свою собственную природу. Производство идей и представлений находится в теснейшей зависимости и связи с материальной деятельностью людей и с их материальными отношениями. Бытие людей, это — действительный процесс их жизни. Сознание не может быть не чем иным, как сознанным бытием. Связь индивидуума (субъекта) с природой (объектом), единство его с ней составляют предпосылку теории

* «Природа и история!» Точно это две обособленные друг от друга «вещи», — говорит Маркс, — точно человек не есть историческая природа и не имеет перед собой природной, естественной истории» (См. Маркс и Энгельс, О. Л. Фейербахе — «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», под ред. Д. Рязанова, кн. 1, стр. 217).

познания; связь человеческого общества с природой — а эта связь осуществляется через производство материальной жизни — составляет основу и исходный пункт всякого исторического процесса. При таких условиях «взаимодействие субъекта и объекта» сводится к человеческой деятельности, к труду, к процессу производства. И поэтому мы можем определенно сказать, что «категория» производительных сил, производства составляет действительное «единство» субъекта и объекта исторического процесса, ибо в этих «категориях» дана непосредственная связь субъекта (общества) и объекта (природы), дано их действительное материальное единство. Односторонности субъекта и объекта снимаются реальным процессом, чувственно-человеческой деятельностью, практикой. Какова же практика общественного человека? Процесс производства. «Производство, — говорит Маркс, — производит не только предмет для субъекта, но также и субъекта для предмета». Если понимать «взаимодействие субъекта и объекта» в развитом нами смысле, то очевидно, что оно составляет центральную «катеґорию» всего марксизма, что производство есть конкретное единство всего общественно-исторического процесса. Но если это действительно так, то как можно выступить с категорическим заявлением — как это делает Лукач, — что «взаимодействие субъекта и объекта» в историческом процессе не только не составляет центральной проблемы диалектики Энгельса, но что бедный Энгельс даже нигде не затрагивает этого вопроса, за что Лукач и делает ему строгое внушение. Очевидно, что т. Лукач под этим «взаимодействием» понимает нечто совершенно особенное.

Другой грех Энгельса, если верить Лукачу, сводится к непониманию им «единства теории и практики». И Лукач поучает Энгельса насчет чрезвычайной важности этого единства. Но что следует понимать под единством теории и практики? Каждому марксисту известно, что Маркс и Энгельс учили тому, что их материализм не ограничивается объяснением мира, а ставит себе задачей изменение его, что революционная теория теснейшим образом связана или должна быть связана с революционной практикой. В соответствии с таким пониманием единства теории и практики, они объявляли коммунизм практическим материализмом и свою собственную теорию рассматривали как непосредственный результат революционного движения. Действительное единство теории и практики осуществляется в практическом изменении действительности, в революционном движении, опирающемся на теоретически открытые законы развития самой действительности. Очевидно, что обучать Энгельса этой азбуке смешно и нелепо. Но дело-то в том, что когда двое говорят одно и то же, то это далеко не одно и то же. Ведь Лукач утверждает, что Энгельс этого вопроса даже и не затрагивает. Стало быть, Лукач под «единством теории и практики» понимает опять нечто особенное, нечто снэгсшибательное. Един-

ство субъекта и объекта он понимает в смысле поглощения объекта субъектом, в смысле их идеалистического тождества. Единство теории и практики он интерпретирует таким образом, что практика растворяется в теории и ею преодолевается. Вполне понятно, что ни Маркс, ни Энгельс на этой идеалистической точке зрения не стояли.

О ДИАЛЕКТИКЕ ЛАССАЛЯ *

(К столетию со дня рождения)

1

По случаю исполнившегося 11 апреля 1925 г. столетия со дня рождения Ф. Лассалья редакция журнала «Под знаменем марксизма» напечатала речь великого агитатора о гегелевой философии. Речь эта была произнесена Лассалем 29 января 1859 г. в берлинском философском обществе и впервые напечатана в журнале того же общества «Der Gedanke» за 1861 г.

Внешним поводом для произнесения этой речи послужила книга Розенкранца «Wissenschaft der logischen Idee», первый том которой вышел в свет в 1858 году. Розенкранц сам считался гегельянцем, но в своей книге он сделал попытку реформировать логику Гегеля, что и вызвало среди тогдашних ортодоксальных последователей Гегеля недоумение и недовольство. Блестящая речь Лассалья обнаруживает сразу все недостатки его мировоззрения, несмотря на то, что в своей критике книги Розенкранца он в общем был безусловно прав.

Помимо исторического интереса, речь Лассалья имеет для нас в известном смысле и актуальный интерес. В самом деле, диалектика является жгучей проблемой современности. Колоссальные успехи последних лет в области естествознания являются подтверждением правильности и истинности диалектического метода. Но естествоиспытатели, говорящие прозой, не отдают себе в этом отчета и не доходят до сознательной диалектики, оставаясь на почве стихийной диалектики, как и стихийного материализма. Что касается общественных наук, то здесь со времени Маркса и Энгельса метод диалектического материализма впервые превратил «социологию» в науку. Единый метод диалектического материализма должен скрепить и связать естествознание с обществознанием.

В известном смысле можно сказать, что материализм без диалектики слеп, а диалектика без материа-

* «Под знаменем марксизма», 1925 г., кн. 4.

лизма пуста. Этим и объясняется то обстоятельство, что великий идеалист, но вместе с тем и великий диалектик Гегель часто вступал на материалистическую почву, когда ему приходилось «пустую» диалектику наполнять конкретным содержанием. Материализм без диалектики ограничен, односторонен и превращается в метафизический материализм. Но диалектика без материализма пуста. Ярким примером истинности этого положения служит сам Лассаль, который оставался в течение всей своей жизни идеалистом. И замечательное дело, Лассаль, подобно Гегелю, высказывает чрезвычайно ценные мысли в тех своих работах или отдельных их местах, где он, изменяя своему общему идеалистическому мировоззрению, вопреки ему, вынужден стать на материалистическую почву. В этих, к сожалению, редких случаях Лассаль приближается к диалектическому материализму.

В наше бурное время диалектика находится в большом почете. Это, разумеется, очень хорошо и сильно нас радует. Но вместе с тем необходимо предостеречь от возможных и действительных увлечений в этой области. Диалектика невозможна, пуста без материализма. Это следовало бы твердо запомнить т. Лукачу и его единомышленникам. Их позиция означает отход от марксизма и приближение к лассальянству, по крайней мере в области теории...

Необходимо подчеркнуть еще одно обстоятельство. Если все признаки нас не обманывают, в западно-европейской буржуазной мысли совершается поворот от кантианства к гегельянству. Необходимо заметить, что такой поворот Энгельс предвидел еще в 70-х годах прошлого столетия. Само собою разумеется, что в мировоззрении Гегеля представителей буржуазной мысли привлекает в первую очередь его безбрежный идеализм, его система, абсолютная идея, абсолютный дух и пр. Методу Гегеля, по всей вероятности, будет отведено второстепенное место, или же он примет снова мистический характер. Но безусловно исключена возможность поворота буржуазной мысли в сторону материализма. Напротив того, гегелевский идеализм станет тем оружием, при помощи которого будут вести ожесточенную борьбу против диалектического материализма и материалистической диалектики. Влияние буржуазной идеологии на известные группы мелкобуржуазных и пролетарских идеологов выразится в проникновении неогегелевского идеализма в пролетарскую среду и в сочетании его с неолассальянством. Поворот к лассальянству среди немецкой социал-демократии в значительной степени уже произошел. Остается лишь подвести под политическое лассальянство философский фундамент. Но он имеется в готовом виде у того же Лассаля. Это — гегелевский идеализм. Так, согласно «капризу» истории, «эйзенахцы» ныне капитулируют перед лассальянцами, как некогда последние капитулировали перед эйзе-

нахцами. Ревизионизм и оппортунизм привели социал-демократический корабль после долгих блужданий и странствований снова в лоно лассальянства. Марксизм служит еще социал-демократии лишь прикрытием для отступления на новые позиции.

II

Лассаль критикует книгу Розенкранца с точки зрения ортодоксального гегельянца-идеалиста. Те упреки, которые он делает Розенкранцу, последним вполне заслужены. Лассаль прежде всего справедливо указывает на отсутствие в книге Розенкранца диалектики, и метод его, в согласии с Михелетом, называет описательным. «В самом деле, — говорит Лассаль, — Розенкранц описывает понятия примерно так же, как естествоиспытатель свои роды и виды, вместо того, чтобы выводить их друг из друга». Но диалектика самого Лассалья, в отличие от диалектики Маркса и Энгельса, покоится на идеалистическом фундаменте. В качестве ортодоксального гегельянца он кладет в основу мира идею, и сущность диалектического метода видит в самодвижении понятий и порождении и «выведении» их друг из друга. Реальный же мир и для Лассалья составляет продукт движения понятий. Поэтому логические категории рассматриваются им не как отвлечение от реальных отношений вещей, а как самостоятельные сущности. Конкретным материалом лишь «заново подтверждается и уясняется истина и жизненность логических ступеней и законов». Это значит, что «логические ступени и законы», т. е. движение понятий, предшествуют реальному миру, который лишь заново подтверждает истинность понятия или идеи.

Разумеется, между Гегелем и Розенкранцем дистанция огромного размера. И Лассаль совершенно прав, указывая на то, что у Гегеля диалектическое движение понятий совершается «с железной логической необходимостью», в то время как у Розенкранца это диалектическое порождение одного понятия другим заменяется субъективным и произвольным сопоставлением понятий.

Крупнейшей ошибкой Розенкранца Лассаль считает произвольное устранение им из логики категории объективности, состоящей из трех форм реализации — механизма, химизма и целевой деятельности. Устранение этой важнейшей части гегелевой логики ведет к превращению объективной логики в субъективную.

Оригинальность гегелевой логики состоит именно в том, что она не остается в сфере субъективной мысли, что она имеет и объективный характер. Понятие в своем развитии «делает себя предметом». Понятие, по его учению, не должно быть чуждым предмету, напротив того, оно должно преодолеть эту чуждость и достигнуть тождества с ним. Объективность, как говорит Гегель, есть выступившее из своей внутренности и перешедшее в бытие реальное понятие. Понятие преодолевает свою субъективность и внешность по отношению к объективности, делая

себя предметом объективности. Отсюда и вытекает у Гегеля тот вывод, что идея составляет единство понятия и объективности, что понятие в своем движении перешло в бытие, стало объектом, стало адекватным самому себе в непосредственности. Понятие тем самым поднялось на ступень идеи, которая есть не что иное, как «пришедшая к своему собственному понятию объективность». Вследствие такой постановки вопроса логика у Гегеля принимает совершенно новую, объективную форму. Категория объективности придает отчасти гегелевой философии реалистический характер.

Поэтому протест Лассалья против произведенной Розенкранцем над логикой Гегеля операции вполне законен. Тем, что у Розенкранца понятие в своем движении к идее не проходит через объективность,—говорит Лассаль,—она и лишается объективности. «Поэтому у Розенкранца идея, а также все дальнейшие ее ступени необходимо сохраняют лишь формальное, лишь субъективное определение, внешнее и чуждое непосредственности, как таковой»,—заключает Лассаль. Идея у него приобретает характер формального и субъективного определения, которое не пронизывает собою непосредственно существования. Тем самым Розенкранц отошел целиком от Гегеля и перешел на точку зрения Канта.

Но если Лассаль прав в своей критике Розенкранца, то отсюда еще далеко не следует, что мы можем или должны с ним согласиться. Лассаль и здесь обнаруживает себя заправским гегельянцем-идеалистом. Он прав с точки зрения правильно понятого Гегеля, но он неправ с точки зрения материализма. В самом деле, он исходит из того, что непосредственность должна быть опосредствована, т. е. восстановлена через понятия. Ибо научное познание состоит в том, что непосредственная действительность (объективность, реальность) опосредствуется «понятиями», благодаря чему непосредственная действительность снимается и снова восстанавливается на высшей ступени. Овладевая действительностью, непосредственностью мы можем теоретически лишь при помощи понятий. Но в таком случае необходимо исходить из того, что непосредственность, действительность, объективность, бытие предшествуют понятию, мысли, идее. Понятия суть «орудия», при помощи которых действительность подвергается научной обработке; но действительность эта существует до всяких понятий, до всякого опосредствования.

Идеалистическая точка зрения Лассалья выступает особенно резко и выпукло в его рассуждениях об историческом процессе. История для него есть не что иное, как объективное самосуществление понятия. Насколько неудовлетворительны его рассуждения в этой области, доказывают и те примеры из истории, которыми он иллюстрирует свою мысль. В самом деле, надо ли ныне еще доказывать, что утверждение Лассалья о том, что из движения понятия возникает разложение и преобразование общественных форм, является нелепостью? Падение феодального

строю и возникновение современных буржуазных отношений Лассаль рассматривает как механическую деятельность понятия. «Или когда теперь в больших промышленных государствах, особенно в Англии, — говорит он, — процесс промышленности ведет к тому, что в силу ее собственного движения капиталы все больше централизуются и скопляются, а мелкое среднее сословие, наоборот, все больше исчезает, ниспадая на степень неимущего пролетариата, владеющего только своей рабочей силой, — то это тоже механическое действие и движение понятия, из которого, быть может, в свою очередь, возникнет разложение и преобразование существующей общественной формы».

Уже из этой цитаты для каждого ясно, до какой степени был прав Маркс, когда говорил, что у Гегеля все стоит на голове и что необходимо отбросить мистическую оболочку, чтобы действительность приняла свой настоящий вид. Материалистическое понимание истории берет действительность как таковую и исследует ее собственное противоречивое движение, которое ведет к разложению существующей и возникновению новой общественной формы, не нуждаясь в мистике самоосуществления понятия или духа. Стремясь к обоснованию исторического процесса на основе гегелевой логики, Лассаль строит свою философию истории на объективном самоосуществлении понятия в формах логического механизма, химизма и телеологизма. «Логический химизм», — подчеркивает Лассаль, — составляет душу истории и порождает ее движение». В качестве примера логического химизма в истории Лассаль берет понятие монархии. «Высокое значение монархии, — говорит он, — заключается в том, что она представляет собой понятие целокупности и единства нравственной воли государства против погруженных в свои частные интересы, в свои привилегии и преимущества классов и сословий гражданского общества. Таким образом, монархия в силу своей внутренней природы с самого начала враждебно противостоит всяким привилегиям. Таково понятие монархии в самом себе».

Тут мы снова видим у Лассалья полное извращение исторической действительности, идеалистическое представление о государстве, как о единстве нравственной воли, олицетворяемой в монархии государством, о монархии, как о принципе, якобы, враждебно противостоящем всяким привилегиям, и пр. В основе же всех этих рассуждений лежит опять-таки логическое понятие монархии в самом себе.

Как пример логического телеологизма в истории, Лассаль приводит французскую революцию, где определенные классы и лица, свободно и сознательно стремясь к перевороту, осуществляют целевую деятельность.

Все это построение насквозь идеалистично и противоречит исторической действительности. Но если мы все же видим, что Лассаль, вопреки своему идеализму, приходит часто к революционным выводам, то это объясняется, с одной стороны, тем,

что даже идеалистическая диалектика отличается огромным преимуществом перед метафизическим способом мышления. Исходя из понятия монархии, диалектик вынужден вскрыть внутренние противоречия его и показать, как оно в силу имманентного развития их приходит к собственному отрицанию, превращаясь в свою прямую противоположность: монархия — в республику. Но, с другой стороны, нетрудно заметить, что это мнимое самодвижение и самоосуществление понятия представляет собою не что иное, как извращенное отражение или мистический перевод на язык логических понятий «саморазвития» материальной действительности. Гегелевский идеализм тем отличался от всех других идеалистических построений, что он не игнорировал «объективности», а стремился воспринять ее целиком в свою систему, что она должна была представлять тождество с своим понятием и повторять в своем движении те же законы и ступени, что и понятие, ибо понятие разрешается в объективность, и предметность, как предметность, в свою очередь, представляет собою существование понятия.

Лассаль поэтому прав, когда делает упрек Розенкранцу в том, что тот уничтожает историю, как науку, отбрасывая сферу «объективности». Но сам Лассаль остается на идеалистической позиции как в области истории, так и в области понимания государства, видя в самоосуществлении понятия истинный смысл исторического процесса, а в материальных, конкретных событиях — лишь отражение или проявление этого движения понятия. Лассалю не суждено было преодолеть гегелевский идеализм.

Эту историческую задачу в полной мере выполнил Маркс, доказав, что «движение понятия» есть лишь отражение движения действительности, что не понятие или сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою понятие и сознание.

ФРЕЙДИЗМ И СОЦИОЛОГИЯ *

I

Учение Фрейда получило широкое распространение среди известной части марксистов, которые полагают необходимым предпринять очередную ревизию марксизма с точки зрения психоанализа. Мы нисколько не намерены обвинять этих товарищей в сознательном стремлении к извращению марксизма. Они, конечно, вполне искренно убеждены в том, что психоанализ Фрейда способен обогатить марксизм новым содержанием. Но каковы бы ни были субъективные намерения марксистов-фрейдистов, их стремления «омолодить» марксизм посредством вливания в него «свежей» крови фрейдизма неминуемо ведут к полному извращению марксизма.

Учение Фрейда представляет собою весьма сложный «комплекс» идей, но в настоящей связи нас интересует социология фрейдизма, т. е. применение метода психоанализа к общественным явлениям. В целях выяснения этого вопроса мы считаем полезным подвергнуть разбору несколько работ, вышедших из-под пера фрейдистов и касающихся весьма жгучих актуальных проблем, как-то: проблемы капитализма, революции и коммунизма. Цюрихский пастор Оскар Пфистер — один из виднейших последователей Фрейда — выпустил недавно книжку, посвященную психологии капитализма **. Почтенный пастор, верный своей профессии, несет заботу о спасении человеческих душ. Неудивительно, что именно в психоанализе он нашел незаменимое оружие, которое дает духовному пастырю возможность «овладеть» душой своей духовной овцы. Таких «овец» или, попросту говоря, клиентов, которые обращаются за исцелением от своих недугов к пастырю Пфистеру, как он сам признается, немало. Но кругозор образованного цюрихского пастора не ограничивается «приходом». Свой «опыт» по части исцеления душ от власти злого духа он пытается применить к исследованию целой общественной формации — к капитализму.

* «Воинствующий материалист», 1925 г., № 4.

** О. Pfister, Der seeliche Aufbau des klassischen Kapitalismus und des Geldgeistes.

В своем «исследовании» он исходит прежде всего из работ в этой области Макса Вебера и Вернера Зомбарта, которые утверждают, что религиозные системы в церкви оказали решающее влияние на выработку капиталистического духа и соответствующей ему хозяйственной системы. Вебер и Зомбарт придерживаются того мнения, что условием поворота исторического развития в сторону капитализма явилось ограничение половой жизни. Фома Аквинат, — говорит Зомбарт в своей книге «Буржуа», — требовал подчинения всех человеческих влечений, аффектов и деятельности — разуму. В первую очередь отец церкви имел в виду ограничить половые влечения человека. Таким образом подготавливался и складывался новый душевный строй, который и лег в основу капитализма, который породил эту общественную систему. На место господства влечений и аффектов был поставлен разум, ставший отныне господином мира.

Одновременно с процессом «вытеснения» из человеческой души аффектов и влечений шел процесс рационализации душевной, а вместе с ней и всей общественной жизни. Тот же Фома способствовал своим учением развитию благопристойности и трудолюбия. Разгульная жизнь и мотовство им строго запрещались. Вот те элементы, из которых сложился так наз. «дух капитализма». Впрочем, в нашу задачу не входит изложение взглядов Вебера и Зомбарта на происхождение капитализма. Мы упомянули их лишь для того, чтобы показать, что взгляды Вебера и Зомбарта о влиянии кальвинизма, пуританизма и их моральных учений на возникновение капитализма служат для нашего фрейдиста исходным пунктом в его собственных построениях.

Добрый пастор Пфистер не согласен с «социологической» постановкой вопроса у Вебера и Зомбарта. Он готов осчастливить человечество своей собственной теорией. Сущность классического капиталистического духа Вебер и Зомбарт усматривают в соединении жажды денег с христианским образом мыслей. Такой подход к этой проблеме, — говорит Пфистер, — неправилен, ибо он исходит из слишком «интеллектуального» понимания процесса.

Моральные предписания и учения, которые должны служить причиной возникновения капитализма, являются выражением более глубоких душевных процессов и сил. Проблема капитализма в формулировке Пфистера сводится к следующему: как это случилось, что, в то время как в средние века церковь вместе с богом выступала против маммона, она впоследствии, в новое время подчинила бога маммону? Почему дух маммона победил бога, несмотря на то, что религиозный идеал противоречит жажде денег? Замечательная формулировка проблемы возникновения капитализма, неправда ли? Жаль, очень жаль, что К. Маркс написал свой «Капитал», не будучи знаком с таким глубоко-мысленным ученым, как Пфистер...

Для разрешения поставленной проблемы Пфистер обращается, как и следовало ожидать от ортодоксального последователя учения Фрейда, к анализу страдающего истерией субъекта. Мы нарочито приведем некоторые подробности, касающиеся этого истерика, для того чтобы читатель убедился в научной «ценности» метода психоанализа, поскольку его применяют к объяснению общественных явлений.

Итак, субъект, о котором нам повествует пастор Пфистер, пожилой человек с лишком пятидесяти лет. Он усердно молится дважды в день — утром и вечером, — выше всего ставит набожность, но вместе с тем в нем сильно развита жажда наживы, он предается всевозможным спекуляциям, не останавливаясь перед уголовными преступлениями, раз этого требуют «дела». При этом он хорошо сознает свое моральное падение, хотя несколько не страдает угрызениями совести.

В дальнейшем автор пространно рассказывает о жизни нашего «субъекта» и в результате приходит к тому выводу, что у этого истерика между жаждой наживы и неспособностью к любви (импотентностью) существует непосредственная связь.

Переходя от истерика к Кальвину, Пфистер пытается вскрыть общие между ними черты. В душе Кальвина скрывалась бессознательная, вытесненная из сознания, ненависть к отцу; в противном случае он не мог бы создать себе такого сурового и мрачного бога, каким был бог Кальвина. Истеричный субъект, которого Пфистер подверг анализу, также питал ненависть к отцу, что выражалось, между прочим, в его наглom поведении в отношении своих школьных наставников. Кальвин создал религию и мораль, в которых не нашлось места для любви. Но могучее половое влечение ищет себе, в случае невозможности нормального удовлетворения, ненормального выхода, что ведет к возникновению невроза на в я з ч и в о с т и.

Следствием импотентности и невозможности нормального удовлетворения половых потребностей является чувство страха, которое мы одинаково встречаем как у Кальвина, так и у клиента Пфистера. Оба страдают также головными болями. Будучи вытеснена из действительной жизни, любовь может быть перенесена на сверхъестественные объекты, — например в средние века на Иисуса и Марию. В случае невозможности такого перенесения возникает чувство страха. Так, у Кальвина сильно развит страх перед адом. Но есть и третья возможность, когда подавленная любовь находит свое выражение в определенном символе. «Дух капитализма» состоит именно в том, что деньги являются символом любви, они замещают любовь, так как прямой путь к любви закрыт. Можно сказать таким образом, что капитализм есть навязчивый невроз, подобно религии, которая Фрейдом так и определяется, как универсальный навязчивый невроз, ибо основным характерным признаком навязчивого невроза является то, что страдающий им отворачивается от действитель-

ности и обращается к символу, который должен замещать действительность или действительную любовь.

Первоначально деньги служат капиталисту средством для таких целей, которые имеют быть осуществленными в действительности. Но для страдающего навязчивым неврозом его бессознательные символические действия являются самоцелью. Стало быть, первоначальная фаза капитализма, которая Пфистером именуется религиозным капитализмом, еще не вполне носит характер «навязчивого невроза». Но этот «религиозный» капитализм с течением времени превращается в свою противоположность — в абсолютный капитализм, когда деньги становятся для капиталиста самоцелью. Этот процесс, — говорит наш автор, — совершается с психологической необходимостью. «Капиталистический дух» теряет свой первоначальный психологический, биологический и этический характер и превращается в «денежный дух» (Geldgeist).

Капиталистический дух обязан своим происхождением Кальвину, который «шествует впереди армии современных капиталистов». Этот «дух капитализма», поскольку он согласуется с этикой кальвинизма, — говорит Пфистер, — еще не отличается характером навязчивого невроза. Кальвин ориентировался еще на действительность. Капитал призван прославлять имя бога, он имеет целью благо человека. Однако момент любви слишком слабо подчеркивается Кальвином; его этикой любовь уже «вытесняется», чем подготавливается превращение религиозного капитализма в абсолютный и светский капитализм.

Эта подготовка объясняется еще и тем, что между кальвинизмом и навязчивым неврозом существуют уже сходные психологические черты, выражающиеся в подавлении любви, что, в свою очередь, порождает чувство страха и малоценности, далее разбухание нашего я и символического действия, несознаваемые рассудком, но служащие для ослабления чувства страха. Все эти психологические переживания служат основанием для выработки духа светского капитализма в противоположность религиозному.

Религиозный же или классический капитализм характеризуется тем, что христианский бог составляет средоточие капиталистического хозяйства и что эгоистические стремления или страсти ему, классическому капитализму, чужды *.

В дальнейшем, когда бог низводится с престола, когда умножается число безбожников, классический капитализм превращается в светский, или «дух капитализма» вытесняется стремлением к наживе, жадной денег.

Само собою разумеется, что наш пастор предпочитает «религиозный» капитализм светскому, ибо последний ведет к безбожии, к падению нравов и пр. Мелкобуржуазная философия

* O. Pfister, Der seeliche Aufbau des klassischen Kapitalismus und des Geldgeistes, S. 35.

капитализма этого фрейдиста чрезвычайно характерна. Но об этом ниже. Пока же необходимо еще подчеркнуть, что О. Пфистер готов мириться и с «светским» капитализмом, ибо возможно, что капиталистическая форма хозяйства является технической необходимостью и соответствует человеческой природе и внешним обстоятельствам,—говорит он. Но он не допускает, чтобы человек все-таки должен был быть рабом наживы. Он считает даже возможным и необходимым сочетать капитализм с социализмом духа. Как добрый пастырь, он готов пролить слезу по поводу страданий народа и сказать несколько горьких слов миллиардерам, живущим в роскоши и праздности. Но тут же спешит прибавить, что имеются капиталисты, которые признают и социализм, разумеется, не как экономическую систему, но как идею. Будучи одушевлены чувством ответственности и солидарности, такие капиталисты являются одновременно и социалистами по своим убеждениям.

В деле выработки современного капиталистического душевного склада решающую роль сыграло то обстоятельство, что религиозная основа жизни была утеряна. При этом надо помнить,—проповедует добрый пастор,—что кто находит удовлетворение в земной жизни, тот не может найти пути к богу и никогда не будет стремиться к более высоким духовным ценностям. Все великие деяния должны быть искуплены страданиями и трудом. Где нет страданий и необходимости преодоления препятствий, там нет и религии. Часто религия исчезает также и вследствие того, что гнев против отца земного переносится на отца небесного — бога.

Кальвинистический капитализм связан с потерей любви к богу и людям. Но все же светские интересы в первую эпоху капитализма были еще подчинены богу. В пору господства бога умеренность, скромность и набожность составляют основной тон жизни. Но кальвинистическое воспитание способствовало умерщвлению детской любви, вытеснению из души ребенка чувства наслаждения жизнью, жажды свободы и любви. Аскетическая мораль и религия кальвинизма готовили сами торжество маммонизма. К этому надо еще прибавить и то, что бездушная техника и материалистическая наука и философия пришли на помощь этому психологическому процессу неизбежного перехода к светскому капитализму, который носит на себе все черты навязчивого невроза,—заключает наш автор.

В самом деле, человек полагает обычно, что его погоня за деньгами совершается по его свободной воле. Но это не так. Стоит лишь захотеть такому человеку изменить свой образ жизни, как он убеждается в полной невозможности сделать это. Так как, благодаря вытеснению, нормальная и желательная деятельность не может быть выполнена, то бессознательное создает символическую замену ее и принуждает сознание выполнять то, что ему угодно.

Символы являются представителями других благ или ценностей, прямое и непосредственное присвоение которых в силу тех или иных причин запрещено. Символ замещает определенный вытесненный объект, так что если человек, например, стремится к наживе, то на самом деле деньги являются символом вытесненной из сознания любви... Над сознанием господствуют бессознательные силы, которые заставляют человека гнаться за символами, иллюзиями вместо того, чтобы овладеть непосредственно тем объектом, выражением которых эти символы являются. Отсюда следует, что вся капиталистическая формация представляет собою ложь и вместе с тем болезнь, от которой психоанализ может, повидимому, излечить человечество.

Итак, религиозному капиталисту присущ так наз. аскетический образ жизни. Его материальные потребности скромны и умерены. Все интересы и любовь человека переносятся на бога, который предохраняет от переоценки материальных благ. При светском капитализме предприниматель жажду наслаждения сосредоточивает на своей личности. Деньги становятся для него богом, т. е. высшим благом, в то время как первоначально высшим благом и целью для человека был бог.

Если мы теперь снова вернемся к нашему истеричному субъекту, то мы вспомним, что он не питал уважения к отцу и своим учителям. Капиталисты тоже отвергли своего отца-бога. И подобно тому как истерик стал крупным предпринимателем, т. е. цель своей жизни усматривал в наживе, в накоплении денег по той причине, что любовь у него не могла найти нормального выхода и он вынужден был посредством «сверх компенсации» заглушить и подавить в себе чувство своего ничтожества, малоценности, связанное с его неспособностью к любви, так и капиталист вообще потому гонится за деньгами, что они являются символом вытесненной из сознания любви, способствуют заглушению в нем чувства страха и малоценности, как и возвышению его личности.

Но это не все. Оказывается, что истерик Пфистера отличается еще одной замечательной особенностью, которая имеет огромное значение. Он страдает запорами... Отсюда Пфистер делает сносшибательное заключение, что существует причинное отношение между запорами и «духом маммонизма». При этом он определенно ссылается на Фрейда, который в своей работе «Характер и анальная эротика» указал на тесную связь, существующую между запорами и любовью к порядку и бережливостью. Что запоры причинно связаны с стремлением к наживе, доказывает то обстоятельство, — говорит Пфистер, — что у многих больных запоры ликвидируются аналитически в том случае, когда «денежный дух» больного становится предметом беседы. Быть может, аналитический метод является превосходным средством лечения запоров, хотя мы продолжаем придерживаться того мнения, что против запоров слабительное является, пожалуй, луч-

шим средством, чем душеспасательные «аналитические» беседы о «денежном духе», но что для объяснения духа капитализма запоры, кроме разве поноса слов, ничего дать не могут, — в этом мы твердо убеждены.

Кроме приведенной, Пфистер склонен выдвинуть и другую теорию, которая, однако, не отличается большей вразумительностью. Первая изложенная нами теория базируется на том, что «денежный дух» является реакцией на принудительное религиозное воспитание и символической заменой подавленной в силу тех или иных условий любви. При этих условиях, как мы видим, «денежный дух» является выражением болезненной организации человека. Нормальный же «денежный дух» связан с чувством малочисленности и с эгоизмом. Этот тип людей не интересуется общественным благом, лишен также чувства любви к ближним. Они заботятся и вынуждены заботиться только об увеличении своих наслаждений и расширении сферы своей власти.

Деньги и являются тем средством, которое связывает эти психические переживания с внешним их выражением и проявлением. В случае «навязчивого невроза» существует пропасть между сознательным и бессознательным стремлением. Деньги в качестве символа «навязываются» человеку бессознательными силами души. Их «эквивалент» до сознания не доходит, деньги являются лишь символом этого эквивалента, и, наоборот, вытесненная из сознания любовь и пр. в свою очередь является эквивалентом денег.

Что касается нормального типа денежных людей, то они, быть может, в силу дурного воспитания и грубого обращения с ними родителей или же просто прирожденной безнравственности видят цель жизни в наживе. Как бы то ни было, и вторая теория объяснения капитализма столь же нелепа, как и первая. Не могут делу помочь и проливаемые автором слезы по поводу того, что дурной пример богатых тунеядцев подрывает основы морали и религии, будя в человеке низшие страсти. Предпосылкой всякой религии и нравственности, — говорит Пфистер, — является подавление низших влечений и страстей. Поэтому естественно, что «светский» капитализм ведет к отрицанию бога и поклонению золотому тельцу. Изгнание бога из мира и жизни ведет с биологической необходимостью к обожествлению «денежного духа» до тех пор, по крайней мере, пока любовь к ближнему не изменит этого порядка. Тогда бог снова будет водворен на свой престол...

Пастор Пфистер не ограничивается одним «объяснением» происхождения капитализма из состояния импотентности, запоров, анальной эротики и прочего вздора. Он имеет к тому еще рецепт спасения человечества от безбожия, безнравственности и «денежного духа». Посмотрим же, каков его рецепт. Предвосхищая общий вывод Пфистера, мы можем сказать, что капитализм он предлагает нам лечить так же, как лечат всякого больного, страдающего навязчивым неврозом. Вот то глубоко-

мысленное откровение, пророком которого выступает пастор Пфистер. Но если читатель подумает, что фрейдисты не ответственны за благоглупости Пфистера, то он глубоко ошибается, ибо Пфистер делает по-своему правильные и последовательные выводы из метода психоанализа. Вопрос только в том и заключается, позволительно ли вообще применять этот метод к общественным явлениям. По нашему мнению, скажем прямо, — не позволительно. Но предварительно послушаем еще нашего доброго пастыря, столь великодушно пекущегося о судьбе бога и морального миропорядка.

Если «дух капитализма» является следствием вытеснения из сознания человека любви, то очевидно, что преодоление капитализма возможно путем поднятия в сфере сознания того, что находится в сфере бессознательного в скрытом состоянии. Иначе говоря, необходимо человечеству вернуть утерянную любовь.

Капитализм, как экономическая система, не породил из себя ни «духа капитализма», ни «денежного духа». Напротив того, — говорит Пфистер, — лишь после того, как любовь была изгнана, вытеснена из нашего сознания, мог возникнуть ее невротический суррогат, иллюзорный символ подлинной действительности в виде материальных благ, денег и пр. *. Капитализм может быть преодолен теми же средствами, какими вообще преодолевается навязчивый невроз и его симптомы.

Необходимо прежде всего довести до сознания больного, что его состояние навязчивости, выражающееся в замене настоящей цели, которую он должен бы преследовать, символической, иллюзорной, происходит от того, что подлинное реальное благо вытеснено из его сознания. Осознав это, больной не будет уже гнаться за фантомами, а обратится к подлинной действительности. Капиталист, например, поймет, что деньги и вообще материальные блага — суета сует и всяческая суета, что они являются лишь выражением неудовлетворенного желания высших благ, скажем, любви; тогда он откажется от эксплуатации рабочих и предастся вселенской любви.

Вы видите, читатель, как просто и легко преодолеть капитализм, если стать на точку зрения фрейдизма. Оказывается, что капитализм — это просто болезнь; и во всех учебниках психиатрии подробно описываются ее симптомы и характер. Психоанализ открыл лучший способ лечения ее, а тут все эти «окоштенелые» марксисты продолжают держаться за фалды своего учителя Маркса и твердят о классовой борьбе, революции и пр. глупостях. Ну, скажите, разве это не самые отсталые люди, которые ровно ничего не хотят знать о новейших открытиях в области... психиатрии...

Итак, ученый пастор видит все зло капитализма и хочет его «преодолеть» путем церковных проповедей о преимуществах

* O. Pfister, Der seeliche Aufbau des Kapitalismus etc., S. 66.

любви к ближнему и о пагубности маммонизма. Однако, чтобы не слишком скромпрометировать доброго цюрихского пастора в глазах швейцарских обывателей, необходимо тут же заметить, что он очень и очень далек от каких бы то ни было ниспровергательных намерений. Правда, он громит капитализм, но он вовсе не требует замены его социалистическим строем. Он только стоит за скромность, умеренность и аккуратность. Иначе говоря, он мещанин с ног до головы; он представитель «народа» и заботится об интересах мелкой буржуазии. Поэтому он очень хорошо сознает, что деньги являются не только суррогатом утраченных человеком идеальных ценностей, но и средством для приобретения необходимых средств к жизни, духовных радостей и выполнения высших обязанностей. Поэтому он не против приобретательской деятельности и не против капиталистического строя вообще, а лишь против чрезмерной «навязчивой» переоценки значения денег в ущерб разуму и нравственности.

Психоаналитический метод, как средство лечения человечества от «чрезмерностей» капитализма, от «навязчивого невроза», требует при таких условиях усиленной проповеднической деятельности, что вполне соответствует призванию и профессии нашего пастора. Мы охотно допускаем, что он в своих воскресных проповедях, опираясь на свои знания и опыты в области психоанализа, громит распущенность и «чрезмерную» роскошь богатых, требуя умеренности и скромности, возвращения в лоно церкви и христианской морали. Но чтобы «навязчивый невроз» капитализма от его проповедей сколько-нибудь пострадал — мы сильно сомневаемся.

Вполне естественно и по человечеству понятно, что пастор Пфистер и «себя не забывает», что смысл всех его рассуждений о капитализме и испорченности современного человека сводится, в конце концов, к необходимости вернуться к свободному от вытеснения идеализму, который «отводит человеку надлежащее место в великой целокупности мира, связывая его не только с человечеством, но и с мировым целым и волей творца, как этого требует его сущность и достоинство» *. Только такой идеализм и в состоянии вывести нас из хаоса современной жизни и указать путь к высшим ценностям. «Эгоизм» может быть преодолен только высшей нравственностью и религиозным миропониманием. «Эгоизм» присущ не только капитализму, но и социализму и коммунизму. Христианское миропонимание не является выражением какого-либо определенного социального порядка. Оно одинаково истинно для всякого общественного строя. И так как «эгоизм» и жажда наживы, стало быть, капиталистический и денежный «дух» суть биологические, а не социологические феномены, то и «лечение» их возможно не посредством измене-

* O. P f i s t e r, Der seeliche Aufbau des Kapitalismus etc, S. 85.

ния общественных отношений, а путем психоаналитических... поведений, произносимых пастором Пфистером.

В качестве последнего наставления Пфистер выставляет то положение, что «экономическое равенство», требуемое социалистами, вовсе не делает еще человека «другом», товарищем своих ближних. Коммунисты же должны помнить, что общность материальных благ не гарантирует еще достойного человека существования. А посему только коммунизм религиозно-нравственной любви доставит человеку истинную свободу, блаженное довольство и вообще достойное существование *.

II

Мы подробно остановились на «анализе» капитализма фрейдистом Пфистером не потому, чтобы его соображения сами по себе заслуживали хоть сколько-нибудь внимания; с нашей точки зрения вся его «философия» — сплошная поповская белиберда. Но дело, читатель, не в Пфистере и не в нашем отрицательном отношении к его благочестивым размышлениям. Вопрос этот гораздо сложнее.

На примере Пфистера мы видим, до каких геркулесовых столбов доходят фрейдисты, когда они начинают применять метод психоанализа к общественным явлениям. С другой стороны, не следует пренебрежительно отнестись к одному Пфистеру и выделить его из среды других фрейдистов. То, мол, Пфистер; за его выступление никто не ответствен. Я уверен, что наши фрейдисты-марксисты будут мной крайне недовольны и выскажут предположение, что именно в целях дискредитирования фрейдизма я нарочито остановился на писаниях богобоязненного пастора. На это мы им наперед ответим, что Пфистер не последняя спица в их колеснице. Он считается весьма авторитетным психоаналитиком; на его работы ссылается сам Фрейд. Мало того, Фрейд считает его одним из самых «ортодоксальных» последователей своего учения, а работы его снабжает своими предисловиями **.

Вот как Фрейд отзывается о нашем авторе:

«Заслуга пастора Пфистера состоит в том, что он первый с энтузиазмом применил анализ и познакомил с ним воспитателей и духовных пастырей. Ему удалось привлечь к участию в своих научных изысканиях многих швейцарских педагогов. Иные из представителей его сословия как будто разделяют эти убеждения, но из предосторожности предпочитают держаться в тени» ***.

* O. Pfister, Der seeliche Aufbau des Kapitalismus etc., S. 84.

** См. O. Pfister, Die psychoanalytische Methode, 3. Aufl., 1924.

*** З. Фрейд, Основные психологические теории в психоанализе, 1923 г., стр. 45—46.

В другом месте Фрейд сообщает, что Пфистер опередил А. Адлера и Юнга в детальном исследовании того, «как материал сексуальных представлений и инцестуозного выбора объекта обращается на образование высших этических и религиозных интересов человечества» *.

Таким образом мы имеем авторитетное заявление самого Фрейда о научных заслугах Пфистера в области психоанализа.

Новое «исследование» Пфистера о капитализме доставит, быть может, ему большую славу ученого в кругах психоаналитиков. Но мы смеем надеяться, что в кругах марксистов его поповская белиберда встретит единодушную оценку. Нам давно уже не случалось читать более реакционной (не на словах, а по всему существу) работы, чем это «исследование». Но читатель может, пожалуй, возразить, что все развиваемые автором нелепости и реакционные идеи составляют личное достоинство автора и что это обстоятельство еще ровно ничего не говорит против самого метода психоанализа. На это возможное возражение мы должны ответить решительным несогласием, ибо мы считаем, что все эти нелепости вытекают именно из учения Фрейда. Это утверждение подкрепляется, между прочим, и тем обстоятельством, что все фрейдисты, пытавшиеся осветить с точки зрения психоанализа тот или иной социальный феномен, неизбежно упирались в запоры, поносы, анальную эротику и пр.

Сама собой разумеется, что общественные явления не могут быть объяснены условиями индивидуальной жизни и биологическими факторами. Между тем как фрейдизм, сколько бы он ни утверждал противоположное, на самом деле все социальные феномены сводит к индивидуальным биологическим влечениям и факторам. Противоположность между индивидуальной и социальной психологией, с точки зрения Фрейда, действительно исчезает. Индивидуальная психология, по Фрейду, действительно является одновременно и социальной **, но в том смысле, что социальная психология растворяется в индивидуальной. Общественные явления и социально-психологические феномены рассматриваются по аналогии с чисто биологическими явлениями индивидуального организма. Такая постановка вопроса дает возможность фрейдистам вообще и Пфистеру в частности устанавливать зависимости, причинные связи между «жаждой» капиталиста к прибавочной стоимости и навязчивым неврозом, между бережливостью и анально-эротическими компонентами сексуальной конституции лица, как выражается Фрейд.

Мы видели, что прежде, чем приступить к исследованию психологии капитализма, Пфистер занялся подробным изучением

* З. Фрейд, Основные психологические теории в психоанализе, 1923 г., стр. 68.

** S. Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse, 1921 (имеется русский перевод).

своего невротика, изложением деталей его детской жизни с тем, чтобы показать, как эти переживания детских лет в значительной степени определили будущую его жизнь. Бремя инфантильной сексуальности тяготеет над нами в течение всей нашей индивидуальной жизни, это одно из основных положений учения Фрейда. Но то же самое относится и к человеческому роду в целом. Сексуальная жизнь детства человечества определяет его жизнь и на высших ступенях культуры. Вся история человечества, согласно этому учению, есть не что иное, как борьба различных компонентов сексуальной конституции человека. Это инфантильно-сексуальное понимание истории и культуры ничего общего с марксизмом иметь не может. А между тем находятся марксисты, которым очень хотелось бы соватать марксизм с фрейдизмом.

Итак, выяснив детскую сексуальную жизнь своего пациента, являющегося крупным предпринимателем, и установив таким образом элементы, из которых сложился его характер, Пфистер переходит к объяснению общественной роли этого субъекта из тех же самых сексуальных элементов или компонентов. На основании произведенного им анализа над больным невротиком, он делает дальнейшее «научное» обобщение, состоящее в сведении капитализма в целом к тем же самым инфантильно-сексуальным компонентам. Но такой подход к проблеме капитализма только доказывает, что Пфистер никакого представления не имеет о капитализме, как определенной экономической системе; но он не отдает себе даже отчета в том, что следует понимать под психологией капитализма. У него нет и намека на социальную психологию. Она всецело растворилась в индивидуально-сексуальных «компонентах». Он бы должен был нам показать, в силу каких общественных условий складывается совокупность переживаний, представлений, мнений, идей и настроений у различных общественных классов или групп, в частности у буржуазии. Вместо этого нам преподносят сексуальную метафизику, ничего общего не имеющую с социальной психологией.

Мало того, метафизика пола должна нам объяснить самое возникновение капитализма. Сексуальные «компоненты» являются определяющими причинами соответствующей экономической системы, данной формы хозяйства. Если верить Пфистеру, то до Кальвина человечество наслаждалось райским блаженством на земле. Оно вело нормальную и здоровую жизнь. И лишь благодаря кальвинизму, пуританизму и пр. сходным явлениям, человечество вступило в патологическую фазу своего развития, которая может быть преодолена лишь средствами «психоанализа». Человечество и в первую очередь капиталисты страдают «навязчивым неврозом». Преодоление же «навязчивого невроза» исторически должно выразиться в возврате к первоначальному состоянию, когда в жизни людей господствовала

религия и нравственность, умеренность, скромность и половое здоровье.

Вся эта «философия» имеет свои корни в психологии и жизни отсталой части мелкой буржуазии, которая постоянно оглядывается назад и мечтает о золотом веке, лежащем всегда позади настоящего. В каждом невротическом явлении, — говорит Пфистер, — скрывается анахронизм. Это как нельзя более хорошо характеризует известную часть учения Фрейда. Оставим в стороне вопрос о том, как обстоит дело с этим «анахронизмом» в области неврозов, но что в качестве общего начала, перенесенного на историю, он представляет собою реакционный принцип — это ясно. Пусть не подумает читатель, что реакционная и пессимистическая тенденция присуща лично Пфистеру. Нет, она является неизбежным логическим следствием учения Фрейда о вечном круговороте, о регрессивном характере влечений, о принципе Нирваны и пр.

Но чтобы читатель не подумал, что мы взводим напраслину на Фрейда, имеющего и среди марксистов так много поклонников, мы позволим себе, несколько предвосхитив план нашей работы, привести из его сочинений несколько любопытных цитат. Так, в одном месте, резюмируя свои рассуждения, он говорит: «Консервативной природе влечений противоречило бы, если бы целью жизни было никогда прежде недостижимое еще состояние. Этой целью, напротив, должно быть старое, исходное состояние, которое живые существа раз оставили и к которому они стремятся вновь через всевозможные окольные пути развития» *.

В другой связи мы подробно остановимся на всех этих «компонентах» учения Фрейда. Но читатель уже видит, что в сущности учение Фрейда враждебно эволюции и развитию, что оно не только консервативно, но и реакционно. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Фрейд приходит к глубочайшему пессимизму и к оправданию принципа Нирваны... «Мы, таким образом, неожиданно прибыли в гавань философии Шопенгауера, — говорит в другом месте Фрейд, — для которого смерть есть «истинный результат» и постольку цель жизни, а сексуальное влечение — воплощение воли к жизни» **. И, наконец, в другом месте он выражается следующим образом: «То обстоятельство, что мы признаем в качестве господствующей тенденции душевной и, может быть, нервной жизни вообще стремление к понижению (*Herabsetzung*), к сохранению постоянства, к уничтожению внутреннего напряжения, раздражения (принцип Нирваны по выражению Barbara Low), как оно выражается в принципе наслаждения, является для нас одним из сильнейших мотивов для веры в существование стремления к смерти» ***.

* S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 2. Aufl., 1921 S. 36.

** Там же, стр. 49.

*** Там же, стр. 55.

Приведенных цитат из сочинений Фрейда достаточно для характеристики его мировоззрения вообще и для понимания хода мыслей, между прочим, и Пфистера. Наш пастор поступает с точки зрения фрейдизма вполне правильно, когда, опираясь на учение о регрессивном характере влечений, из своего «анализа» капитализма делает вывод о необходимости возврата к «исходному состоянию».

Так мелкобуржуазные иллюзии получают свое биологически-метафизическое обоснование в учении Фрейда.

III

Заядлый венгерский реакционер А. Кольная выпустил в 1920 г. книжку под названием «Психоанализ и социология» *. Книжка издана «Интернациональным психоаналитическим издательством», как специальный томик (№ 9) «Интернациональной психоаналитической библиотеки». Стало быть, ответственность за содержание книжки несет не только автор, но и целая организация психоаналитиков. А между тем «произведение» Кольная представляет собой возмутительный пасквиль на марксизм и коммунизм.

Замечательно то, что в то время как наивные марксисты-фрейдисты склонны видеть в психоанализе материалистическую теорию, патентованные фрейдисты придерживаются противоположного мнения. В полном согласии с Пфистером, Кольная на первых же страницах своей книжки заявляет, что психоанализ означает «освобождение от материалистического обскурантизма протекших десятилетий» **.

В другом месте своей книжки он пишет, что ценность психоанализа состоит в том, что он может быть противопоставлен «хозяйственно-материалистическому мистицизму марксизма» ***.

В дальнейшем мы узнаем от Кольная, что психоанализ не стоит и не должен стоять вне жизни, что его социальный идеал — это социал-либерализм. «Мы полагаем, — пишет он, — что Ференци (другой венгерский фрейдист, о котором Фрейд писал, что он один стоит целого ферейна.—А. Д.) правильно указал, что психоанализ желает индивидуально-социалистического общества». Что же это, однако, за птица такая, индивидуально-социалистическое общество? На этот вопрос услужливый Кольная дает нам вполне ясный и определенный ответ. Это не разнузданный анархизм, но и не деспотический коммунизм, а прямая их противоположность, т. е. объединение свободного индивидуализма и регулирующего коллективизма, соединение автономии и контроля,

* Aurel Kolnai, Psychoanalyse und Sociologie, 1921.

** Там же, стр. 8.

*** Там же, стр. 64.

общность разделения труда, хозяйственного и духовного развития, договора, справедливости и личности.

Если это не совсем вразумительно, — а, по нашему мнению, это очень даже невразумительно, — то вина лежит не на нас, а на «свободолюбивом» Кольнае, который слишком уже «свободно» обращается с логикой.

В разъяснение своего политического credo, Кольнай далее сообщает, что «всякая комбинация террора и анархии должна быть отвергнута. Было бы неправильно думать, что психоанализ, хотя он и революционен, одобряет каждую революцию, как таковую. Психоанализу известно, что сопротивление отцовскому авторитету, являющееся источником социальных реформ, всегда связано со склонностью к справедливости и рациональности и что он (повидимому, отцовский авторитет? — А. Д.) никогда не становится излишним».

Поэтому для нашего социал-либерала неприемлемы, как он выражается, ни «красная разруха», ни «черная реакция», но и не формальная буржуазная демократия, как он спешит прибавить. Одним словом, под пером нашего социал-либерала психоанализ превратился в политическое реакционное течение.

Г. Кольнай, опираясь на открытия Фрейда, устанавливает далее, что в состоятельных семьях среди больных преобладают неврозы, а среди несостоятельных — психозы.

Все эти «открытия» нам помогут в дальнейшем при анализе «анархо-коммунизма», что составляет главную цель работы Кольнай. Автор ставит себе целью доказать регрессивный характер «анархо-коммунистического» комплекса. «Прежде всего заметим, — говорит он, — что анархо-коммунизм отличается в сильной степени гедоникой блаженства, что он видит свою конечную цель в рае на земле, а современное общество стремится разрушить до основания. Там, где он достиг власти (тонкий намек на Советскую Россию и Венгрию. — А. Д.), он внес полную дезорганизацию и означает возврат к более примитивным формам» *.

Достаточно подготовив, таким образом, читателя к восприятию его реакционных идей, Кольнай переходит к своей основной задаче — к анализу «анархо-коммунизма» с точки зрения фрейдизма.

Но что такое анархо-коммунизм в изображении Кольнай? Для ответа на этот вопрос Кольнай, естественно, считает нужным обратиться к основным понятиям психоанализа. Но с самого начала уже мы узнаем, что под «анархо-коммунизмом» следует понимать марксизм и всякое социалистическое движение вообще. А в дальнейшем воспоследует углубление понятия марксизма и коммунизма с точки зрения фрейдовской сексуально-биологической метафизики.

* Aurel Kolnai, Psychoanalyse und Sociologie, 1921, S. 87.

Итак, анархизм требует не только уничтожения власти, но и всяких законов, правил и ограничений, — говорит Кольная. Коммунизм же означает не только максимум социального сотрудничества, но и «непосредственное душевное слияние всех индивидов». Анархизму и коммунизму наш конфузионист противопоставляет свой социал-либерализм или «персональный коллективизм» — общественный строй, в котором господствует свободная конкуренция и «чистая собственность труда».

Между анархизмом и коммунизмом, — продолжает наш «исследователь», — существуют общие черты. Оба одинаково отвергают частную собственность (какой ужас!) и государственную организацию (час от часу не легче!). Но ужаснее всего то, что оба эти направления ждут «спасения мира» от всеуничтожающего восстания угнетенных. Правда, коммунистическое движение наших дней наталкивается на социал-демократическое движение, которое имеет коллективистическую окраску, но и социал-демократия, видите ли, также не отказывается от конечной цели коммунизма. При всех реалистических, демократических, государственных и индивидуалистических тенденциях социал-демократии, в ней все же имеются «существенные элементы коммунистической и пролетарской установки».

Теперь мы уже достаточно просвещены насчет «преимуществ» социал-либерализма перед анархизмом и коммунизмом и имеем возможность под руководством Кольная проникнуть глубже в сексуальную метафизику Фрейда, которая призвана осветить «сущность» этих явлений и доказать их пагубность.

Мы уже знаем, что анархизм и коммунизм стоят на почве революции. Но что такое революция? Бряд ли читатель себе отдает отчет в том, что «прообразом всякой революции является восстание против отца». Тут выступает на сцену фрейдовский отцовский комплекс, который должен свидетельствовать о регрессивном характере всякой революции. Таким образом, с точки зрения Кольная, речь может идти всегда лишь о реформах в рамках существующих отношений, не свергающих власть отца, а видоизменяющих ее. Всякая революция объявляется регрессом. Этому учит новейшая «психология глубин».

Если революция означает уничтожение власти отца и возврат к власти матери, то анархизм, стоящий на почве революции, есть не что иное, как социальная проекция *Uterus'a*. Вот какие ценные открытия делаются фрейдистами!

В обоснование этого открытия, которое должно, повидимому, сыграть большую роль в области социологии, приводятся следующие соображения. Братский клан имеет два конкретных центра сгущения: один из них — мать, от которой братья ведут свое происхождение и в «лоно» которой они хотели бы снова вернуться; второй центр сгущения образует отец, который не дает сыновьям возможности осуществить их цель и который над ними господствует. На него обращена их ненависть.

Анархизм представляет регрессию на эту установку, ибо его идеалом является братство, т. е. общая «утеринальная интроверзия». Регрессивное желание братского клана составляет сущность анархизма. Эротика, которая образовалась среди братьев, представляет собою не что иное, как осадок неудовлетворенного инцестуозного желания при сохранении инцестуозного принципа. Братья видят в господстве отца препятствие к удовлетворению своих стремлений, и поэтому их ненависть направляется на него. Братья или сыновья убивают отца, но оказывается, что после совершенного ими убийства отца они цели своей не достигли и убедились, что без отца жизнь невозможна. Отцовская власть поэтому снова необходимо восстанавливается.

Отсюда, собственно говоря, следует ни более, ни менее, как то, что анархисты в стремлении к осуществлению своего идеала на самом деле обнаруживают инцестуозные желания, объектом которых является мать. Естественно, что, узнав от Кольная и его учителя Фрейда об истинном скрытом от них смысле своих стремлений, анархисты устыдятся и станут пайньками, добрыми мирными гражданами, тем более, что, согласно психоанализу, восстановление отцовской власти неизбежно.

Я не намерен развивать в подробностях эту нелепую и реакционную теорию, претендующую на научность и опирающуюся, якобы, на факты. Я готов допустить, что в первобытном обществе действительно имели место те события, которые описываются Фрейдом как в его сочинении «Тотем и табу», так и в других работах. И тем не менее, психология и теория анархизма ничего общего с этой реакционной болтовней не имеют. Нам думается, что психология и теория анархизма диктуются не переживаниями первобытной эпохи, а условиями жизни современного капиталистического общества.

Кольный же, опираясь на учение Фрейда о регрессивном характере влечений индивидуума, стремится доказать, что в душе анархиста живут атактистические инстинкты первобытного человека. У Кольная, как и у Пфистера и других фрейдистов, мы видим все те же тенденции: переживания современного человека объясняются из какого-нибудь «комплекса» первобытной, доисторической эпохи. Комплекс этот отличается неизбежно сексуальным характером. А желания и стремления современного человека направлены всегда к восстановлению давно отжившего состояния, вытесненного в силу культурного развития его из сознания, но всегда актуального в сфере бессознательного. Индивидуальные переживания переносятся затем на целые общественные группы или классы, так что в результате оказывается, что классовая или групповая психология также сводится к атактистическим сексуальным компонентам.

Эта новая крайне реакционная теория весьма выгодна и полезна для господствующих классов современного буржуазного общества, она, якобы, «научно» обосновывает пагубность «анар-

хизма», изображая к удовольствию всех буржуа и мещан его последователей какими-то первобытными зверями. Во всей этой теории, с нашей точки зрения, нет ни грана «социальной психологии», чем так гордятся фрейдисты. Социальная психология может быть научно обоснована только на почве марксизма, исходящего из того положения, что общественное бытие определяет общественное сознание. В целях обоснования и объяснения психологии современных классов и общественных групп, фрейдисты тащут нас постоянно назад, к ветхому Адаму с его сексуальными желаниями. С нашей точки зрения, психология групп и классов складывается на почве данных общественных отношений, как ни сильны бывают в психике человека пережитки старины. Впрочем, на вопросе о социальной психологии нам придется остановиться в другой связи, пока же вернемся к Кольнаю.

Нам будет особенно интересно ознакомиться с его социально-психологической интерпретацией марксизма и коммунизма. «Угрожающий современной цивилизации марксистский коммунизм, — говорит Кольнай, — будучи в отношении конечной цели анархистическим, признает вместе с тем государственное насилие, милитаризм и догматизм как средства, употребление которых рассчитано на годы и десятилетия». «Ленин, — продолжает автор, — усвоил марксовско-энгельсовскую теорию государства, согласную которой всякое государство представляет собою механизм господствующего класса для эксплуатации и угнетения народных масс. Пролетариат, учит Ленин вместе с Марксом и Энгельсом, должен завоевать власть и использовать государственный механизм для полного уничтожения системы эксплуатации и угнетения, в результате чего государство исчезнет — рассказывает с ужасом гр. Кольнай своим читателям. — Но если это так, если конечная цель анархизма и марксовского коммунизма одна и та же, то какая между ними разница? — спрашивает Кольнай. — Разница заключается лишь в том, — разъясняет он, — что марксовский коммунизм «методичнее», научнее и менее импульсивен, чем анархизм». Общественным носителем коммунизма является пролетариат, который вследствие производственной функции своей больше связан с техникой, хозяйством и вообще действительностью. Коммунизм также регрессивен, как и анархизм, но его регрессия кажется менее крайней. Он так же, разумеется, враждебно настроен против отца, но эта враждебность кажется менее острой.

Коммунисты стоят на точке зрения диктатуры пролетариата, но пролетарская диктатура, осуществляемая коммунистами, не является диктатурой пролетариата над буржуазией, а диктатурой вождей против самого пролетариата. Наивный читатель может, пожалуй, поверить Кольнаю, что он против буржуазии и заботится о пролетариате, защищая его от ненавистных коммунистов. Но неловкость и неопытность немедленно выдают автора головой. Частная собственность, — спешит он прибавить, — гаран-

тирует независимость и автономию индивидуума, между тем как коммунизм уничтожает эту основу всякого общества.

Опираясь на авторитет фрейдиста Лоренца *, Кольнай объявляет, что коммунистическое движение стоит под знаком гомосексуальной эротики. Доказательством этого глубокомысленного открытия является объединяющий рабочих лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» В этом лозунге выражаются, стало быть, эротические стремления рабочих... Идеалом же, т. е. конечной целью коммунистического движения, является чистый принцип матери. Для того, чтобы сделать понятным для читателя этот психоаналитический бред, мы, к сожалению, вынуждены последовать за Кольнаем в его дальнейших, столь же «научно» обоснованных, как и предыдущие, рассуждениях. Анархизм, как помнит читатель, Кольнай рассматривает как социальную проекцию Uterus'a. В отношении коммунизма он делает маленькую уступку, не меняющую, впрочем, существа дела. Пролетарии-братья в сущности также стремятся к овладению матерью и к свержению отца. Коммунистический принцип — это к тому же инфантильный принцип, ибо только дети удовлетворяют свои потребности без всякого отношения к исполненной ими работе. Но именно этот принцип коммунисты кладут в основание нового общества...

Кольнай не согласен с другим фрейдистом П. Федерном, который в уничтожении частной собственности видит прогрессивное начало, так как оно ведет к преодолению власти отца. Под отцовским принципом надо понимать всякое авторитарное начало, которое, сублимируясь, приняло разнообразные формы в современном обществе: власть короля, капиталисты и пр. Характерно, что некоторые социал-демократы ухватились за отцовский комплекс и готовы воспользоваться им в целях укрепления авторитета профсоюзных и партийных вождей, которые, якобы, заменяют собою рабочих отца.

Без отца никак невозможно, — вопит Кольнай. Восстание против «отца», т. е. против королей, царей, помещиков и капиталистов, означает не прогресс, а регресс. Оставляйте власть «отцов» в неприкосновенности, — продолжает вопить Кольнай, — ибо всякая попытка свержения власти отца — преступление перед культурой и прогрессом. Впрочем, — утешает себя наш автор, — психоанализ доказал, что власть отца восстанавливается неминуемо и неизбежно. Правда, Кольнай готов допустить (не шутите, он человек передовой!), что в современном обществе отцовский принцип часто враждебен прогрессу, тем не менее «никакой силлогизм не может заставить нас признать, будто прогресс состоит в разрушении отцовского принципа». Победа братской орды над отцом, т. е. победа коммунизма и уничтожение частной собственности,

* См. его работу: «Der politische Mythos», Imago, 1920; отд. изд. вышло в 1923 г.

означает возврат к первобытной орде. Отсюда наш автор делает отчаянный для современных «отцов» вывод, что «коммунизация» собственности, как он выражается, представляет регрессивное явление; прогресс же возможен лишь на почве частной собственности. Обществу, основанному на братстве, он противопоставляет общество отцов.

Пролетариат, — продолжает Кольнай, — сам проникнут классовым эгоизмом и маммонизмом, что выражается в его приверженности к историческому материализму и в его равнодушии к сельскому хозяйству... В борьбе с марксизмом и коммунизмом наш архи-реакционер и крайне невежественный в вопросах философии и социологии литератор не пощадил даже Гегеля, который, уже во всяком случае, не повинен ни в материализме, ни в коммунизме. Однако, за Гегелем водится огромный грех, которого не могут ему простить реакционеры. Это его диалектика, оказавшая столь «пагубное» влияние на Маркса, сумевшего сочетать ее с материализмом. Система Маркса нашему автору очень не нравится, и он не скупится по ее адресу на крепкие слова, но надо правду сказать, что он в ней абсолютно ничего не понял.

Мистический материализм Маркса, — говорит он, — видит во всем исключительное стремление к власти класса. Марксизм рационалистичен, что также не нравится Кольнаю, хотя, с другой стороны, он же подчеркивает, якобы, аффективный характер марксизма. Сам Кольнай не способен свести концы с концами, поэтому он приписывает марксизму все те противоречия, которые он сам, по своему невежеству и тупоумию, сконструировал. «Спасение мира рабочим классом, — говорит он, — вызывает в памяти мотив об освободительной роли и великом счастье младшего брата; оно означает желание побежденного отцом сына овладеть матерью». Нам сдается, что сам автор не отдает себе отчета в своей болтовне. Но дело тут не в логике и не в Кольнае. Взявшись за гуж — не говори, что не дюж. Раз мы уже занялись Кольнаем, то посоветуем читателю набраться храбрости и терпения и выслушать его последние «откровения». Ибо все, что говорилось до сих пор, имело целью подготовить читателя к последнему и заключительному аккорду.

Итак, слушайте, читатель. Марксизм представляет собою параноидную конструкцию. Он отличается всеми характерными признаками паранойи: исключительным подчеркиванием «я», которое, однако, проицируется на безличного Молоха — на хозяйство. С этим же связано техническое значение машины и преждевременное разрушение «я» пролетария. К параноидным «симптомам» относятся также, как известно, мания величия и мания преследования. Всеми этими психическими болезнями страдает пролетариат и этими же элементами проникнута и идеология пролетариата — марксизм, что выражается, например, в учении об эксплуатации буржуазией пролетариата. Мания преследования, которой страдает пролетариат,

идет так далеко, что все государственные учреждения, религия, мораль и пр. рассматриваются марксизмом, как орудие эксплуатации пролетариата. Это еще не все. Кольнай в своей безграничной тупости и бездонном невежестве объявляет, что марксизму присущ бред ревности, ибо известно, что все попытки социального оздоровления истолковываются марксизмом, как стремление эксплуататоров соблазнить и сдурочить рабочих. Острая диалектика в такой же мере присуща марксизму, как и параноикам. То же самое относится к догматизму марксизма и некритическому скептицизму его в отношении других учений. Но и это еще не все. Кольнай не может удовлетвориться одной паранойей. Он вошел во вкус; в своей ненависти к марксизму и рабочим этот тупоумный писака не знает меры: марксизм, под конец, трактуется как социальный психоз. Само собою разумеется, что марксизм и коммунистическое движение, как мы уже указали, представляют собой регрессивные явления. Кольнай готов лишь сделать исключение для ревизионизма Бернштейна, который «почти лишен регрессивного характера», и для социал-демократии, поскольку она готова вести совместную работу с буржуазной демократией и отказаться от конечной цели. Зато уж никакой пощады не заслуживает большевизм или ленинизм, в котором наш черносотенец видит просто острую форму психоза. Не будем останавливаться на характеристике большевизма, которая в общем ничем не отличается от характеристики марксизма. Естественно, что в глазах Кольная большевизм означает поистине светопреставление. Большевизм ведет прямым путем к восстановлению первобытной орды (всеобщее братство). Он отрицает всякое писаное право, применяет насилие и утверждает деспотизм; он отвергает семью; питает симпатии к красному цвету, плохо обращается не только с отцами (капиталистами), но и с купцами, которые не являются ни «отцами», ни «сыновьями», и прочее. Словом, грехов у большевизма много, очень много. Их не перечить, особенно, если вспомнить, что за большевизмом числятся еще такие преступления, как обязательное употребление в обращении с гражданами слова «товарищ». Но довольно, и перечисленных «преступлений» вполне достаточно.

Читатель, наверное, недоумевает по поводу того, что мы уделили глупому и злостному пасквилю Кольная на марксизм и коммунизм столько внимания. Ведь очевидно для всякого, что тут мы имеем дело с человеком, которому в самом деле место в психиатрической клинике. Но «в защиту» нашего автора я должен сказать, что он не одинок, что махровые цветы его квази-научного исследования растут на почве фрейдизма и что в сущности все социологические работы фрейдистов носят такой же характер. На примере Кольная только ярче всего видно, к каким «плодотворным» результатам приводит применение методов психоанализа к общественным явлениям.

IV

До сих пор мы имели дело с двумя реакционными писателями, и мы видели, к каким мудрым выводам они приходят относительно сложнейших вопросов общественной жизни. Мы считаем, что их реакционные и нелепые по существу идеи коренятся в самом учении Фрейда. Было уже указано на регрессивный характер влечений в учении Фрейда, на его закон вечного повторения, на влечения смерти и пр. Что дело тут не в реакционных и в поповских настроениях какого-нибудь Пфистера или Кольная, а в самом существе учения Фрейда — покажет нам специальный очерк, который мы намерены посвятить изложению философских основ мировоззрения основателя психоанализа. Настоящий же очерк мы считаем необходимым закончить изложением точки зрения другого фрейдиста П. Федерна на революцию. Этот автор тем интересен, что он по своим личным воззрениям примыкает как будто к левому флангу. Посмотрим же, как Федерн изображает то общественное явление, которое называется революцией.

Революция означает для него, прежде всего, крушение всех авторитетов. В результате мировой войны в целом ряде стран вспыхнули революционные движения. Революционный радикализм нашего времени, — говорит он, — нашел свою организационную форму в советах рабочих и солдатских депутатов. Советы противостоят парламентам, являющимся органами авторитета. Революционной жажде свободы соответствует только советская организация, на почве которой должна разыгрываться социальная и политическая борьба. Но тут же Федерн забегает вперед и предупреждает, что эта борьба «на почве советской организации» должна повести к победе демократии над диктатурой пролетариата. Советская организация должна представлять собою вторую палату наряду с нижней палатой. Эта вторая палата являлась бы «манифестом» или символом перехода власти капитализма к социализму*.

Старый господский порядок покоится на насилии. Он поддерживается полицией и войском. Страх перед возможным насилием вызывает в каждом отдельном человеке рабский образ мыслей, которым и характеризуется старый порядок. Помимо чувства страха, в человеке создается социальное чувство благоговения перед существующими учреждениями, перед законом, перед авторитетами и пр.

Так как во всех этих случаях в образовании такого «умонастроения» действуют стадные инстинкты, подражание и внушение, то спрашивается, какие конкретные чувства зависимости вызываются подражанием и внушением в господском или отцов-

* Paul Federn, Zur Psychologie der Revolution: Die valerlose Gesellschaft, 1919, S. 5.

ском обществе нашего времени. На этот вопрос Федерн дает ответ в духе фрейдизма, что основой всякого уважения перед авторитетом является отношение ребенка к отцу.

Современное общество покоится уже тысячелетия на базисе патриархального авторитета. В семье, этой первой ячейке общества, носителем авторитета и власти является отец. Естественно, что в обществе человек ищет заместителя отца и находит его в лице священника, учителя, короля и пр. Первоначальным идеалом ребенка является отец; впоследствии его место заступают, таким образом, носители власти — полицейский, любой чиновник и, наконец, король. Подданные короля суть его дети или сыновья. Таким образом государство, по аналогии с семьей, состоит из отца, матери и детей.

Эта глубокомысленная философия дает нам далее «ключ» к разрешению всех вопросов, связанных с революционным движением. Вследствие дурного обращения отца с детьми, чувства ревности последних к матери и т. п. в ребенке пробуждаются отрицательные тенденции. Отец вызывает в ребенке чувство ненависти, которое бессознательно переносится на социальные учреждения. Враждебное отношение к отцу определяет, таким образом, оппозиционное направление данного субъекта («ребенка») в политике. Мирабо стал вождем революции, — поясняет свою мысль наш автор, — вследствие его враждебного отношения к своему отцу. Отсюда следует мораль, что все революционеры испытывают ненависть или вражду к своим отцам, чем и определяется их враждебность по отношению к королям, власти и существующим учреждениям, воплощающим в себе отцовскую власть.

Мы видим, что Федерн, как и все фрейдисты, для объяснения революции апеллирует к инфантильным переживаниям и к бессознательному. Восставая против существующего порядка, против эксплуатации и угнетения, которые очень хорошо осознаются, рабочие, если верить фрейдистам, на самом деле восстают бессознательно, как дети, против «авторитета» из вражды к своему отцу. Не испытывая рабочий неприязни к своему отцу, он бы никогда не стал в оппозицию к существующему социальному строю и с «любовью» переносил бы все страдания, выпадающие на его долю в современном обществе.

Мы одинаково отвергаем как переоценку бессознательного и принижения сознания, так и стремление вывести революционное настроение из инфантильных переживаний, из «установки» ребенка к отцу. Рабочие прекрасно сознают свои реальные интересы, механику эксплуатации и связь их с политическим строем, они хорошо сознают значение классовой борьбы и отдают себе отчет в той роли, которую играет «глава государства» и пр. Апелляция к бессознательному в постановке фрейдистов означает принижение роли сознания в жизни людей. Рабочие не видят ни в капиталистах, ни в королях своих отцов. Они видят в них своих угнетателей, что

вытекает не из вражды к своим отцам, а из вражды к своим классовым врагам. Господствующие классы действительно рассматривают себя, как «отцов» народа, и эту идеологию они стремятся в целях угнетения навязать «низшим» классам, проповедуя подчинение как небесному, так и земному отцу.

Уверение Федерна в том, что буржуазный строй держится на «страстной, бессознательной, детской интенсивной» жажде отцовского или сходного с ним авторитета, решительно ни на чем не основано. Жажда — страстная и далеко не бессознательная — авторитета присуща определенным группам, т. е. господствующим классам всякого общества, распадающегося на классы. Ибо на силу авторитета опирается в значительной степени и прочность данного строя. Господствующие классы сознательно окружают ореолом одного какого-либо представителя своего класса и культивируют чувства преданности, зависимости и рабского подчинения по отношению к этому носителю мощи и авторитета класса в целом. Но вся эта психологическая и идеологическая надстройка чувств, переживаний и идей вовсе не имеет своим источником «эдиповский комплекс», а экономические формы зависимости, которые определяют психологическую установку человека.

Федерн совершенно неправильно исходит, повидимому, из того, что семья предшествует родовому союзу, между тем как на самом деле кровный родовой союз предшествовал семье. Патриархальная семья возникла из разложения родового строя под влиянием земледелия и рабства. «Первобытный человек не знал отца, как данного индивидуума, — говорит совершенно правильно Плеханов. — Словом «отец» обозначался у него каждый член его кровного союза, достигший известного возраста. Поэтому у него не могло быть сыновней обязанности в нашем смысле. Чувство этого рода заменялось у него сознанием солидарности со всем кровным союзом» *.

Разложение родового строя ведет к образованию семьи, с одной стороны, и государственной организации — с другой. «Раз возникло правительство, — продолжает Г. В. Плеханов, — возникают известные отношения между правящими и управляемыми. За правящими признается обязанность заботиться о благосостоянии управляемых; за управляемыми признается обязанность подчиняться правителям. Кроме того, там, где существуют определенные законы, естественно существуют также их профессиональные охранители: законодатели и судьи. И все эти отношения между людьми получают свое фантастическое выражение в религии. Боги становятся небесными царями и небесными судьями» **.

Отношения между человеком и человеком в различных общественных организациях определяют психологическую установку:

* Г. В. Плеханов, Сочинения, т. XVII, стр. 226.
Там же, стр. 226.

индивидуума, весь строй его чувствований, настроений и представлений, стало быть, и религиозные верования. «Отношения между богом и человеком, — говорит Плеханов, — сначала напоминают отношения, основанные на взаимном договоре или, вернее, на кровном родстве». Фрейд и его последователи исходят из того, что первобытной формой человеческого общества была орда, в которой неограниченно властвовал сильный самец *... Фрейд полагает, что судьба этой орды оставила «неразрушимые следы» в человеке и что «развитие тотемизма, охватывающего зачатки религии, нравственности и социального расчленения, связано с насильственным убийством вождя и превращением отцовской орды в братскую общину». Все эти рассуждения и гипотезы довольно любопытны. Достаточно подчеркнуть, что судьба первобытной орды оставила неразрушимые следы в человеке, несмотря на столь продолжительную историю человеческого рода.

Индивиды первобытной орды, — говорит далее Фрейд, — стояли очень низко. Они были во всем связаны, но отец орды был свободен. «Его интеллектуальные акты были сильны и независимы даже в своей обособленности, его воля не нуждалась в усилении другой волей... На заре истории человечества он был сверхчеловеком, которого Ницше ожидал лишь в будущем» **.

Я не буду излагать дальше теорию Фрейда, которая кажется нам неприемлемой в силу целого ряда соображений. Достаточно указать на то, что, по Фрейду, «сексуальная ревность и нетерпимость отца стали в конечном итоге причиной массовой психологии». Совершенно непонятно, откуда брался этот сверх-человек, если вся орда состояла из индивидов очень низкого уровня. «Первобытный отец мешал своим сыновьям в удовлетворении их прямых же сексуальных стремлений; он принуждал их к воздержанию и вследствие этого к эмоциональной привязанности к себе и друг к другу». И этот тезис кажется нам ни на чем не основанным, произвольной гипотезой. Но что любопытнее всего — это то заключение, которое делается Фрейдом относительно психологии масс вообще: «Масса кажется нам вновь ожившей первоначальной ордой. Подобно тому как первобытный человек может жить в каждом индивиде, так и из любой человеческой толпы может быть воссоздана первобытная орда». «Вождь массы все еще является первобытным отцом, которого продолжают бояться; масса все еще хочет, чтобы ею управляла неограниченная власть; она страстно жаждет авторитета, она жаждет, по выражению Лебона, подчинения» ***.

* См. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921 г., стр. 100, а также его же «Тотем и табу», Гиз, 1924 г.

** Там же, стр. 103 (ср. русск. пер., стр. 72).

*** Там же, стр. 111.

Итак, масса изображается в отрицательных и непривлекательных тонах. Фрейд видит в ней первобытную орду, которая «жаждет» неограниченной власти, «жаждет» подчинения и пр. Она, словом, стремится к восстановлению власти первобытного отца, который, по уверению того же Фрейда, никогда не может быть забыт *.

Мы не можем согласиться с фрейдовской психологией масс. Достаточно указать на то, что Фрейд считает в этой области крупнейшим авторитетом Лебона, который проникнут тупой ненавистью к социализму и народным массам. Его психология масс и социализма продиктована этой ненавистью. Даже проф. Фишер вынужден признать, что учение о коллективной «глупости» людей является устарелым и его нельзя уже принимать без критики **.

Старая «психология масс» проникнута господским взглядом на «толпу» и просто реакционна, хотя в ней имеются и кое-какие верные наблюдения. К сожалению, мы лишены возможности остановиться в этой статье более обстоятельно на вопросе о психологии масс, классов и групп.

Утверждение Фрейда, что всякая масса «жаждет», чтобы ею управляла неограниченная власть, что она «жаждет» отца и «подчинения», свидетельствует и о его «господских» настроениях. Этот тезис мы рассматриваем как отрывку господской психологии, господского пренебрежения к массе. Фрейд не проводит разницы между отношениями господства, покоящимися на насилии, и между отношениями, базирующимися на свободном убеждении и принимающими форму свободного выбора вождя и руководителя. В обоих случаях действуют различные факторы и условия, и поэтому нет никакого основания апеллировать постоянно к первобытному отцу. Вождь партии или определенного идейного направления ничего общего не имеет ни с первобытным отцом, ни с господином, ибо его «власть» покоится не на насилии, а на убеждении и на общности взглядов, выразителем и представителем которых он является. Но об этом в другой раз.

Апелляция к первобытному отцу, которого человек «никогда не может забыть», означает возврат, регресс, которого человечество якобы не может избежать. Мы уже подчеркнули то обстоятельство, что Фрейд начинает историю человечества именно с «первобытного отца», повидимому, для того, чтобы доказать необходимость вечного возврата к нему. На протяжении истории человечества «всякое бывало»; первобытный отец был убит сыновьями; на смену патриархальной орде пришел братский клан, который в свою очередь был сменен другими общественными

* Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 128.

** Handbuch der vergleichenden Psychologie herausgeg. von Gustav Kafka, т. 2 (Fischer, Psychologie der Gesellschaft, S. 416).

формами, и тем не менее тоска по отцу, как некая тяжелая форма наследственности, якобы, не может быть изжита.

Мы уже знаем, что патриархальная орда, во главе которой стоял суровый отец, принуждавший сыновей к воздержанию, была ими свергнута. Сыновья собрались однажды вместе, — рассказывает Фрейд, — убили отца и растерзали его, образовав братский клан. «Но недовольство создавшимся положением осталось и стало источником новых перемен. Люди, связанные в братскую массу, постепенно приблизились к воссозданию старого положения на новый лад; мужчина опять стал главой семьи и перестал признавать господство женщины, установившееся в тот период времени, когда не было отца» *. В другом месте Фрейд указывает на то, что «социальные завоевания братского клана не погибли, и фактическое различие между новыми отцами семейств и неограниченным праотцем орды было достаточно велико, чтобы обеспечить продолжение существования религиозной потребности, сохранить неудовлетворенную тоску по отцу **.

Таким образом, не будет преувеличением сказать, что, по Фрейду, вся мировая история вращается вокруг «неудовлетворенной тоски по отцу». С точки зрения философии фрейдизма Кольная прав, отстаивая привилегии «отцов», т. е. капиталистов и королей. и видя в анархизме и коммунизме нечестивое покушение сыновей на «мать» или стремление восстановить братский клан, связанный с убийством отца.

Но так как Федерн не хочет погрязнуть в реакционном болоте Кольная, так как он, видите ли, человек «передовой», то он делает попытку иначе истолковать «взаимоотношение сыновей и отца». Но как бы он ни старался, ничего путного выйти из его стараний не может по той простой причине, что самая постановка вопроса принципиально совершенно неприемлема.

Федерн также изображает дело таким образом, что король является для подданных отцом. Первобытная тоска по отцу в современном обществе находит свое выражение в признании короля отцом. Несмотря на критику сознания и разума, потребность в отце продолжает жить в бессознательном, которое сильнее всех доводов рассудка. Разум бессилен против бессознательных влечений и стремлений. Целые тысячелетия человечество знало лишь организации с отцовской властью, — говорит Федерн в духе Фрейда. Неоднократно на протяжении истории отцовские организации свержались и их место занимали братские организации. Но надо сказать, что последние не удерживались, и человечество снова возвращалось к патриархальной организации. Но так как Федерн — социалист, то он все же полагает, что не исключена возможность того, что братская организация когда-нибудь победит. Од-

* Freud, Massenpsychologie etc., стр. 125; русск. пер., стр. 87.

** Фрейд, Тотем и табу, стр. 158.

нако, зная, что настоящие корни патриархального строя лежат в бессознательном, Федерн естественно требует терпимого и либерального отношения к монархистам, клерикалам и буржуазии за их антиреспубликанские убеждения, которые не вытекают из определенных классовых интересов, а из биологического наследства, которое каждый человек несет в бессознательном.

Война вызвала среди народа, т. е. среди сыновей или детей короля-отца, чувство разочарования. Самое объявление войны, — говорит Федерн, — для многих означало разрушение связи детей с отцом, ибо ни один отец не может позволить убийства детей, разве лишь в крайних случаях необходимой защиты матери, т. е. родины. Ослабление связи между детьми и отцом повлекло за собою падение императоров и королей (в России, Германии, Австрии), которые не оказались в состоянии защитить мать от насилия. Низвержение отцов поставило детей в тяжелое положение; они оказались без отца, бедными сиротами. Но социал-демократы спасли положение тем, что задолго до войны стремились удовлетворить идеальную потребность детей в отцовской привязанности. Вождь партии являлся идеальным отцом для ее членов. Если революция в немецкой Австрии, — говорит Федерн, — не приняла хаотического характера, то этим счастьем мы обязаны Виктору Адлеру, на которого каждый член партии смотрел «почти сознательно», как на отца своего.

Вспыхнувшие в целом ряде стран в связи с мировой войной революции представляют собою не что иное, как повторение первобытных восстаний против отца *. Такие революции могли бы, в случае успеха, иметь большое освободительное значение для человечества, — говорит «радикально» настроенный автор. Но дело в том, что, свергнув отца, многие стали «абсолютными противниками отца», вследствие чего они воспротивились всякой дисциплине и всякому порядку. До сих пор «порядок» покоился на привязанности детей к отцу, на отцовском авторитете, сдерживавшем и скреплявшем все общественные связи. С устранением отцовского авторитета общественная жизнь приняла совершенно иной вид: исчезло миролюбие, понизились работоспособность людей, взаимная помощь и пр. В человеческой душе сохранилась первобытная связь между отцом и детьми, состоящая в том, что дети уживаются друг с другом, только подчиняясь отцовской дисциплине и из страха перед отцом. Так поет наш радикальный на словах, но крайне реакционный на деле «социалист» Федерн. Я спрашиваю читателя, чем отличается эта философия революции и истории от той феодальной дворянской идеологии, имеющей еще своих последователей и в наше время среди самых отсталых групп и реакционных классов, — идеологии, по которой царь или король являются отцами народа, подвластный же на-

* F e d e r n, Zur Psychologie der Revolution, стр. 22.

род — детьми, обязанными дрожать в страхе перед отцом, царем-батюшкой и во всем ему подчиняться. На примере Федерна, который субъективно настроен прогрессивно, мы снова убеждаемся, что «новейшая психология глубин» Фрейда проникнута крайне реакционными элементами. Революционная фразеология Федерна нисколько не может скрыть от читателя реакционной сути фрейдовской концепции.

Последуем, однако, за нашим автором до конца. Итак, потеря отца, крушение отцовского авторитета в глазах «детей» влечет за собою чувство неуверенности и заставляет «детей» прибегать к насилию и террору, которые являются выражением их слабости и неуверенности.

Одним из характерных признаков современных революций является тенденция, направленная против собственности. Но в бессознательном, — говорит Федерн, — отцы остались носителями собственности... Отцу принадлежит весь мир. И подобно тому, как в доисторические времена братский клан, освободившись от страха перед отцом, набрасывался на его имущество с целью его присвоения, так и ныне, благодаря падению патриархального авторитета, собственность лишилась своего «душевного покровительства». Однако, Федерн не является защитником собственности. Напротив того, он считает, что движение, имеющее своей целью превратить частную собственность в коллективную, является прогрессивным. Оно знаменует собою переход к братскому принципу. Как видит читатель, Федерн радикально настроен. Он даже симпатизирует Советской России, в которой видит первую попытку построения нового общественного строя. И тем не менее его взгляды, как уже нами неоднократно отмечалось, проникнуты реакционными тенденциями. Его прогрессивные требования идут в разрез с той теорией, которой он придерживается. В самом деле, в большевизме автор видит «первобытную тенденцию человечества к новому порядку».

Бессознательная установка по отношению к отцу решает и вопрос о выборе человеком партии. «Спартакисты в Германии (книжка Федерна написана в 1919 г.) питают инстинктивную ненависть против всего того, что напоминает им об отцовском авторитете. В них живы унаследованные от первобытной жизни побуждения. Новый общественный строй, который должен быть построен на «братском принципе», должен преодолеть в душе человека огромные препятствия. Ибо отцовская установка унаследована от первобытной эпохи человечества и связана теснейшим образом со всеми личными отношениями, соотношениями человека к матери, женщине, собственности, религии и проч. Вся совокупность отношений людей в обществе определяется отцовским комплексом». Отсюда получается и своеобразное учение о партиях. Принадлежность лица к той или иной партии определяется его отношением к отцу. Первобытный отец так крепко засел в душе человека, что его невозможно забыть, — как уверяет

Фрейд. А Федерн, следуя своему учителю, с одной стороны, утверждает, что отцовская установка составляет первобытное наследство человека, но, с другой стороны, он полагает, что братский принцип, хотя и с большими, почти невероятными трудностями, может до известной степени вытеснить отцовский принцип. Но и для него отношением к отцу определяется вся общественная и личная жизнь человека.

Все это учение, на котором мы были вынуждены столь подробно остановиться ввиду господствующего среди части марксистов увлечения фрейдизмом, с нашей точки зрения не выдерживает никакой критики. Быть может, в доисторические времена первобытный отец действительно пользовался неограниченной властью и принуждал сыновей к половому воздержанию, оставляя за собою право распоряжаться всем имуществом и всеми женщинами. Быть может, восставшие сыновья действительно убили этого отца и создали новую общественную организацию на началах братства, которая снова была реорганизована на отцовском принципе. Все это, быть может, и так, хотя надо сказать, что мы имеем здесь дело только с гипотезами.

Но если бы даже доисторический период человечества протекал действительно так, как это представляется Фрейдом, то его концепция все же остается насквозь ложной и абсолютно неприемлемой для объяснения как современной, так и прошлой истории человечества. Для Фрейда и фрейдистов чрезвычайно характерно, что из всей истории человечества выхватывается один момент, который должен собою определить содержание всей истории и который оставляет неизгладимый след в душе человека. Этот «момент» относится к доисторическому периоду человечества и связывается с убийством праотца; но почему не исходить из братского клана? Так, идея **первородного греха** получает мнимое научное обоснование и становится в глазах фрейдистов основной осью, вокруг которой вращается якобы вся последующая история человечества.

НОВЫЙ ПОХОД ПРОТИВ МАРКСИЗМА *

Молоху мировой войны были принесены человечеством колоссальные жертвы. Наряду с разрушением производительных сил, накопленных целыми поколениями материальных богатств, война потребовала миллионов человеческих жизней.

На полях сражения в ужасных мучениях истекал кровью пролетариат. Корчась в предсмертных судорогах, сознательные рабочие отдавали себе ясный отчет в том неслыханном поражении, которое нанесли социализму в этой ужасной бойне его признанные «пророки». Война произвела, однако, не только материальные разрушения, она в значительной степени опустошила души и сердца. В генеральном штабе рабочих партий война вызвала размягчение мозгов и мещанское благодушие.

Буржуазия одержала в этой войне величайшую победу над пролетариатом, она сама вышла из всей этой передраги несколько помятой, а местами и сильно израненной, но в общем и целом игра стоила свеч, так как самый опасный ее враг, при услужливом содействии «друзей» рабочих, оказался в положении еще худшем. В ряды рабочих внесены были смятение и расстройство.

Социал-демократические партии капитулировали перед буржуазией в первый же день объявления войны. Само собою разумеется, что эта капитуляция была подготовлена всем предшествующим ходом развития рабочих партий. Ни для кого не секрет, что ко времени войны реформизм и ревизионизм фактически являлись господствующими течениями в западно-европейских социал-демократических партиях. Революционная фразеология часто прикрывала оппортунистическую практику. Война только вскрыла и ярче выявила эту зияющую пропасть между теорией и практикой западно-европейского рабочего движения.

Незаконное сожительство социал-демократии с буржуазией во время войны — практика гражданского мира, проповедь социал-патриотических идей и пр. — скрепило этот союз и наложило свою неизгладимую печать на послевоенную идеологию и политику социал-демократии, которая на деле превратилась из партии революционной и социалистической в партию буржуазного

* Напечатано впервые в журн. «Летописи марксизма», 1925 г., № 1.

либерализма. При таком положении вещей вполне естественно, что обанкротившиеся идеологи социал-демократии, примыкающие, с одной стороны, к буржуазии, а с другой — связанные с аристократией рабочего класса, в последние годы делают попытки построения нового мировоззрения, новой идеологии, которая бы в себе совмещала близкие сердцу филистера «божественные» идеи с некоторой примесью либеральных мечтаний насчет социализма.

В целом ряде вышедших за последние годы работ намечается именно указанная основная тенденция: критика тесно связанной с положительным знанием материалистической философии и проповедь религиозных и абстрактно-этических идей. Параллельно с этим ведется ожесточенная борьба против марксизма, как революционного учения, отвергающего гражданский мир и сотрудничество классов.

Нет ничего более возмутительного и низкого, чем часто повторяемые такими господами сентенции, вроде того, что марксизм обанкротился, что он «не выдержал испытания войны», что он обманул их надежды, что он не предвидел надвигающейся мировой войны и роли в ней... социал-демократии. Все эти перепевы действительно обнаруживают нечистую совесть. Преступник часто склонен обвинять в совершенном им преступлении свою жертву. Изменив марксизму и социализму, эти жалкие люди не имеют смелости и мужества открыто об этом заявить; поэтому они уверяют всех, что марксизм изменил... социал-демократии. Марксизм оказался «бессильным» во время войны! Да, он оказался бессильным потому, что все свои силы социал-демократия сосредоточила на обессилении пролетариата. Отказавшись от уплаты по выданным ими многократно векселям, эти господа кричат теперь о банкротстве марксизма. Такова уже психология мещанина.

I

Самым ярким представителем охарактеризованного типа мещанина от революции является бельгийский социал-демократ Гендрик де-Ман*. Бывший революционный марксист, некогда соратник Карла Либкнехта и Розы Люксембург, де-Ман во время войны стал социал-патриотом и пошел добровольцем на войну. Говорят, что на войне де-Ман, в качестве талантливого летчика, выказал «чудеса храбрости». Ныне он решил испытать свои таланты на новом поприще: набравшись храбрости, он совершил «налет» на марксизм, выпустив огромный снаряд в виде объемистого тома, который ставит себе целью разрушить марксизм до основания, а затем на его развалинах построить новое мировоззрение из элементов фрейдовской «психологии глубин» и бергсоновской интуиции. Основные политические задачи, непосред-

* Русскому читателю де-Ман известен как один из авторов переведенной Н. Л. Мещеряковым на русский язык книги «Рабочее движение в Бельгии» де-Мана и де-Бруккера.

ственно вытекающие из «психологии глубин», сводятся к обоснованию грязной практики современных социал-демократических партий. Основной практический лозунг, который выставляется нашими новоявленными пророками мещанства, это — обуржуазивание или обмещанивание пролетариата.

Надо сказать, что де-Ман хватил через край даже с точки зрения многих социал-демократических литераторов и публицистов, которые не одобряют его выступления. По нашему мнению, протесты их не обоснованы, потому что де-Ман, как уже было сказано, в части практических предложений и требований не расходится с оппортунистической социал-демократией. Более того, он исходит из этой практики, подводя под нее только философский и социально-психологический базис. Ошибка де-Мана, с точки зрения социал-демократических публицистов, состоит только в его слишком откровенном выступлении. На словах они продолжают еще цепляться за марксизм, но на деле де-Ман высказал современную «тайну» социал-демократических партий. Чрезвычайно характерным для них является та хитроумная дипломатия, которая особенно ярко выступает в статье Генриха Штребеля по поводу книги де-Мана *.

Штребель всячески убеждает де-Мана в том, что его «освобождение от марксизма», как сам автор называет свою работу, совместимо с марксизмом, что его критика марксизма заслуживает похвалы и что, несмотря на полное отрицание или «опровержение» де-Маном марксизма, он, де-Ман, по просвещенному мнению Штребеля, остается по своему внутреннему существу, по своим целям и импульсам, таким же добрым марксистом, как и двадцать лет тому назад. Пойми, кто может! У этих господ логика чрезвычайно своеобразная. Отрицание марксизма равносильно его признанию...

Книга де-Мана ** состоит из четырех частей. В первой части, озаглавленной «Освобождение от марксизма», автором подвергаются критике основные логические и методологические принципы марксизма с точки зрения психологизма. Покончив с марксизмом, де-Ман во второй части своей работы переходит к изложению основ собственной концепции. Эта часть книги носит название «Социализм как воля». Продолжением ее является третья часть, «Социализм как представление». Завершается де-мановское «исследование» синтезом воли и представления, изложенным в главе «Социализм как представленная воля». Так как конец, как известно, венчает дело, то в этой четвертой и заключительной части книги намечаются конкретные пути и средства, ведущие к социализму.

Они состоят прежде всего, как уже было нами указано, в необходимости обуржуазивания пролетариата и в повороте от ра-

* См. «Dresdener Volkszeitung» от 23 февраля 1925 года.

** De-Man, Hendrik, Zur Psychologie des Socialismus, 1926.

дикализма к реформизму, от космополитизма к национализму и от «материалистического цинизма», как элегантно выражается наш храбрый «летчик», к религиозно-этическому мировоззрению, которое получает свое наиболее глубокое обоснование в учениях Фрейда и Бергсона, ибо психоанализ приводит нас к признанию той истины, что «в человеке нет ничего более реального, чем божественная сила нравственного закона» *.

Таков голый скелет концепции де-Мана. А теперь обратимся к более детальному ее рассмотрению.

II

Надо прямо сказать: «творение» де-Мана местами вызывает в читателе чувства возмущения и негодования своею внутренней фальшью. Мы имеем право вступить здесь на почву психологии хотя бы уже по тому одному, что вся работа де-Мана представляет собой прежде всего чисто психологический документ. Автор довольно подробно излагает те мотивы, которые привели его, бывшего революционного марксиста, к религиозно-этическому миропониманию. И что же оказывается? Вся ответственность за совершенное им *salto mortale* ложится целиком и всей тяжестью на марксизм.

В своей любопытной «исповеди» де-Ман сообщает, что еще задолго до войны он начал сомневаться в истинности ортодоксального марксизма, особенно с тех пор, как пришел в близкое соприкосновение с практической работой профессиональных союзов. Уже до войны, сознается де-Ман, он стоял гораздо ближе к реформистам и ревизионистам, чем к революционерам, но он не считал нужным открыто выступить с критикой основ марксизма. «Исповедь» де-Мана бросает яркий свет на психологию широких кругов западно-европейских «ортодоксальных» марксистов, которые, по известному совету старика Ауэра, делали реформистское дело, но произносили революционные речи. Что же удивительного в том, что социал-демократические партии в огромном своем большинстве исполнили свой патриотический долг, когда грянула война? Де-Ман пошел на войну добровольцем **. За время войны он многое передумал и переживал. И то обстоятельство, говорит автор, что он неоднократно смотрел смерти в глаза, дает ему право сказать, что его книга написана кровью. Теперь он испытывает угрызения совести, и это очень хорошо. Но ответственность за свое поведение он возлагает на марксизм. Это уже хуже.

* De-Man, Hendrik, *Zur Psychologie des Socialismus*, стр. 431.

** Когда бельгийские товарищи спросили де-Мана о мотивах его поведения, он ответил: «Карл Либкнехт и я остались верны нашим антимилитаристическим убеждениям. Эта общность убеждений привела немецкого антимилитариста в тюрьму, а меня — в окопы».

Как объясняет де-Ман мотивы, побудившие его к «пересмотру» своих взглядов? Он говорит, что его мучило и душу его переполнило сомнением состояние внутреннего разлада: я, страстный антимилитарист и пламенный интернационалист, чувствовал себя обязанным принять участие в войне против Германии. Этот разлад между разумом и инстинктом и явился исходным пунктом в деле освобождения от марксизма и «возрождения» социализма на религиозной почве, имеющей своей основой не разумное познание, а интуицию, бессознательные переживания и инстинкты. Мы увидим в дальнейшем, как де-Ман приходит к отрицанию роли интеллекта, рационального познания, стало быть к «освобождению» от научного, в том числе, естественно, и от марксистского, объяснения явлений.

Место науки занимают вера, интуиция — словом, религиозное миропонимание. Так, от копейной свечки сгорела Москва. Разлад между долгом интернационалиста и инстинктом патриота привел к капитуляции разума перед инстинктом, науки перед верой, Маркса перед Фрейдом и Бергсоном. Марксизм де-Мана сгорел в огне его «животных» инстинктов. Или вернее: де-Ман сжег свой марксизм в патриотическом чаду.

Кто в этом трагическом событии повинен? Не он, де-Ман, а марксизм. Переживания мировой войны потому поколебали мои убеждения, говорит де-Ман, что они потрясли мою социальную совесть. Марксизм тогда не указал социалистам тех путей, которые могли бы повести к выполнению их нравственных обязанностей перед человечеством. Он недостаточно многого желал, потому что он недостаточно понимал. Вину за пролитие невинной крови, которая на нем тяготеет, я могу тем менее ему простить, что я сам чувствую себя еще отягощенным тяжестью этой вины.

Подумайте только, читатель, какие обвинения предъявляются марксизму! Оказывается, что на марксизме тяготеет вина за преступное пролитие невинной крови в мировой войне. Как это понимать? О каком марксизме идет здесь речь? Если де-Ман имеет в виду «марксизм» социал-патриотов и реформистов, то он, конечно, прав. Почему же де-Ман продолжает оставаться ныне на почве того же реформизма? Но причем тут марксизм (без кавычек), на который де-Ман обрушивает свои громы? Разве марксизм ответствен за то, что реформисты и социал-патриоты извратили и опошлили его, что они изменили ему, вытравив из него все его содержание? Конечно, теперь, после всего пережитого, для всякого ясно, что в опошлении и извращении марксизма повинны своим пособничеством и так называемые революционные элементы, которые благодушно относились к реформизму и терпели его в своей среде. Это так. Но де-Ман идет дальше. Его обвинения направлены против учения Маркса, как такового.

В трактовке этого вопроса де-Маном что ни слово, то ханжество и лицемерие. Нельзя же отрицать того обстоятельства,

что последовательные интернационалисты типа В. И. Ленина или К. Либкнехта всеми силами боролись против войны. Однако, де-Ман об этом дипломатически умалчивает, ибо носителями истинного марксизма для него являются реформисты и социал-патриоты. Стало быть, если брать марксизм как практическое движение, то он все же не был окрашен в эпоху мировой войны в один кроваво-патриотический цвет. Но для де-Мана практическим выражением марксизма является только реформизм и национализм.

Впрочем, другим выражением марксизма он считает коммунистическое движение, но оказывается, что коммунистическое движение базируется на вульгарном марксизме, а реформизм и ревизионизм составляют «благородный марксизм» (*Edelmarxismus*). Каковы преимущества «благородного марксизма», мы уже видели. По мнению де-Мана, он уже во всяком случае повинен в пролитии невинной крови, что не мешает ему оставаться «благородным».

Коммунизм, который имеет огромные заслуги по борьбе с «пролитием крови», т. е. с социал-патриотизмом и шовинизмом, третируется нашим запоздалым «ангелом мира», как вульгарный марксизм. У де-Мана нехватало беспристрастия даже настолько, чтобы помянуть добрым словом своих бывших друзей, К. Либкнехта и Р. Люксембург, которые в пору всеобщего патриотического опьянения нашли в себе мужество выступить открыто против «благородных» и тем спасти честь марксизма.

Но все зло заключается, разумеется, в теории марксизма, в самом учении Маркса. Марксизм не мог предотвратить войну, ибо Маркс увлекался мировой революцией, но не видел надвигающейся мировой войны. Марксизм стоит на почве ложного учения о классовой борьбе; он космополитичен и рационалистичен. И именно поэтому марксизм является препятствием на пути к истинному интернационализму. Единственным выходом из создавшегося положения, единственным средством предотвращения будущих войн является сознание безнравственности и несправедливости войн вообще. Марксизм тем и грешен, что он не оказался в силах внушить людям это моральное сознание.

Вот до каких наивностей дошел человек, который как-никак некогда стоял на левом фланге социалистического движения.

«Что касается меня, — говорит де-Ман, — то из опыта войны я сделал вывод что моей обязанностью является впредь воздержаться от всякого действия, которое связано с подготовкой войны или с участием в ней, и отказать любому государству и любой организации в праве распоряжаться моей жизнью или через меня жизнью других людей» *. Это торжественное обещание примем к сведению. Автор становится тут на путь пассивного сопротивления Л. Н. Толстого. Но его «торжественное обещание» снаб-

* De-Man, Hendrik, *Zur Psychologie des Socialismus*, 1926, S. 408.

жено целым рядом «поправок» и поэтому грешит внутренней противоречивостью и неопределенностью.

В самом деле, обязанностью всякого социалиста-интернационалиста являлась в условиях империалистической войны борьба против нее. И эта именно обязанность вытекала как раз из основных принципов марксизма, который учит братской солидарности пролетариев всех стран и пр. Но де-Ман, подобно многим другим, не выполнил первейшей обязанности социалиста, чем и изменил принципам марксизма. Было бы очень благородно, если бы он теперь признал свою вину и правоту марксизма. Вместо этого де-Ман постоянно «кивает на Петра», пишет целый обвинительный акт против марксизма и строит воздушные замки. Обязанности социалиста, марксиста и интернационалиста де-Ман не выполнил, в чем виноват, разумеется, Маркс с его рационализмом. Чтобы застраховать себя в будущем от подобных неприятностей, надо внушить себе, что это долг нравственный, повеление бога...

От божественного перейдем теперь к земному; мы увидим, что де-Ман, связав себя торжественным обещанием на словах, практически делает все от него зависящее, чтобы подготовить новые войны, а затем, быть может, под давлением массового психоза, принять в них участие. Впрочем, не будем касаться личностей. Охотно допускаем, что молитва поможет де-Ману, и чаша сия его минует. Но ведь дело-то в том, что «земля во зле лежит», и все рецепты де-Мана как бы нарочито изготовлены для того, чтобы это зло питать.

Марксизм стоит на почве классовой борьбы. Де-Ман, поумнев, доказывает теперь, что наряду с интернациональной противоположностью между рабочими и предпринимателями существует национальная солидарность интересов между пролетариатом и буржуазией данной страны. Отсюда вытекает, далее, противоположность интересов между рабочим классом одной страны и рабочим классом другой страны. Разве это не чистейший социал-патриотизм, который подготавливает в будущем возможность повторения событий 1914—1918 гг.? Со времени 1914 г., говорит де-Ман, национализм стал среди рабочего класса могучим фактором. Он не является пережитком прошлого, а продуктом политического и культурного роста пролетариата, продолжает де-Ман *.

В эпоху «Коммунистического манифеста» пролетариат действительно не имел отечества, пишет де-Ман, ныне же у пролетариата есть отечество. Раз это так, то пролетариат видит себя обязанным употребить все свои силы на сохранение и процветание государства. Социалисты являются в настоящее время во всех странах Европы государственными партиями, и чем больше социализм становится носителем государственной идеи, тем более

он становится носителем и национальной идеи, воплощением которой является государство. Сущность государства, как говорит де-Ман, состоит в воле к власти. Социалистическая партия, получившая в свои руки власть в государстве, вынуждена будет вести в общем такую же политику, как и буржуазные партии. Социалистические партии все более и более приобретают характер национальных партий. Политическая демократия, говорит де-Ман, не является защитой против агрессивного национализма. Судьба рабочего класса все теснее связывается с судьбою нации. Вследствие этого усиливаются национальные чувства рабочих масс. Стало быть, де-Ман оставляет в силе все реальные условия, влекущие за собою неизбежно кровавые столкновения народов: противоположность интересов между отдельными странами и нациями, государственную организацию, которая по самому существу своему есть воля к власти, т. е. воля к войне... При таких условиях очевидно, что избегать войны можно лишь путем заклинания, путем нравственной магии.

III

Де-Ман совершенно основательно считает себя продолжателем или, вернее, завершителем начатого Э. Бернштейном в 90-годах прошлого столетия пересмотра основ марксизма. Ревизионизм Бернштейна, говорит он, явился выражением обнаружившегося противоречия между теорией и практикой рабочего движения. Но практика Бернштейна направлялась на отдельные проблемы марксова учения, а не на самые философские основы марксистского мировоззрения, хотя Бернштейн и понимал их несостоятельность. Теперь настало время освободиться от марксизма целиком и полностью, потому что несостоятельность марксизма вытекает прежде всего из невозможности превратить марксистский метод познания в метод действия. Теория марксизма противоречит, мол, практике рабочего движения по всей линии. Наш «идеалист» до такой степени является рабом фактов, что любой поступок любого профсоюзного бюрократа с его точки зрения в состоянии опровергнуть марксистскую теорию. Впрочем, вопрос действительно интересный и серьезный. Марксистская теория утверждает, говорит наш глубокомысленный философ, что государство представляет собою комитет для управления делами господствующих классов. Но практика показывает совершенно другое: партия рабочего класса нигде не отказывается от участия в коалиционном правительстве с буржуазией. Следовательно, теория Маркса опровергнута жизнью. Таких примеров у де-Мана немало. Нельзя сказать, чтобы у де-Мана была сильная логика. Впрочем, логика для него вообще не обязательна. Ведь в основе всего лежат аффекты. В самом деле, «железная логика» де-Мана ровно ничего не доказывает. Из того, что рабочие партии принимают участие в буржуазных правительствах, нисколько не следует, что государство не является комитетом для управления делами господствующего класса. Более

того, этот факт доказывает обратное, а именно; что буржуазия заставляет часто представителей враждебного ей класса служить ее интересам, выполнять ее задания, быть ее приказчиком. Это во-первых.

Во-вторых, де-Ман сознательно закрывает глаза на то, что отвратительная «практика рабочих партий» уже заставила в ряде стран рабочие массы восстать против нее и с оружием в руках бороться за социализм.

В-третьих, наряду с «практикой», скажем, германской социал-демократической партии, есть ведь еще и практика Октябрьской революции в России. Словом, мы могли бы привести еще много доказательств в пользу того, что рассуждения де-Мана носят совершенно несерьезный, легкомысленный характер. Но достаточно, нам кажется, сказанного, чтобы понять, что теория Маркса практикой социал-демократических партий ни в малейшей степени не поколеблена. Пролетариат своего последнего слова еще не сказал, а потому рано подводить итоги.

Итак, исходить следует из повседневной практики. Марксизм вообще, мол, не понимает внутренней связи между массовым движением и освещающей его теорией. Анализ хозяйственных форм ничего не может давать для объяснения массовых движений, ибо массовое движение есть определенная психологическая реакция людей на общественную среду. И так как такая реакция покоится не на познании, а на массовых аффектах, то центр тяжести мировоззрения должен быть перенесен из области познания в область чувств и инстинктов, воли и переживаний.

Марксизм, с точки зрения де-Мана, потому несостоятелен, что он исходит из исследования объективных, хозяйственных связей и форм, что он строит на этом основании рациональное познание, между тем как сфера чувств и переживаний составляет самое важное и первичное, не поддающееся рациональному истолкованию. Поэтому необходимо обратиться к изучению и анализу психологических корней и мотивов человеческого поведения. Здесь мы сразу вступаем на почву фрейдовского психоанализа, который является-де единственно истинным методом научного познания.

Современная эпоха резко отличается от эпохи, в которую жил и творил Маркс. Наше мироощущение, вытекающее из иных волевых импульсов, не похоже на те чувства и восприятия, которые лежали в основе мышления Маркса, говорит де-Ман.

Основное заблуждение Маркса состоит-де в признании им рационального метода познания и закона необходимости, а далее в убеждении, что способ производства и вообще производственные отношения являются определяющими моментами для массовых движений, т. е. для борьбы классов. В наш «век психологии» Маркс устарел бесповоротно. Рациональное мышление при посредстве категорий теснейшим образом связано с материализмом, с законами движения материи и признанием механической причин-

ности. Ему противостоит интуитивное познание с его психологическими реакциями, с признанием особой психической первичной силы. Наш дух, или «большой разум», богаче логического мышления. Он имеет в своем распоряжении непосредственное чувственное восприятие, интуицию, интроспекцию, или вчувствование, этические и эстетические чувства, словом, — всю совокупность чувственных качеств воли *.

Благодаря Бергсону, Фрейдю, Адлеру и Юнгу современная психология освободилась от суеверия рациональной закономерности, как единственной формы познания, и поднялась на ту ступень, где она пользуется только киноэнергетическими гипотезами, покоящимися на признании психической первичной силы, действующей совершенно иначе, чем механическое движение материи.

В царстве мертвой материи применимы те логические, рациональные категории, на которых покоится мировоззрение марксизма. Но он переносит эти категории на общественную жизнь. Между тем область органической жизни радикально отличается от области мертвой материи. Чем более наука подвигается от физического к живому и от живого к психическому, тем более познание становится символическим и тем менее предметным. Итак, метод механики противостоит методу психологии. Эти методы являются источником двух различных способов мышления: рационального и интуитивного; предметом первого является категория, понятие; предметом второго — явление, психическая реакция. «Победа интуитивного мышления над рациональным в науке о духе не означает уничтожение победителем побежденного, а только указание последнему его настоящего места. Рациональное мышление занимает место слуги. Логическое мышление имеет своей целью помочь упорядочить наше интуитивное познание явлений согласно причинным рядам **». Интуитивное мышление пользуется разумом для осуществления своих целей. Человеческая воля является госпожей разума, а не разум господином воли.

Для характеристики глубины понимания де-Маном марксизма достаточно привести еще следующие его соображения. Каждая наука, говорит он, упирается в такие проблемы, которые могут быть разрешены лишь при помощи метафизического или религиозного мироощущения. Исторический материализм поступает точно так же, когда он понятие функции заменяет понятием механической причинности для того, чтобы установить один ряд развития (технику) в качестве причины другого (идеологии). Тем самым техническое развитие, или, употребляя выражение Маркса, развитие способов производства, объявляется конечной причиной, т. е. мертвая материя возводится в божество. Это очень любо-

* De-Man, Hendrik, Zur Psychologie des Sozialismus, 1926, S. 35.

** Там же, стр. 71.

пытное рассуждение. Из него вытекает прежде всего, что помимо божества ничто другое не может являться причиной каких-либо действий. Во-вторых, «способ производства» мыслится как мертвая материя де-Маном, но не Марксом, который постоянно подчеркивал, что рабочий является самой важной производительной силой и что вообще без деятельности человека нет технического развития. С таким же вульгарным пониманием марксизма мы встречаемся у де-Мана решительно повсюду. Его изображение рационального способа мышления, например, походит на грубейшую карикатуру.

У де-Мана, столь увлеченного Фрейдом и Бергсоном с их первичной психической силой, не хватает понимания материалистической диалектики и марксизма вообще. В самом деле, совершенно неверно, будто учение Маркса есть не что иное, как социальная механика и некое априорное, чисто логическое построение. Ведь де-Ман утверждает, что учение Маркса не имеет ничего общего с опытом, с действительностью, что впрочем не мешает ему же в другом месте подчеркнуть, что марксизм являлся в свое время верным отображением действительности и что только ныне он устарел.

Если верить де-Ману, то марксизм имеет своим предметом одни лишь логические понятия и в этом отношении он якобы ничем не отличается от гегелевского рационализма. Само собою разумеется, что основной грех марксизма составляет, по мнению де-Мана, диалектика. Эта борьба с диалектикой началась со времени первого выступления на литературную арену ревизионизма и продолжается по сей день не только за границей, но отчасти и у нас: на нее нападают под видом борьбы то со схоластикой, то с гегельянством и пр. Чрезвычайно характерно для текущего момента, что борьба с марксизмом ведется ныне под флагом фрейдизма, и что отдельные элементы, из которых сложилось мировоззрение де-Мана, развиваются и у нас разными «марксистами». Но у наших нет еще «синтеза»: у них отсутствует та смелость, которую обнаружил де-Ман. Надо полагать, что он придет им на помощь. Это между прочим.

Итак, Маркс оперирует якобы исключительно голыми понятиями, его мышление отождествляется с чисто механическими методами. Само собою разумеется, что это чистейшая выдумка. Де-Ман действительно воображает, что марксизм игнорирует чувственные восприятия, переживания и волевые импульсы людей. Марксизм не рассматривает человека как голую мыслительную машину, как это себе представляет де-Ман. Ничего подобного, напротив того, марксизм стремится объяснить те или иные представления и идеи людей, даже их способ мышления, из их переживаний, восприятий и отчасти воли. Но он определенное направление и содержание психических переживаний в свою очередь объясняет совокупностью реакций, производимых на человека всей окружающей его обстановкой, т. е. общественными отношениями,

условиями общественной жизни. Де-Ман же, как и его учителя Бергсон и Фрейд, вынужден застрять в области психики, которая является для него конечной инстанцией, и поэтому придумывать особую первичную психическую силу, т. е. особую субстанцию, на которой благополучно и успокаивается.

Но чем объясняются все же изменения, происходящие в нашей психике? Де-Ман постоянно повторяет, что мы со времени Маркса или со времени войны стали другими людьми. Допустим; но тогда спрашивается, что же нас сделало другими? Ведь «первичная психическая сила», или творческий дух, должен оставаться всегда одним и тем же. А если наши переживания, стремления и чувствования изменились, то, повидимому, в силу того, что «внешние раздражения» изменились, что общественные условия породили новые ощущения и чувства. Отрицается ли марксизмом этот самый факт наличия психики с ее переживаниями и влечениями? Разумеется, нет. Но эта психика не живет в безвоздушном пространстве и не представляет собою лейбницевской монады «с закрытыми окнами», а подвержена воздействию и влиянию внешних факторов. Да, эти воздействия своеобразно преломляются и перерабатываются психикой. Но материал, перерабатываемый психикой, подвергается дальше логической обработке, что дает нам возможность реального и объективного познания. Остаться на почве «психических реакций» — значит утверждать субъективизм и отказываться от научного познания вообще. Сколько бы ни болтали об интуитивном познании, как высшей его форме, но действительное научное познание возможно лишь при помощи логики, при помощи понятий или категорий.

Каково же взаимоотношение между понятиями или категориями и явлениями или переживаниями? Действительно ли в рациональном способе мышления понятия оторваны от явления, как это думает де-Ман? Конечно, нет. Наши понятия и идеи являются абстракциями от реальных отношений объективной действительности, которая вызывает в нас определенные впечатления и восприятия, перерабатываемые нами в понятия. Если бы возможно было непосредственное логическое познание, мы бы не нуждались ни в каком опыте.

Впрочем, де-Ман действительно утверждает, что теория Маркса ничего общего с опытом не имеет и что она является лишь выражением «диалектики понятий». Как ни чудовищно такое обвинение по отношению к Марксу, но у де-Мана смелости на это хватает тем более, что у него имеются в этой области предшественники. Де-Ман подверг сначала разрушительной критике материализм, противопоставив ему вместе с Бергсоном и Фрейдом «первобытность», «изначальность» психической силы. Материализм Маркса он низвел до абстрактной механики, на которой якобы зиждется рациональное познание. Дальнейшая критика метода Маркса ведется де-Маном в том же направлении и в том же духе.

Диалектический метод Маркса, в согласии с Гегелем, поведует де-Ман, рассматривает всегда одну категорию как противоположность другой и в причинной связи с третьей, принадлежащей уже новой, высшей ступени. Буржуазия отождествляется марксизмом с капитализмом, пролетариат с социализмом, так что преодоление пролетариатом буржуазии тем самым означает преодоление капитализма социализмом. Так, социальная революция, — окончательное разрешение противоречия между буржуазией и пролетариатом, капитализмом и социализмом, — есть не что иное, как движение, возникающее из столкновения двух тел... Ее содержание с самого начала и раз навсегда дано. Это следует из логической несовместимости двух противоположных понятий, остающихся тождественными до момента преодоления или уничтожения одного другим. Это преодоление представляет собою не постепенный переход, а внезапный перерыв, скачок и пр. В логическом содержании обеих категорий ничто не меняется до самого «взрыва», и все «развитие» состоит в том, что растет интенсивность напряжения между противоположностями. На основе подобных «категорических противоположностей» Маркс сконструировал свою теорию обнищания масс и крушения капиталистического строя. Эта его теория явилась априорным фактом будущего, введенным из противоположности вымышленных им понятий. Таковы рассуждения де-Мана.

А теперь позволим себе сделать несколько критических замечаний по поводу приведенных мыслей де-Мана. В качестве интуитивиста и психологиста де-Ман пытается опорочить логическое мышление вообще и диалектическое в частности. К каким же выводам приходит наш фрейдист? Сначала он изобразил дело так, что логические понятия ничего общего с действительностью не имеют. Отсюда он сделал дальнейший вывод о том, что вся теория Маркса представляет собою не что иное, как априорную, чисто логическую конструкцию *.

Величайшая заслуга Маркса перед общественной наукой состоит в том, что он не только поставил диагноз, но установил и прогноз общественного развития, который ежедневно подтверждается всеми фактами и событиями наших дней. И вот приходят де-Маны, опирающиеся на костыли Фрейда и Бергсона, и начинают вопить на весь мир о «схоластике» Маркса, об его игре диалектическими категориями, об его якобы априорных конструкциях и пр. Очевидно, они готовы признать науку лишь в той мере, в какой она не в состоянии предвидеть будущее. Каковы же, однако, аргументы де-Мана? «Люди не только мыслительные машины. То, что истинно в мире понятий, еще поэтому не истинно в мире явлений. Не потому, чтобы понятия были только фикциями, которым никакая действительность не соответствует... Дело в том, что реальность понятий не совпадает с реальностью явлений...»

* De-Man, Hendrik, Zur Psychologie des Sozialismus, 1926, S. 78

Само собою разумеется, что то, что истинно в мире понятий, по одному этому еще не истинно в мире явлений. Но разве эта сентенция имеет какое-либо отношение к марксизму? Но когда де-Ман с решительностью и с душевным облегчением заявляет, что выражения «капитализм» и «социализм» не означают фактов во внешнем мире, что они не суть явления, а лишь категории, понятия, «продукты абстракции», то весь ход его мыслей приобретает особый смысл. Теперь этот смысл ясен и нам; теперь и мы прозрели. Но, прозрев, поняли истинные намерения критика. Оказывается, что «нет такой действительности, которая соответствовала бы понятию капитализма или понятию социализма. Социализм только гипотеза, представление о возможном общественном строе или, вернее, представление об известных основах такого строя, который еще не существует и который никогда еще не существовал. Но и понятие капитализма покрывается лишь представлением в нашем мозгу. Мы воображаем, правда, что общество, в котором мы живем, тождественно с этими представлениями. Но это — заблужденис» *.

Это именно и требовалось де-Ману доказать. Оказывается, что игра диалектическими понятиями состоит в том, что мы признаем капитализм реально существующей общественной формой, буржуазию и пролетариат реально существующими общественными классами, между тем, как все это лишь голые понятия, которым в действительном мире, в мире явлений, ничего не соответствует.

Теперь становятся понятными рассуждения де-Мана о том, что содержание социальной революции «дано с самого начала и раз навсегда» вместе с логической несовместимостью двух противоположных понятий, остающихся тождественными до момента уничтожения одного другим. Для того чтобы разрушить, или, как выражается де-Ман в одном месте, «подкопать» марксизм, для того чтобы лучше оправдать «теоретический» свой отход от марксизма, искусному эквилибристу де-Ману понадобилось вытравить из марксизма его реальное жизненное содержание и, вопреки всякой очевидности, внушить читателю, что марксизм чисто логическая и априорная конструкция, которая считает действительностью чистые «понятия»; такими понятиями являются, мол, капитализм, буржуазия, пролетариат, классовая борьба и пр. Раз все эти реальности сведены только к понятиям, к категориям, раз реальная жизнь иная, то отсюда следует и другой способ поведения, другая, т. е. либеральная политика и тактика.

Более подробно останавливаться дальше на де-мановской карикатуре на марксистскую диалектику вовсе нет надобности. Все утверждения де-Мана высосаны из пальца; исходный пункт объяснения де-Маном марксовой диалектики неверен. У Маркса понятия только отображают реальный процесс действительности.

* De-Man, Hendrik, *Zur Psychologie des Socialismus*, 1926, S. 78.

где противоположностями являются не логические понятия, а реальные вещи. И уже совсем по-дюринговски звучит утверждение де-Мана, будто из логических противоположностей понятий Маркс и вывел ту или иную теорию относительно будущего развития капиталистического общества. Маркс открыл законы развития капиталистического общества и на основании его познания его реальных законов предсказал путь дальнейшего его развития и гибели. Совершенно нелепой является, далее, мысль де-Мана, будто Маркс рассматривает смену капитализма социализмом чисто механически, как столкновение или удар двух тел. Такая «механика» Марксу была абсолютно чужда.

Де-Ман упрекает марксову диалектику, которой он совершенно не понял, в том, что она имеет дело с неподвижными понятиями или категориями (вроде противоположности: «капитализм» и «социализм»), которые Марксом якобы «раз навсегда» установлены и никакому развитию и изменению не подлежат. Это — грубейшее извращение марксизма, свидетельствующее в то же время и о полном непонимании бывшими марксистами метода Маркса. Диалектика требует как раз конкретного изучения действительности.

Справедливость требует сказать, что у де-Мана иногда проявляются и проблески некоторого правильного понимания вещей. Но это только проблески, которые немедленно исчезают в темноте ночи. В самом деле, тот же де-Ман подчеркивает, что научное познание невозможно без категорий, а между тем ведь спор и вращается все время вокруг них. Мало того, он вдруг совершенно неожиданно и вопреки всей своей концепции, вопреки отрицанию марксова метода и рационального мышления, заявляет о том, что учение Маркса соответствовало некогда действительности. Конечно, Маркс был «книжный червь», пишет де-Ман. Он был совершенно «чужд практической жизни» и в особенности жизни рабочих. Все свои знания он черпал из книг, повторяет за Шоу де-Ман. Пусть так, не будем спорить по этому вопросу. Но ведь интересно, что именно Маркс дал то, чего ни Шоу, ни де-Ман с их великолепным знанием практической жизни дать не могут.

Де-Ман пишет: «Пусть все факты, приведшие Маркса к его учению о хозяйственных факторах общественного развития, им верно познаны; пусть далее, все выводы, которые привели его от отдельных фактов к целостной системе, были логически безупречны — и они действительно почти всегда безупречны; тем не менее мы ныне отвергаем его учение, потому что оно больше не объясняет того, что мы хотели бы или должны иметь объясненным для того, чтобы наша деятельность приобрела для нас смысл» *.

Стало быть, «рациональная априорная конструкция» Маркса дает истинное познание действительности, из чего следует сделать

* De-Man, Hendrik, Zur Psychologie des Sozialismus, 1926, S. 128.

вывод, что вся критика де-Мана бьет мимо цели. Зачем же в таком случае огород городить о рационализме, априоризме и категориях?

Однако во всякой бессмыслице есть свой внутренний смысл. Де-Ман считает необходимым отвергнуть марксизм не потому, что он не выдержал научной критики, а просто потому, что «мы так хотим». И поэтому де-Ман в общем не утруждает себя действительным разбором основных принципов марксизма, а ограничивается лишь изречениями, которые должны показать, что интуитивное познание есть первичное и истинное, а все прочее лишь от дьявола.

«Марксизм, — говорит де-Ман, — создал в самое короткое время более живую массовую религию, чем какая-либо европейская церковь; в нем продолжает жить смесь стихийных массовых чувств и рациональной веры в категории понятий, которые в прежние времена в иной форме воодушевляли эпоху крестовых походов и схоластики, а в более позднее время эпоху реформации и религиозных войн»*.

Час от часу не легче. Логика де-Мана все больше и больше затуманивается. То марксизм плох тем, что он насквозь рационалистичен и не признает закономерности «чувств и переживаний»; то он действует только на голый рассудок — и это, разумеется, очень плохо; то оказывается, что марксизм ничем не отличается от религии и сильнейшим образом влияет на массовое чувство, — и это тоже очень нехорошо, и де-Манам не нравится. Но из всех приведенных «аргументов» де-Мана самым убедительным все же является это великолепное: мы больше не хотим быть марксистами. «Мы «хотим» быть либералами, добрыми христианами и морализирующими мещанами. Для «нас», людей «века психологии», высшей истиной является раздавшийся с горы версальского Синая трубный глас пророков будущего. До какого морального падения надо дойти, чтобы писать: «Голос будущего слышится в параграфе версальского договора, гласящем: труд не должен рассматриваться, как предмет купли-продажи»**.

Слух де-Мана уловил естественно здесь, как и в других фактах современности, «этику грядущих времен», между тем как Маркс ничего этого не понимал; он убил в человеке моральное чувство, которое расцветает только ныне под эгидой Лиги наций, где выковываются скрижали нового завета. Разве Маркс мог предвидеть, что современное государство превратится в лучший инструмент для осуществления социализма? — говорит де-Ман. «Если он (Маркс. — А. Д.) видел в государстве не что иное, как простой механизм для классового угнетения, — говорит де-Ман, — не будучи способен предвидеть наступление момента, когда оно органически сольется с процессом осуществления социалистического

* De-Man, Hendrik, Zur Psychologie des Socialismus, S. 77.

** Там, же, стр. 84.

правопорядка, то только потому, что Марксу было известно государство с ограниченным избирательным правом» *.

Бедный Маркс! Какой же он был близорукий человек! А испортил старик зрение слишком усердным чтением книг. Недаром он — «книжный червь». Однако опыт нас научил некоторому скептицизму. Мы уже твердо знаем, что когда начинают усиленно говорить о нравственности и религиозных чувствах, то будь на-чеку!

Итак, Маркс был плохим пророком. Он ничего не предвидел и предвидеть не мог. Будущее, вообще говоря, сокрыто от нас, думает де-Ман, мы знаем только настоящие, непосредственные переживания. Тем не менее не вредно бывает помечтать и о будущем. «Систематики, мыслящие категориями, издавна были самыми плохими пророками. Лучше других прозреть будущее могли интуитивные мыслители, которых мы находим больше всего среди поэтов и художников, но не среди историков и экономистов» **.

А теперь послушаем, как де-Ман философски обосновывает невозможность предвидения на основе рационального познания. «Для определения наших жизненных целей мы не нуждаемся ни в каких иных законах, кроме нравственного закона. Здесь важно не познание того, что мы делать вынуждены, а чувство, в силу которого мы что-либо делать должны. Но именно этому история нас научить не может ***.

В основе всей действительности лежит, по мнению де-Мана, метафизическая воля, осуществляющая свои цели и создающая себе мир представлений, который подчинен воле. Подобно тому как органические формы, говорит он, вопреки Дарвину, развиваются в силу вложенной в них воли, так и воля человека определяет форму общества.

Рабочее движение вначале было лишь волей, а социализм — представлением, т. е. определенным учением. Но воля была слепа, представление бессильно, пока не произошло их объединение, давшее воле направление, а представлению силу, мощь. Первый синтез воли и представления, рабочего движения и социализма, дан был Марксом. В этом его величайшая заслуга, говорит де-Ман. С тех пор социалистическое рабочее движение стало представленной волей. Синтез Маркса все же оказывается никуда негодным, потому что им неправильно понято было взаимоотношение между волей и представлением. Маркс исходил из того, что логическое познание обуславливает чувственное содержание и направление воли, между тем как в действительности дело обстоит как раз наоборот. Общим источником воли и представления являются а ф ф е к т ы.

* De-Man, Hendrik, *Zur Psychologie des Socialismus*, 1926, S. 129.

** Там же, стр. 114.

*** Там же, стр. 115.

С первого взгляда здесь как будто все обстоит благополучно. Разве кто-нибудь отрицает, что рабочий одарен чувствами и волей? Правда, де-Ман тут же приписывает Марксу нелепую мысль, будто с его точки зрения логическое познание порождает чувственное содержание. Маркс исходит, напротив, из той несомненной истины, что внешняя действительность и общественные условия действуют определенным образом на чувства или аффекты рабочего. На основе этих чувств возникают известные представления и идеи, которые дают направление воле; иначе говоря, рабочее движение, как определенная «чувственная» и волевая реакция пролетариата против эксплуатации и угнетения, нуждается в ясных представлениях и идеях, т. е. в объективном изучении действительности. Представления и идеи, т. е. теория, освещают рабочему классу путь, придают его аффективным и волевым реакциям целесообразные формы. Ведь сам де-Ман говорит о том, что воля слепа без представлений, без теории, которая не порождает волю, а дает ей целесообразное направление. Но когда двое говорят одно и то же, то это далеко не одно и то же. Ибо де-Ману необходимо отстоять абсолютную независимость и самостоятельность аффектов и воли, самостоятельность нравственного закона и религиозного настроения.

В самом деле, философские соображения де-Мана насчет первичности аффектов, чувств и пр. приводятся им для того, чтобы показать, что человеку прирождены определенные инстинкты, которые и лежат в основе всякого общественного развития. Это, правда, не ново и неоригинально, как все, написанное де-Маном, но занимательно.

Чувство владения и право собственности являются неискоренимыми предпосылками общественной нравственности. «Частная душа» (*Die Privatseele*) порождает этот род частной собственности, говорит он. Если бы рабочий не обладал инстинктом собственности, то ему недоставало бы мотива на предъявление права на средства производства *.

Де-Ман исходит из признания особой западно-европейской христианской формы чувствования (он сумел использовать для своих целей, помимо Фрейда и Бергсона, еще и Шпенглера). Социализм и христианство составляют две стороны одной и той же сущности. Западно-европейское христианство является динамической мировой религией по преимуществу, — единственной религией, которая принимает неограниченный мир с неограниченным божеством, предписывает человеку сверхчеловеческий идеал, делает его самого ответственным за спасение своей души, а заботой о бессмертии души возвышает его над всем земным и пр. **. Все эти чувствования присущи, мол, социализму, и де-Маном объединены понятием «социалистического эсха-

* De-Man, Hendrik, *Zur Psychologie des Socialismus*, 1926, S. 186.

** Там же, стр. 234 — 235.

тологического чувства». Психология христианства и социализма одна и та же, ибо инстинкты человека, первичная психологическая сила, остаются неизменными.

«Если бы «научный» социализм хотел быть достаточно научным, чтобы в своих собственных положениях видеть предмет научного психоанализа, то он бы понял, что понятия социальной революции, пролетарской диктатуры или государства будущего в свете социальной психологии являются также лишь мифами, т. е. символами веры в образе исторических повествований» *.

IV

Итак, предстоящее «возрождение» социализма возможно только в том случае, если он будет построен на новых философских основаниях. Мы уже знаем, что рабочее движение находится в определенной связи с социализмом. Рабочее движение есть выражение воли или просто воля, в сравнении с социализмом как представлением. Марксизм представляет собою синтез воли и представления, их единство. Но так как марксизмом взаимоотношение между волей и представлением, т. е. между рабочим движением и социализмом, было понято неправильно, говорит де-Ман, то во время войны, созданной марксизмом, единство распалось.

Война вскрыла глубочайшее противоречие между движением и его теорией. Но так как «подвело» движение, а не теория, то следовало бы отсюда сделать вывод, что теория хороша, но движение сильно хромает, или, иначе говоря, что необходимы новые «формы» движения, которые были бы лучше приспособлены к требованиям «теории», в свою очередь, являющейся, конечно, выражением движения, но в другом, более глубоком историческом смысле. Война оправдала теорию, но осудила формы движения, определенные выражения воли. Но у де-Мана все выходит «навыворот». Так как воля является первичной, то с точки зрения де-Мана определенные формы рабочего движения не подлежат изменению и осуждению, ибо воля, инстинкты, чувства, которые проявились в этом движении, первичны.

Де-Ман совершенно не замечает, в какие противоречия он здесь впадает. С одной стороны, представление есть только рефлекс воли; разум, теория имеют только второстепенное значение и всецело находятся на службе у «бессознательного». Если это так, то, во-первых, это ведет к освящению всех гадостей, к примирению с проклятой действительностью и возведению ее в норму и закон, что, в сущности говоря, невзирая на свое покаяние, и делает де-Ман. Этим признано вообще полное бессилие сознания: мысли, идеи, — все перенесено в область слепой воли. Но как заставить людей изменить свои чувства и инстинкты?

* De-Man, Hendrik, Zur Psychologie des Socialismus, S. 253.

Де-Ман думает, что это возможно посредством моральной проповеди, посредством насаждения нравственного закона. Но, во-первых, «нравственный закон» доступен человеку тоже прежде всего посредством сознания, а во-вторых, почему же он должен сильнее действовать на человеческие инстинкты, чем классовые интересы, классовое сознание и пр.

Де-Ман полагает, что на первых ступенях развития рабочего движения учение о том, что капитализм ведет с железной необходимостью к победе социализма, было полезно, а ныне оно вредно, ибо оно отодвинуло нравственный фактор на задний план. Учение о необходимости развития стало убежищем для слабых, люди забыли о долге, о своих нравственных обязанностях и предоставили все естественному ходу вещей. Но ведь дело обстоит как раз так, что реформисты и ревизионисты, которые отрицают «железную» необходимость и давно уже провозгласили решающее значение морального фактора и «свободную» деятельность человека, ведь именно они-то и признали первыми войну и свое активное участие в ней священным, моральным долгом патриота.

В той части своей работы, где де-Ман критикует закосненность, консервативность, бюрократический дух и духовную ограниченность вождей социал-демократических партий и профсоюзов, он безусловно прав. Но выводы его противоречат приводимым им фактам. Ибо все указанные факты вопиют именно о том, что эти чиновники ополчили рабочее движение и социализм; железная же необходимость тут не причем.

Марксизм, говорит де-Ман, не оказался способным использовать человеческие чувства и инстинкты для пробуждения в массах мощного нравственного чувства, ибо возмущение пролетариата против капитализма имеет своим источником не рассудочные умозаключения, а первобытные чувства. Пролетариат в силу этих первобытных чувств восстает против неравенства и несправедливости. Марксизм должен был опираться не на экономическую необходимость, а на чувства и совесть рабочих. Война показала, что классовая солидарность рабочих мира — только пустой звук, а животные инстинкты и воинственный дух в них еще чрезвычайно сильны. Марксизм и должен был преобразовать эти инстинкты так, чтобы социализм стал чувством, — чтобы он вошел в плоть и кровь рабочих масс.

Но ведь для овладения чувствами рабочих социализм прежде всего должен дать объективную, научную «картину» действительности; необходима прежде всего правильная теория, т. е. рациональное познание действительности вообще и условий возможности осуществления социализма в особенности. Поскольку социалистические идеи овладевают нашей мыслью, они способны превратиться в чувства. Де-Ман не замечает, что существует большая разница между постановкой вопроса марксизмом и психологизмом. Он стремится к тому,

чтобы сделать «возрожденный» социализм выражением определенных чувственных настроений рабочего класса. Но для марксизма важно выяснить, в каком отношении находятся эти «чувства» к действительности. А для этого нужно рациональное познание, выясняющее связь между чувствами и объективными отношениями. На одних чувствах далеко не уедешь, чувства также должны быть «осмыслены».

Если, далее, верно, что чувства людей изменяются, то они изменяются благодаря воздействию внешних причин. Формы хозяйства видоизменяют душевные настроения и свойства людей. У различных классов и групп мы замечаем различные психологические «установки». Общественные условия, в которых человеку приходится жить, определяют не только содержание сознания, но и содержание и направление чувств, стремлений, аффектов, воли. Необходимо провести строгое различие между душевными процессами и переживаниями, с одной стороны, и объективным содержанием, которое в этих душевных процессах отражается, — с другой. Что же предлагает нам де-Ман? Вместо изучения и анализа общественных отношений людей между собою, и прежде всего в процессе производства, нам предлагается центр внимания сосредоточить на душевных состояниях. Поэтому для де-Мана социализм является прежде всего «душевным переживанием». Мы вступаем тем самым на путь чистейшего субъективизма и психологизма. Социалистическое убеждение есть форма сознания чувственного настроения.

Весь секрет душевной жизни рабочего класса раскрывается в особой связи между чувством недостаточности или малоценности, которое вытекает из неравноправного положения человека в обществе, и тенденцией к «компенсации». Де-Ман здесь повсюду опирается на так называемую индивидуальную психологию Альфреда Адлера.

Социалистически чувствующий человек является, говорит де-Ман, не продуктом капитализма, а результатом воздействия капитализма на докапиталистические нравственные и правовые чувства, имеющие своим источником этику христианства, феодализм и т. д. К классовой борьбе пролетариат пробуждается не классовым сознанием своих интересов, а психологическим фактом социального комплекса малоценности, или «недостаточности». Комплекс недостаточности — результат «заторможения чувства значительности» (des Geltungstriebes) человека. На этом заторможенном стремлении к выяснению своей личности и покоится стремление рабочего класса к лучшему будущему. Общественная «приниженность» (Inferiorität) рабочего класса вытекает не из политически бесправного его положения, равно как не из экономического его положения, а исключительно из особого психического состояния. Ибо рабочий класс потому эксплуатируем, что он чувствует себя эксплуатируемым. Это лишь чисто психическое состояние, субъективная иллюзия. Вот до чего до-

говорился бывший революционный социал-демократ! Но к таким выводам неизбежно ведет стремление к фрейдизации или адлеризации марксизма.

Рабочий класс, продолжает де-Ман, стремится преодолеть чувство «недостаточности», малоценности, различными способами, чтобы утвердить свою равноценность с буржуазией. Главным средством достижения равноценности является усвоение буржуазной культуры.

Классовая солидарность пролетариата, само собою разумеется, также не вытекает из сознания общности интересов рабочих, а из первичного стадного инстинкта, заложенного в области бессознательного. Из всего изложенного следует далее, что сознание автором низводится на степень некоего придатка к бессознательному, к нашим инстинктам. В таком случае мы не нуждаемся вовсе в науке, которая доказывала бы нам необходимость победы «добра», с нас достаточно одной веры в добро, в божественную силу нравственного закона.

Таково мистическое построение де-Мана, которое должно заменить собою марксизм. Это чисто интеллигентская идеология, которая, конечно, на рабочие массы никакого влияния не окажет. Впрочем, и сам де-Ман обращается со своей «проповедью» к вождям, к «избранным», к аристократии духа.

Таким образом из изложенного мистического учения де-Мана естественно вытекает, что в интересах борьбы за социализм необходимо бороться за восстановление капитализма, за укрепление государства и национальной идеи, за обуржуазивание пролетариата, т. е. за растворение его в капиталистическом обществе. Таково этическое и религиозное обоснование де-Маном социализма или, вернее, либерализма.

Итак, очередной «разгром» марксизма совершается под знаменем фрейдизма и адлеризма. В целях облегчения себе задачи разгрома марксизма де-Ман предварительно истолковал материализм в духе чистого механизма, а диалектический метод свел к схоластике, к априорной конструкции. Однако эта операция нисколько не может повредить марксизму. Социализм представляет собою необходимый результат развития и крушения капиталистического общества, а марксизм является теоретическим выражением этого неизбежного процесса. Де-Мановский выстрел окажется холостым. Рабочие массы пройдут мимо этого интеллигентского выверта и будут бороться за социализм под знаменем революционного марксизма.

ГЕГЕЛЬ

Гегель родился 27 августа 1770 г. в Штутгарте. Прадед философа, жестяных дел мастер, Иоанн Гегель, будучи протестантом, бежал в XVI в. из Австрии в Вюртемберг от преследований католического правительства. Потомки Иоанна Гегеля были ремесленниками, мелкими чиновниками и учителями. Отец Гегеля принадлежал к высшему чиновничьему сословию и занимал должность секретаря казначейства. В 1777 г. Гегель поступил в штутгартскую гимназию, где провел целых десять лет, отличаясь способностями и прилежанием. Все свободное время Гегель, будучи еще гимназистом, посвящает чтению и изучению преимущественно исторических сочинений. Уже с раннего возраста все его интересы вращаются главным образом вокруг проблемы всемирной истории. В дневнике своем (от 1785—1787) он подчеркивает неоднократно, что в изложении исторических событий важно не перечисление отдельных фактов, а понимание их внутренней связи и смысла с точки зрения общего хода исторического процесса.

По окончании гимназии Гегель поступил в Тюбингенский теологический институт, где сблизился с двумя гениальными юношами, оказавшими на его развитие огромное влияние. Речь идет о Гельдерлине и Шеллинге. Энтузиазм, вызванный французской революцией во всех передовых умах Германии, не мог не задеть и названных трех гениальных юношей. Вместе с Кантом и Фихте они справедливо усматривали во французской революции всемирно-историческое событие, долженствующее обновить весь мир. Гегель грезил о наступлении новой исторической эпохи — «царства божия», которое осуществит единство человечества, правда, на основе примирения религии и науки. Гегель был активным членом образованного тюбингенского студенчеством политического клуба и принял участие в посадке дерева свободы в окрестностях города. Французская революция со всеми ее перипетиями определила в значительной степени все дальнейшее развитие Гегеля и наложила неизгладимую печать на все мировоззрение его. Последующие восемь лет после окончания института Гегель провел в качестве домашнего учителя в Берне в доме Штейгеров и во Франкфурте в семье купца Гогеля. В Берне Гегель познакомился близко с господствовавшим там олигархическим режимом.

Он продолжает интересоваться политической жизнью Европы, в первую очередь Франции, Германии и Швейцарии. В письме к Шеллингу Гегель резко критикует деспотизм, подчинивший себе религию. Он надеется, что кантовская философия с ее учением о свободе и французские политические идеи принесут человечеству освобождение. В центре внимания Гегеля, наряду с общеполитическими проблемами, стоят проблемы государства и религии. Он уделяет много внимания практическим вопросам государственной жизни. В эти годы он изучает политические сочинения Спинозы, работы Гуго Гроция, «Историю Англии» Д. Юма, «Историю Индии» Рейналя, сочинения Монтескье, Руссо, Гиббона и пр. Большое впечатление на него производят работы Бенжамена Констан. Из работ, написанных им в это время, следует упомянуть «Жизнь Иисуса» и «Критику понятия положительной религии». Во время пребывания своего во Франкфурте Гегель написал несколько работ политического характера. Из этих работ следует отметить прежде всего сочинение, посвященное критике государственного строя Вюртемберга, доказательству необходимости политических реформ.

Существующий строй, пишет он, пережил себя. Настала новая эпоха. Во Франции возник «из духа нового времени» соответствующий ему новый государственный строй. То же самое должно совершиться и в Вюртемберге.

Французская революция разбудила в Гегеле жгучий интерес к политическим проблемам; но неправильно было бы думать, что Гегель стоял на революционной точке зрения. Его требования в отношении своей родины очень умеренны. Он выступает довольно резко против абсолютизма, ссылаясь на врожденные «права человека», но дальше конституционной монархии в своих политических требованиях он не идет. Одновременно с этим усиленные занятия вопросами религии, философии, истории, политики, подводят его к выработке диалектического метода. Уже в этот период внимание Гегеля привлекают проблемы развития, взаимоотношения конечного и бесконечного, единства противоположностей и др. Вместе с тем начинают вырисовываться общие контуры его будущей философской системы. С переездом в Иену (в 1801) начинается новый период в его жизни. Он начинает свою философскую деятельность с опубликования работы «О различии между системами философии Фихте и Шеллинга» и заканчивает этот иенский период изданием «Феноменологии духа», составляющей одно из самых замечательных и глубоких сочинений во всей философской литературе. В 1802 г. Гегель совместно с Шеллингом приступает к изданию «Критического журнала философии». К этому же времени относится и работа публицистического характера под заглавием «Государственный строй Германии».

Гегель доказывает, что причина поражения немцев в войне с французской революцией коренится в недостатках государ-

ственного строя Германии. Задача, которую себе ставит автор, сводится к тому, чтобы содействовать «пониманию того, что есть», т. е. дать объективную картину положения страны. «Германия более не государство, в ней господствует разброд и анархия, узаконенное беззаконие, она является лишь «теоретическим государством», поэтому и мышление немцев носит чисто теоретический, нереальный характер. В заключение Гегель предлагает ряд практических мер, которые должны оздоровить государство.

В начале 1807 г. вышла в свет «Феноменология духа», которая послужила, между прочим, причиной разрыва Гегеля с Шеллингом, считавшим до тех пор Гегеля в числе своих учеников и последователей. Гегель стал самостоятельным мыслителем и в предисловии к своему сочинению недвусмысленно отмежевался от романтической философии Шеллинга. В марте 1807 г. Гегель оставил сильно пострадавшую от войны Иену и переселился в Бамберг, где некоторое время редактировал политическую газету. В течение последующих восьми лет Гегель состоял преподавателем и директором гимназии в Нюрнберге. Эти годы были для Гегеля весьма плодотворными. Он разработал во всех частях главное свое сочинение «Науку логики». Из лекций, читанных им в гимназии, составила его «Философская пропедевтика». В Гейдельберге, где Гегель занял вскоре кафедру философии, он подготовил и издал «Энциклопедию философских наук», вышедшую в свет в 1817 г. По переезде в 1818 г. в Берлин Гегель становится во главе философского движения эпохи и вместе с тем официальным философом прусского государства.

По учению Гегеля «философия есть современная ей эпоха, выраженная в мыслях». Так он смотрел и на свою собственную философию, в которой видел высший продукт мировой истории. Философия была у Гегеля всегда теснейшим образом связана с практическими политическими задачами. Гегель чувствовал себя призванным осмыслить свою эпоху, выяснить сущность и роль государства. Это им было сделано в «Философии права», вышедшей в свет в 1821 г. В берлинский период своей деятельности Гегелю удалось собрать вокруг себя многочисленных учеников и создать обширную школу. Слава Гегеля распространилась широко за пределами Германии; он приобрел мировое имя и огромное влияние на всю умственную жизнь эпохи, вызывая удивление своей всесторонней ученостью, глубиной мысли и широтой кругозора. Гегель умер от холеры 14 ноября 1831 г., оставив после себя огромное литературное наследство, которое было издано в виде собрания сочинений его учениками и друзьями в 18 томах.

Происхождение философии Гегеля. Учение Гегеля отличается от философских систем его предшественников философско-исторической основой, на которой строится им все здание человеческого знания. В отличие от философии Канта или Шеллинга, являвшегося долгое время его учителем и руководителем в области философии, его мышление ориентировано

с самого начала его литературной деятельности не на естественные науки, а на культурно-исторические образования. В значительно большей степени, чем его великие предшественники, Гегель интересовался всегда политическими вопросами. Освободительные идеи французской революции преломлялись у Гегеля через призму отсталой, полуфеодальной Германии, которая постепенно, но медленно, в особенности в результате столкновения с революционной Францией, также пробуждалась к новой жизни в лице ее молодой буржуазии. Германская классическая философия являлась выражением освободительной борьбы буржуазии против абсолютизма и остатков феодализма. Французский материализм в качестве идеологического оружия революционного класса одинаково решительно боролся как с религией и идеализмом, так и с социально-политическим строем тогдашней Франции.

В Германии общественные отношения конца XVIII и начала XIX в. не были настолько развиты, чтобы буржуазия была в состоянии выдвинуть из своей среды революционных бойцов за новый общественный строй. Сама буржуазия — крупная и средняя — была обязана своими успехами в значительной степени помещицкому правительству, под защитой которого она развивалась. В Германии великие деятели литературы и философии вышли из среды мелкой буржуазии. Немецкая классическая философия явилась ответом на французский материализм и великую революцию с точки зрения интересов экономически и политически отсталой германской буржуазии. Положительные и отрицательные стороны германской философии объясняются отсталостью немецкой действительности. Расцвет идеализма возможен был в эту эпоху потому, что буржуазия еще не ставила перед собою задачи борьбы с существующим миром. Она жила в мире «идей» отвлеченной мысли. Между жизнью и идеалами существовала пропасть, которую заполняла фантастическая мысль.

Гегелевская философия проникнута внутренним противоречием. С одной стороны, она представляет законченную систему, с другой стороны, Гегель развил на идеалистической основе революционный метод. Это внутреннее противоречие между системой и методом, как теория развития, в построении Гегеля также явилось отражением застойного состояния Германии и революционного развития мира в мысли. В силу такого положения вещей Гегель отождествляет логический процесс с историческим или, вернее, для него существует только логический процесс, отражением которого является процесс исторический. Движение и развитие связано только с понятием и происходит в области духа, в сфере чистой мысли. Таким образом действительность, практическая жизнь чужда процессу преобразования. Гегель идеализирует действительность, возводит ее на степень мысли, постоянно развивающейся и изменяющейся, предохраняя тем самым эту действительность от каких-либо разрушительных процессов. Его идеалом правового государства явилось прусское

государство в том виде, в каком оно существовало в его время. Прусская монархия, в качестве осуществления нравственной идеи, оказалась одновременно действительной и разумной. Но теоретически Гегель допускает, что это государство может перестать быть и разумным, и действительным. Таким образом, Гегель, будучи, вообще говоря, идеологом буржуазии (вся история для него «прогресс в сознании свободы») в «Философии права» выступил апологетом прусской монархии, защищая фактически интересы верхушки буржуазии и земельного дворянства. Справедливо было замечено, что раз мировой дух достиг высшей ступени своего развития, воплотившись в определенные формы действительности, то он тем самым завершил свой исторический путь. Иначе говоря, история лежит только позади современности, она не имеет будущности и не знает движения вперед. Этим самым достигнут конец познания и исторического процесса. «Необходимо было так представить себе конец истории: человечество приходит к познанию именно этой абсолютной идеи и объявляет, что это познание достигнуто гегелевой философией. Но это значило провозгласить абсолютной истиной все догматическое содержание системы Гегеля и тем стать в противоречие с его диалектическим методом, разлагающим все догматическое. Это значило раздавить революционную сторону под тяжестью непомерно разросшейся консервативной стороны, и не только в области философского познания, но и по отношению к исторической практике. Человечество, в лице Гегеля возвысившееся до познания абсолютной идеи, должно было и в практической области оказаться ушедшим вперед так далеко, что для него уже становилось возможным проведение абсолютной идеи в действительности. Абсолютная идея не должна была предъявлять своим современникам слишком широких политических требований. Вот почему мы в конце «Философии права» узнаем, что абсолютная идея должна осуществиться в той ограниченной сословным представительством монархии, которую Фридрих Вильгельм III так упорно и так напрасно обещал своим подданным, т. е. стало быть в косвенном господстве имущих классов, приспособленно к тогдашним мелкобуржуазным общественным отношениям Германии» (Энгельс). Таким образом содержание системы Гегеля объявлялось абсолютной истиной, метод же шел в разрез с системой и являлся выражением революционного и поступательного процесса развития действительности. Гегель оправдывает французскую революцию, связывая с нею и французскую философию XVIII в., которая являлась ее отображением и идеологическим выражением. Во Франции революция должна была совершиться. Германия в революции не нуждается, так как она совершилась уже в эпоху реформации. Немцы живут прежде всего в царстве мысли. Французы же — народ практический. Они стремятся осуществить свои идеи в действительности. В Германии мир действительности примирен, благодаря реформации, с формальным принципом философии, с внутренними потребностями духа. Рефор-

мация устранила все, что препятствовало свободному развитию духа и жизни. Протестантскому миру противостоит мир католический, которому чуждо понятие свободы. Гегель бичует высшие классы Франции, которые сохранили для себя всякие привилегии, угнетали и эксплуатировали в своих личных интересах низшие классы. Франция представляла собою до революции царство бесправия, испорченности и разложения. Изменение должно было совершиться насильственным путем, так как правительство ничего не предпринимало для улучшения положения народа. Поэтому революция была «великолепным восходом солнца» и вызвала энтузиазм во всех мыслящих умах. Что касается французской философии XVIII в., то она «произвела в другой форме то же, что и реформация Лютера» говорит Гегель. Основным злом французской жизни являлась католическая церковь. В Германии же благодаря протестантской церкви религия примирилась с правом.

Диалектика Гегеля была названа «алгеброй революции». Она представляет собою наиболее развитую и всестороннюю теорию развития. В методе Гегеля жив дух французской революции. Система же Гегеля представляет собою идеальное отражение прусского общественного и государственного строя первой четверти XIX в. Дуализм революционных и консервативных идей проникает все учение Гегеля. В молодые годы в мировоззрении Гегеля преобладали передовые идеи и настроения, в берлинский же период своей деятельности он становится идеологом прусского государства; его философия превращается, говоря словами Гайма, в «научообразную хранилищу духа прусской реставрации». Философия Гегеля революционна в логической и методологической своей части, но консервативна и даже реакционна по всему духу своей системы. В целом, она двулика, внутренне противоречива, будучи обращена одной своей стороной в сферу мысли, где диалектическое движение понятий не допускает ничего неизменного и застывшего, другой же стороной — в сферу действительного мира прусского государства, являющегося воплощением абсолютной идеи и осуществлением его философии. Ни одна философия, учил Гегель, не выходит за пределы своей эпохи, являясь ее отражением в мысли. Философия Гегеля не составляет в этом отношении исключения.

Система философии Гегеля. В своей блестящей «Истории философии» Гегель отстаивает ту мысль, что история философии и есть собственно философия, что во все времена существовала одна лишь философия, различными ступенями которой являются отдельные философские системы. Историческая последовательность философских учений составляет не результат случайной смены одних «мнений» другими, а необходимый процесс развития одной и той же философии. Единство философии не исключает, а предполагает множество ступеней, составляющих в своей совокупности целостность истины. Без понятия развития и понятия конкретного нельзя объяснить, как одна и та же сущность содержит в себе множество моментов. Все отдельные философские системы содержатся

в философии, как моменты единого целого. Каждая философия выдвигает необходимо какой-либо принцип, который последующим развитием философской мысли не отвергается, а сохраняется в качестве подчиненного момента. Поэтому Гегель утверждает, что последняя по времени философия есть совокупность всех форм познания, результат всего предшествующего развития философии. Она содержит в себе все ступени, пройденные человечеством в своем развитии. Философия Гегеля является высшей ступенью, заключительным звеном в развитии новейшей философии. Она завершает собою не только развитие немецкой классической философии, но и всей предшествующей философии вообще. В этом смысле она является синтезом всех основных принципов, составляющих существенное содержание истории философии. Непосредственно же Гегель стремился осуществить синтез между субъективностью или самосознанием Фихте и абсолютным Шеллинга. Отсюда основной принцип философии Гегеля: понятие абсолютного духа. «Мысль, что истинное действительно лишь как система, или что субстанция по существу есть субъект, — говорит Гегель, — выражена в представлении, что абсолютное есть дух; это самое возвышенное понятие; оно принадлежит новому времени и его религии». Под субъектом Гегель понимает деятельность, развитие, самоосуществление субстанции. Самодвижение субстанции выражается в понятии субъекта, как формы абсолютного содержания. Субстанция или абсолютное Шеллинга приводится в движение через кантово-фихтевское я, составляющее абсолютную деятельность. Таким образом синтезированы принципы Фихте и Шеллинга. Однако, как ни важно учение Гегеля о том, что субстанцию необходимо понимать, как вечный процесс диалектического движения и развития, в результате которого раскрывается ее подлинная природа, понимание самой субстанции, как абсолютного духа, ничем не оправдано и не доказано. Абсолютный дух, как об этом говорит сам Гегель, есть не что иное, как бог христианской религии.

Великий диалектик находится здесь всецело под влиянием реакционной идеологии отсталых общественных классов. Как ни мистична идея абсолютного духа сама по себе, трактовка Гегеля этой идеи носит, однако, диалектический характер. Его критика Канта, Фихте и Шеллинга сводится в основном к тому, что они, хотя и вступили на путь диалектики, не доводили ее до конца, оставаясь полуметафизиками. Природа разума или духа состоит в единстве противоположностей. В единстве раскрывается противоположность, а в противоположности — единство, говорит Гегель. Наука имеет своей задачей познание единства во всем его развитии через самого себя посредством противоположностей. Недостатки систем Канта, Фихте и Шеллинга состоят в игнорировании этого основного факта или закона действительности. Отвлеченный монизм видит только безразличное единство, не будучи в состоянии объяснить из него наличие противоположностей. Такова точка зрения Шеллинга, который раз-

решил проблему единства мира неправильно, метафизически, понимая это единство как безразличие субъективного и объективного. Поэтому Гегель говорит, что абсолютное Шеллинга есть тождество, в котором все едино, все равно всему; оно подобно ночи, когда все коровы черны. Абсолютное в качестве безразличного единства, абсолютного тождества лежит вне действительного мира с его противоположностями. Выражаясь иначе, можно формировать эту точку зрения таким образом, что природа и дух по сущности своей тождественны, являясь формами проявления абсолютного единства, но это единство есть чистое безразличие. Точка зрения Фихте также односторонняя и, следовательно, недостаточна. Он выдвинул принцип тождества субъекта и объекта, на самом же деле мы имеем в его системе вечную борьбу и противоположность между субъектом и объектом, между «я» и «не я», возмущение «я» против материального мира. Истинное же понимание абсолютного, как его представляет Гегель, сводится к тому, что оно есть единство противоположностей. Однако воззрение Гегеля относительно единства противоположностей не обесценивается тем, что само понятие абсолютного духа не выдерживает критики. С точки зрения Гегеля субстанция носит по существу духовный характер.

«Абсолютный дух Гегеля, — говорит правильно Фейербах, — есть не что иное, как абстрактный от самого себя обособленный, так называемый конечный дух; точно так же, как бесконечное существо теологии есть не что иное, как абстрактное конечное существо». Гегель подобно всем идеалистам превратил человеческую мысль, субъектом которой является человеческий организм, в самостоятельную сущность, в субстанцию. Все объекты, все предметы, вся природа — только предикаты, определения этой абстрактной мысли. Поэтому Гегель не разрешил вопроса об отношении мышления и бытия, субъекта и объекта. Противоречие между бытием и мышлением разрешено им посредством отрицания бытия, объекта, природы, потому что мысль является у него одновременно и субъектом и объектом. Тождество мышления и бытия выражает поэтому лишь тождество мышления с самим собою. «Тождество мышления и бытия — центральный пункт всей философии тождества, — говорит Фейербах, — есть не что иное, как необходимое следствие и вывод из понятия бога, как существа, самая сущность или понятие которого содержит бытие». Поэтому абсолютный идеализм Гегеля является действительно последним «рациональным оплотом теологии». Идеалистическое мировоззрение Гегеля может быть охарактеризовано, как мировоззрение пантеистическое. Принцип абсолютного тождества, получающий свое конкретное выражение в абсолютном духе, ведет вместе с тем к установлению тождества бога и мира. Бог или абсолютный дух не стоит над миром, или по ту сторону мира, но он имманентен миру. Поэтому для Гегеля бесконечное существует в конечном, все действительное разумно.

Разум господствует в мире, он объективен, и все вещи и явления суть выражения общего понятия, его осуществления и реализации. Мир идей, общих понятий составляет вечную, логическую основу всего существующего, всего наличного бытия. В своей совокупности или целостности эта система идей образует абсолютную идею. Под последней следует разуметь еще не осуществленную, а чисто логическую идею. Она лежит в основе всех явлений и составляет истинное, подлинное содержание мира и его логическую предпосылку. Действительность есть, таким образом, воплощение абсолютной идеи или системы понятий. В нас самих мы непосредственно, так сказать, сознаем и познаем вечную истину, мы являемся обладателями системы разума и способны развить чисто логическим путем всеобщие формы и законы мира, которые являются также формами и законами нашего собственного мышления. Итак, абсолютная идея, в отличие от абсолютного духа, есть единая, целостная система абстрактных определений мысли, царство вечных сущностей, логических категорий, которые логически предшествуют реальному существованию вещей.

Логика и составляет систему чистых понятий или сущностей, т. е. науку о чистом мышлении в элементе мышления. Она изучает процесс движения мышления путем раскрытия и разрешения противоречий, содержащихся в понятиях. Реальное бытие или природа составляет осуществление идеи, воплощение понятий, образующих в абсолютной идее единство и целокупность. «Когда идея полагает себя, как абсолютное единство чистого понятия в своей реальности, она, как целость, в этой форме составляет природу», — говорит Гегель. Природа есть противоположность идеи, ее инобытие или отрицание. В природе, согласно Гегелю, нет развития одних форм из других, а есть лишь одновременное существование различных форм в пространстве. Природа образует, так сказать, царство окаменелых понятий. Мы имеем здесь совокупность ступеней, но эти ступени даны в застывшем состоянии и существуют всегда вместе. Высшая ступень следует за низшей только в идее, а не в действительности, логически, а не реально.

Философия природы составляет вторую часть гегелевой системы и имеет своим предметом механику, физику и органику. Но природа, создав человека, выходит за свои собственные границы и переходит в царство духа. Таким образом, абсолютная идея осуществляет возврат к самой себе. Дух возникает из природы. «Цель природы, — говорит Гегель, — состоит в том, чтобы умертвить себя, прорвать свою кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, и затем из этой внешности, помолодев, явиться в виде духа». Человек способен мыслить самого себя; в духе понятие вернулось к самому себе. Дух есть не что иное, как воплощенное понятие, которое мыслит само себя. В отличие от природы дух имеет историю, и существенная его особенность состоит в непрерывном развитии. Абсолютная идея, опосредствованная природой и конечным челове-

ческим духом, превращается в абсолютный дух. Абсолютная идея имеет чисто логическое, отвлеченное и бессознательное бытие. Абсолютный дух — это абсолютная идея, прошедшая через природу и человеческий дух и ставшая субъектом, который себя самого сознает и мыслит, который приобрел действительность и жизнь.

Философия духа, как наука о самосознающей идее, составляет третью и последнюю часть системы Гегеля. Она распадается на науку о субъективном, объективном и абсолютном или бесконечном духе. Наука о субъективном духе состоит из трех частей: антропологии, феноменологии и психологии. В сферу науки об объективном духе входит философия права и философия истории. Наука об абсолютном духе обнимает философию искусства, философию религии и историю философии. Таким образом Гегель создал всеобъемлющую систему философии, захватившую, по словам Энгельса, несравненно более широкую область, чем какая бы то ни была прежняя система. Несмотря на то, что система Гегеля построена на ложной идеалистической основе, несмотря на то, что по своей форме она носит искусственный характер, содержание ее отличается огромным богатством идей. Гегелю удалось благодаря его всесторонней учености и разработанному им диалектическому методу сделать чрезвычайно много для развития исторических и общественных наук. Его система, вследствие того, что она была переполнена материалистическим содержанием и проникнута диалектическим, т. е. революционным по существу методом мышления, оказалась «перевернутым вверх дном материализмом». Посредством пантеизма, говорит Энгельс, идеалисты стремились сгладить противоположность между материей и духом. Система Гегеля представляет и в этом отношении чрезвычайно любопытное зрелище. Гегель различает эмпирический и логический процесс развития мира. Абсолютная идея предшествует природе только в логическом, но не в эмпирическом, т. е. реальном смысле. Дух имеет своим реальным, эмпирическим основанием и предпосылкой природу, хотя логически абсолютная идея существует в качестве истинной основы и природы в человеке. Мистическое представление об абсолютной идее, существующей до сотворения действительного мира, принимает характер чистейшей мистификации, так как абсолютная идея без природы и человека есть пустая логическая абстракция. В сущности абсолютный дух, по мысли самого Гегеля, обязан своим реальным существованием природе и человеку. Абсолютный дух или бог составляет венец развития; он появляется лишь в конце процесса и составляет продукт человеческой мысли. Недаром некоторые младогегельянцы комментировали Гегеля в духе атеизма. В самом деле бог Гегеля становящийся бог. Он не имеет никакого реального существования вне человека и независимо от него. Знание человека о боге есть знание бога о самом себе, говорит Гегель. Бог производится духом человеческим; он существует лишь в сознании человека. «Абсолютный дух, — говорит Гегель, — знает себя в

человеческом знании, конечный дух знает свою сущность, как абсолютный дух». Поэтому абсолютный дух, бог, вовсе не имеет реального существования. И так как его сущность есть мысль, то очевидно, что Гегель обожествляет человеческую мысль. Согласно учению Гегеля бог знает о себе только через людей. Стало быть, исчезни человек, исчезнет и бог, абсолютный дух. Бог (абсолютный дух) обязан своим существованием человеку. Не бог создал человека, а человек создал бога — вот вывод, который напрашивается сам собою и который действительно был сделан Фейербахом. Но отсюда очевидно, что абсолютная идея, система логических категорий, которая якобы логически предшествует миру, есть «не более, как фантастический остаток веры в творца», и что в действительности логические категории суть абстракции от реального мира. Что такое абсолютная идея? — спрашивает К. Маркс. Она есть, абстракция. «Но абстракция, постигающая себя, как абстракцию, знает, что она есть ничто; она должна отказаться от себя, абстракции, и таким образом она приходит к сущности, являющейся прямой противоположностью ее, приходит к природе. Таким образом вся логика является доказательством того, что абстрактное мышление для себя есть ничто, что абсолютная идея для себя есть ничто, что только природа есть нечто». Так гегелевская система обнаруживает свою несостоятельность, вследствие внутренней своей противоречивости и двусмысленности. Критика гегелевой системы должна была закончиться устранением идеологического извращения, выразившегося в признании идеи истинной сущностью всей действительности. Мы показали, что в самой системе Гегеля абсолютная идея оказалась чистой абстракцией и до такой степени лишенной всякого смысла и содержания, что сам Гегель почувствовал тоску по реальному миру. Природа и человек не могли быть порождены тощей логической абстракцией. Поэтому сам Гегель уже вынужден был признать, что настоящей действительностью являются природа и человек. Этим и было подготовлено торжество материализма уже в рамках самой идеалистической системы Гегеля.

Диалектический метод. Основная идея диалектики сводится к признанию того положения, что все в природе, истории и человеческом мышлении развивается путем противоположностей и противоречий. В мире нет ничего готового, законченного, ничего неизменного и застывшего. Закону диалектического развития Гегель подчинил, как мы видели, даже своего бога. Диалектика составляет революционную сторону гегелевской философии. Она является порождением и продуктом французской революции. «Как бы упорен ни был рассудок в своем стремлении отвергнуть диалектику, — говорит Гегель, — ее все же отнюдь нельзя рассматривать, как существующую только для философского сознания, ибо то, о чем в ней идет речь, мы уже находим также и в каждом обыденном сознании и во всеобщем опыте. Все, что нас окружает, может быть рассматриваемо как образец диалектики. Мы знаем,

что все конечное вместо того чтобы быть неподвижным и окончательным, наоборот, изменчиво и переходяще, а это есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее, будучи в себе иным самого себя, должно выйти за пределы того, что оно есть непосредственно, и перейти в свою противоположность... Мы говорим, что все вещи (т. е. все конечное, как таковое) предстают перед судом, и мы, следовательно, видим в диалектике всеобщую непреодолимую власть, перед которой ничего не может устоять, сколько бы оно ни считало себя обеспеченным и прочным». Мир является с этой точки зрения совокупностью процессов, а не неизменных вещей. Все находится, так сказать, в «среднем» состоянии между бытием и небытием, между существованием и исчезновением. Поэтому основная задача науки и философии со времени Гегеля сводится к необходимости изучения мира и самого человеческого мышления под углом зрения их движения, изменения, развития. Диалектика не есть нечто внешнее по отношению к миру, она не привносится нами во внешний мир, а составляет собственную природу самих вещей. Диалектика составляет имманентный переход одного определения в другое, так как оно содержит свое отрицание в самом себе. «Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает». Диалектика является поэтому принципом всякого движения, всякой жизни и всякой действительности. «Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развития мысли и представляет собою принцип, который один вносит в содержание науки имманентную связь и необходимость, равно как в нем же заключается подлинное, а не внешнее, возвышение над конечным. Основное требование научного познания состоит в том, чтобы отдаться движению и жизни самого предмета и раскрыть внутреннюю его необходимость. Движение же предмета, его жизнь выражается в том, чтобы стать другим, чтобы изменяться и стать своим имманентным содержанием. Таким образом содержание показывает, что его определенность не получена от другого и не нацеплена извне, но оно само дает ее себе и становится сначала моментом, а потом целым». Отрицание составляет движущий принцип всякого развития. Отрицательное, как выражается Гегель, принадлежит самому содержанию и представляет собою также положительное, будучи имманентным движением и определением этого содержания, являясь и в форме целого их. «Отрицательное понятие, как результат, представляет собою происшедшее из этого движения определенное отрицательное, следовательно, также положительное содержание». Это понимание развития является выражением основного закона мира и мышления — закона единства противоположностей. Все, что существует, есть единство из противоположностей, в этом именно и состоит объективная диалектическая природа действительности. Возьмем, например, вещь с ее свойствами. Метафизическое, рассудочное мышление не в состоянии

преодолеть противоположность между единством (субстанцией) вещи и множеством ее свойств. Только диалектическое учение о единстве противоположностей способно правильно разрешить это противоречие. Процесс развития совершается через само движение и содержание. Все в мире подвержено изменению и подчинено процессу становления или движения, понимаемого не узко механически, как перемена места, а как изменение вообще. Движение же есть осуществленное противоречие, поэтому единство противоположностей и составляет основной закон всего сущего. Диалектика есть наука о законах всякого движения, изменения и развития. В этом смысле диалектика представляет собою одновременно и наиболее широкую теорию развития. Аналитическое мышление ограничивается по преимуществу расчленением предмета. Диалектическое же мышление стремится раскрыть процесс развития в целом, для чего необходимо восхождение от абстрактного к конкретному, т. е. от момента возникновения вещи, от простейшей его формы через смену различных ступеней ее развития к высшей развитой форме, содержащей в себе все богатство определений, множество противоположных свойств. Каждая низшая форма порождает путем развития своего содержания высшую форму. Почка, цветок, плод суть необходимые ступени в развитии растения. Диалектический метод не вносит ничего субъективного в предметы, подлежащие исследованию; он имеет своей задачей воспроизвести ход развития самого предмета. Поэтому диалектический метод является объективным методом, т. е. единственно научным. Различие между Гегелем и Марксом состоит в том, что в то время как для первого реальный мир есть продукт развивающегося мышления, для второго мышление есть результат развития материального мира. В мышлении, далее, объективный мир определенным образом отражается. Научный же метод есть, как выражается Маркс, лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное и воспроизводит его духовно. С точки зрения Гегеля, процесс возникновения конкретного тождествен с процессом мышления. В этом состоят идеалистическая и мистическая стороны его учения.

Диалектический метод Гегеля вопреки идеалистическим его извращениям является по преимуществу методом развития, поскольку он изучает реальный процесс исторического происхождения различных сложных форм из низших. У Гегеля, правда, исторический процесс затемняется чисто логическим, вневременным, но по существу его метод носит чисто исторический характер. Логический метод исследования, говорит Энгельс, есть тоже исторический метод, только освобожденный от его исторической формы и от нарушающих стройность изложения исторических случайностей. Преимущество логического способа исследования состоит в том, что он дает возможность изучить моменты развития в их классической форме. В особенности эти соображения применимы к самой логике, которая является наукой о наиболее общих

законах развития материального и духовного мира. Гегелевская логика занимает в истории науки совершенно особое положение. Великим немецким мыслителем создана грандиозная система логики, в которой каждая категория занимает известное логическое и историческое место, являясь выражением определенной ступени развития человеческого знания о мире. «Логика» Гегеля представляет собою единственную попытку дать историю человеческой мысли и знания в логической ее обработке. В этом отношении Гегель никем не превзойден до сих пор. Никто после него не брался за такой труд. Задача нашего времени, новой исторической эпохи состоит в том, чтобы, опираясь на Гегеля и критику его, данную марксизмом, создать материалистическую логику.

В основу всей логики Гегеля положены три основных принципа, которые являются правильными и с материалистической точки зрения. Это, во-первых, принцип движения, самодвижения и развития и, во-вторых, принцип единства противоположностей, формами проявления которого являются все остальные законы мышления и действительности, и, в-третьих, закон отрицания, состоящий в том, что вследствие свое конечной, ограниченной природы каждая вещь как и каждое понятие, переходят в свою противоположность, ибо они содержат в самих себе свое «отрицание».

«Логика» Гегеля распадается на три основных отдела: первые два отдела составляют объективную логику, которая обнимает учение о бытии и учение о сущности. Третий отдел, или так называемая субъективная логика, имеет своим предметом учение о понятии. Научное познание движется от непосредственного к опосредствованному, от внешних форм связи к внутренним связям, отношениям и законам, — словом, от бытия к сущности. В понятии же мы имеем субъективное отражение объективных форм и законов связи явлений. С другой стороны, весь отдел о понятии имеет своим ближайшим объектом само человеческое мышление и различные формы его движения, поскольку в нем отражается содержание внешнего мира в целом. Для Гегеля понятие имеет реальное существование; оно составляет истинную и объективную сущность всей действительности. Поэтому он рассматривает понятие, как высшую ступень развития самой действительности, видя в нем конкретное и реальное единство бытия и сущности. С материалистической же точки зрения понятие присуще лишь человеку и в этом смысле оно реального существования не имеет, что не мешает тому, что оно является субъективным отражением объективного мира.

«Логика» Гегеля отличается необычайным богатством содержания, ибо в ней развита вся совокупность основных научных понятий или категорий. В первой части «Логики», посвященной категориям бытия, мы имеем дело главным образом с понятиями качества, количества и меры, с взаимными переходами качества в количество и количества в качество, с учением о скачке и узло-

вых линиях, с понятиями конечного и бесконечного и их взаимной зависимости и т. п. Ни один мыслитель до Гегеля не дал такого тонкого и глубокого анализа всех этих категорий. Впрочем, это замечание относится в одинаковой степени и к другим частям «Логики». Мы имеем в «Логике» Гегеля целый ряд научных открытий первостепенного значения. Здесь можно лишь подчеркнуть некоторые из них. Достаточно указать прежде всего на то, что Гегель дал наиболее совершенную теорию развития, которую он же положил в основу целого ряда конкретных научных дисциплин, подняв их тем на более высокую ступень. «Логика» Гегеля и представляет собою прежде всего теорию развития в общем виде, в отвлеченной ее форме. Применение этой теории в каждой отдельной конкретной области может видоизменяться в зависимости от природы предмета и определенных условий, но общие, так сказать, абстрактные законы развития, как они формулированы Гегелем, одинаково действуют во всех областях действительности.

Прекрасную характеристику учения Гегеля о развитии (как и Маркса — Энгельса) дал Ленин в следующих словах: «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»), развитие так сказать, по спирали, а не по прямой линии, — развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; «перерывы постепенности»; превращение количества в качество; внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций, действующих на данное тело или в пределах данного явления или внутри данного общества; взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь всех сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения, — таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное) учения о развитии». Идея развития пронизывает всю логику Гегеля. Она составляет как бы лейт-мотив всей его логической симфонии. Уже начало «Логики» говорит о развитии, как об основном законе или принципе всего сущего. Вопреки идеалистическому характеру, которым проникнута вся «Логика» в целом и начало ее в особенности, категория становления выдвинута мыслителем на первый план в качестве первого основного закона мира и мысли. Вечный поток вещей, процесс постоянного возникновения и уничтожения явлений мира — вот тот основной принцип, кот. кладется Гегелем в основу всего мироздания. Нельзя признать безупречным обоснование им этой идеи в начале «Логики», выведение идеи становления из чистого бытия и чистого ничто, кот. суть чистые мысли. Но понятая материалистически идея становления или самодвижения мира в силу присущего ему противоречия приобретает огромное научное значение.

Гегель считает, что мы подвигаемся от незнания к знанию, что началом всякого знания является не-знание, что, зная начало, мы знаем, что мы еще ничего не знаем о предмете, кроме

разве того, что он есть. Мы таким образом начинаем с бытия, которое лишено всякого содержания. Но такое бытие есть чистая мысль и равно ничто. Однако между ними существует то различие, что бытие есть положительное, а ничто — отрицательное выражение одной и той же мысли. Диалектика бытия и ничто составляют простейшую форму движения чистой мысли. Диалектика реального становления проникает всю действительность. Становление, понятое как простейшая форма движения, как изменение вообще, как вечный поток вещей, есть переход бытия в ничто и ничто в бытие. Результат процесса становления есть ставшее, т. е. спокойное единство бытия и ничто, то, что Гегель называет наличным бытием. Всякое наличное бытие составляет такое спокойное единство бытия и ничто, в нем бытие связано с небытием и небытие с бытием. Всякое бытие, которое содержит в себе свое отрицание, есть конечное бытие, отрицание же составляет его границу, которая делает его чем-то определенным. Бытие конечного обнаруживается в его отрицании. Поэтому Спиноза был прав говоря, что всякая определенность есть отрицание. Наличное бытие, стало быть, есть бытие определенное, конечное и ограниченное. «Наличное бытие, — говорит Гегель, — есть бытие с некоей определенностью, которая есть непосредственная или сущая определенность, есть качество». Так как каждое нечто, явление или вещь носит в себе ничто самого себя, свое отрицание, то они находятся в состоянии вечного изменения. В каждое мгновение нечто становится другим, изменяется, так что конечное переходит постоянно от одной определенности к другой. И этот переход продолжается в бесконечность. Определенность конечного выражается в бесконечном, в постоянном изменении и переходе нечто в другое и другого в иное нечто. Всякое данное состояние (Beschaffenheit) вещи полностью никогда не соответствует ее определенности, так как последняя обнимает всю бесконечность качеств и состояний вещи. Только посредством перехода одного состояния в другое конечное достигает бесконечного. Диалектика приводит в тесную связь и единство конечное и бесконечное. Определенность вещи в каждый данный момент реализуется лишь в известном состоянии, она фиксируется в нем одном, поэтому она не реализуется полностью в смысле обнаружения своей бесконечной природы. Гегель различает дурную или ложную бесконечность от истинной бесконечности. Дурная бесконечность остается всегда в конечном, она составляет момент последнего, так как бесконечная определенность или природа вещи как бы застывает в известном состоянии, которое, правда, переходит в иное состояние, но всякий раз закрепляется в одном определенном состоянии, не охватывая всей целостности конечных состояний, будучи в то же время готово перейти в иное состояние, выйти за свои пределы. Дурная или отрицательная бесконечность есть не что иное, как отрицание конечного, ко-

торое, однако, снова возникает и, следовательно, также не снимается.

«Прогресс в бесконечность, — говорит Гегель, — не идет дальше выражения противоречия, содержащегося в конечном выражении того, что оно есть как нечто, так и другое, — этот процесс есть вечная и непрестанная смена этих приводящих друг к другу определений». Истинная же бесконечность не стоит по ту сторону конечного, а содержится в каждом наличном бытии в качестве сущего. Истинная бесконечность включает конечное в себя, а не имеет его вне себя. В понятии изменения содержится также понятие заверщенного, законченного бытия. В этом смысле понятие бесконечного выражает закон изменений. Так как всякое нечто не только становится иным, но само в себе есть иное, то оно становится тем, что оно есть в себе, т. е. оно приходит к себе, как говорит Гегель, оно становится законченным. Законченное наличное бытие соотносится с самим собою. Поэтому законченное наличное бытие есть бесконечное бытие, есть для-себя-бытие или единое. Через понятие для-себя-бытия Гегель совершает переход от качества к количеству. Понятие для-себя-бытия, которое, будучи понято как единое, отличается от других форм такого бытия, из которых каждое также есть единое. Таким образом для-себя-бытие есть множество единых или единое и многое (Куно Фишер). Надо сказать, что этот переход (как впрочем и многие другие переходы) довольно туманен, искусствен и мало обоснован. «Количество, — говорит Гегель, — есть не что иное, как снятое качество, и это снятое получает место именно посредством рассмотренной здесь диалектики качества. Мы имели сначала бытие и его истиной оказалось становление; последнее образовало переход к наличному бытию, истиной которого мы познали изменение. Но изменение обнаружило себя в своем результате не свободным от состояния с другим и от перехода в последнее для себя бытием, и наконец, это для-себя-бытие оказалось в обеих сторонах своего процесса, в отталкивании и притяжении, снятием самого себя и, следовательно, снятием качества вообще в целостности его моментов. Но это снятое количество не есть ни абстрактное ничто, ни столь же абстрактное и лишенное определений бытие, а есть лишь безразличное к определенности бытие, и этот именно образ бытия и выступает в нашем обыденном сознании как количество» (Энциклопедия, ч. I, § 98).

Количество столь же непрерывно, сколь и дискретно. Гегель различает чистое количество и определенное количество. В чистом количестве различия между непрерывностью и дискретностью существуют лишь в себе, т. е. в качестве идеальных, т. е. отвлеченных моментов одного и того же процесса, в качестве безразличных определенностей. Например, абсолютное, материя, чистое пространство — суть чистые количества, ибо они абсолютно безразличны к различиям. «Материя, взятая абстракт-

но, — говорит Гегель, — есть именно то, в чем хотя и имеется форма, но лишь как безразличное и внешне определенное». В определенном количестве количество выступает как ограниченное и различное. Поэтому непрерывность и раздельность здесь существуют уже не как идеальные моменты, а как определенные различия. Метафизический способ мышления эти различия сводит к двум противостоящим видам величины, между тем как эти противоположности диалектически совмещаются в единстве, составляя лишь два момента этого неразрывного единства. Нет ни только непрерывной, ни только дискретной величины, ибо каждый из этих моментов содержит в себе и другой момент. «Они отличаются друг от друга лишь тем, что одно и то же целое, — как говорит Гегель, — один раз полагается под одним из своих определений, а другой раз — под другим».

Определенное количество находит свою полную определенность в числе, которое также содержит в себе определенное множество и единство, т. е. раздельность, дискретность и единство. В этом смысле само количество содержит в себе свои качественные моменты. Экстенсивная и интенсивная (ступень) величины также составляют единство. Степень и далее количественные отношения образуют последующие ступени количества, в которых все больше выражается качественный характер самого количества. Содержащиеся в понятии количества противоречия составляют диалектику количества. Результатом диалектики качества явилось количество, результатом диалектики количества получается возвращение к качеству, но не к простому качеству, а к качественному количеству, т. е. к мере. «В химии, например, — говорит Гегель, — мы узнаем количество соединяемых друг с другом веществ, чтобы познать обуславливающие такие соединения меры, т. е. количества, которые лежат в основании определенных качеств». Мера есть единство качества и количества. Мы пришли к мере путем двойного перехода от качества к количеству и от количества назад к качеству. Каждая вещь составляет единство противоположностей — количества, величины и качества. В действительности нет качества без количества и количества без качества; они всегда существуют как неразрывное единство, как мера. Все в природе имеет свою определенную меру. Солнечная система, мир животных и растений, человеческое тело и пр., имеют известную меру.

Мера есть качественное количество (и количественное качество). Качество и количество суть два момента одного и того же целого. Так как они связаны, то с изменением количества изменяется качество. Но так как оба эти определения проявляются и сами по себе, то количественные определения вещи могут до поры до времени изменяться, не затрагивая, не изменяя качества. Но это изменение количества, т. е. безразличное возрастание и уменьшение имеет свою границу, переход которой изменяет и ка-

чество. Взаимные изменения количества и качества совпадают только в определенном пункте, потому что природа их изменений различна. Изменение количества совершается постепенно, а изменение качества происходит внезапно, путем скачка, в результате суммирования количественных изменений. Каждый переход данного качественного состояния в новое образует узел или узловую точку. Это узлы одного и того же субстрата, изменяющего свои состояния. Но этот субстрат, лежащий в основе изменений, составляет сущность.

Категории сущности, в отличие от категории бытия, выражают более высокую ступень в процессе познания. Переход от бытия к сущности человеческим познанием совершается в силу сознания того, что непосредственное бытие, которое мы ощущаем и измеряем, не есть истинное бытие. Наше мышление ищет за непосредственным бытием истинное бытие, которое познается путем размышления. В сфере сущности мы имеем дело с рефлексивными понятиями. Обыденное сознание рассматривает вещи со стороны их бытия, т. е. со стороны качества, количества и меры. Но мы видели, что эти непосредственные определения переходят друг в друга и сущность есть результат их диалектики. В сущности нет больше перехода, а есть только соотношение. Природа рефлексивных понятий выражается в том, что из двух определений каждое как бы отражается другим и рефлектирует другое. Например, положительное и отрицательное, тождество и различие, материя и форма, форма и содержание, основание и следствие, внутреннее и внешнее, вещь и свойство, причина и действие суть в указанном смысле рефлексивные понятия, так как они существуют только в форме взаимного соотношения, которые никогда нельзя разделить или разорвать, но нельзя и соединить так, чтобы они составили одно определение. Все они и едины и двойственны. Категории сущности выражают внутреннюю связь явлений; на них в значительной степени базируется вся наша наука. Закон единства противоположностей составляет центральную проблему этого отдела. В отделе «Сущности» Гегеля дана сокрушительная критика формальной логики и установленных ею законов мышления. Наряду с критикой формальной логики и ее законов Гегель развивает в положительной форме диалектическую природу сущности. Он устанавливает прежде всего связь непосредственного бытия с сущностью. Оказывается, что сущность содержит в себе все категории бытия как снятые моменты, выступая как тождество или точнее как единство, которое как бы вобрало в себя все многообразие бытия. В понятии сущности выражается единство всех вещей. Но так как это единство есть конкретное единство, то сущность содержит в себе и различие. Гегель устанавливает внешнее различие — простую разность, внутреннее различие в виде противоположности и высшую форму различия, выступающего как противоречие, восходящего к противо-

положности самому себе, т. е. к различию себя от самого себя. Противоречие движет миром, говорит Гегель, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Противоречие составляет принцип всякого самодвижения, движение же есть само существующее противоречие, без которого нет никакого развития, никакого движения, никакого изменения. В дальнейшем Гегелем развивается диалектика основания и следствия, материи и формы, вещи и ее свойств, явления и закона, целого и частей, силы и ее обнаружения, внешнего и внутреннего. Все эти категории разработаны Гегелем почти с исчерпывающей полнотой; несмотря на это, диалектика сущности не получила еще широкого и сознательного применения в области конкретных наук. То же самое относится и к отделу «Действительность», где Гегелем разработаны проблемы возможности, случайности и необходимости, а также категории «абсолютного отношения» — субстанциональность, причинность и взаимодействие.

Субстанция обнаруживается как абсолютная истинная сущность, как *causa sui*, как причина самой себя. В качестве причины субстанция деятельна, она есть производящая деятельность. Действие есть результат деятельности причины. По своему содержанию причина и действие тождественны. Совокупность действий равна причине, их породившей. Понятием взаимодействия выражается взаимная связь и зависимость всех вещей, в которой каждая причина есть в то же время и действие, а каждое действие есть причина. Но категория взаимодействия вместе с тем приводит нас снова к единой субстанции, которая находится во взаимодействии с самой собой. Все вещи обнаруживаются как формы существования единой бесконечной субстанции. В качестве абсолютного идеалиста Гегель не удовлетворяется Спинозовским учением о субстанции. Абсолютное для Гегеля есть понятие, не только субстанция, но и субъект, личность. В третьем отделе «Логики» — в учении о понятии Гегелем излагается учение о субъективном понятии, учение об объективности и учение об идее, как о субъекте-объекте, единстве понятия и объективности. В первой части Гегель развивает учение о формах субъективного мышления о понятии, суждении и умозаключении. В части, посвященной объективности, речь идет о механизме, химизме и телеологии. Здесь выступает уже идеализм Гегеля в крайней его форме, ибо понятие для него переходит в объект, вещи суть реализованные, осуществленные понятия. Гегелева логика завершается учением об абсолютной идее, которая обнаруживается как истинная, подлинная субстанция, субъект, который в силу своего диалектического развития порождает из себя все богатство действительности.

Философия природы. Логика завершается абсолютной идеей. В «Логике» идея рассматривалась в форме чистой мысли. Мировой же процесс — царство природы и конечного духа, царство вещей — составляет идею в форме мира. Природа и дух

являются последующими после логики предметами философии Гегеля и служат промежуточными членами, через посредство которых совершается превращение абсолютной идеи в абсолютный дух. Это, так сказать, метафизическая сторона учения Гегеля о природе и духе. Если же отбросить эту мистическую форму и приглядеться попристальнее к содержанию развиваемых Гегелем в соответствующих частях системы идей, то мы наряду с мистической шелухой обнаружим весьма ценные мысли с точки зрения положительного знания. Природа есть осуществление логической идеи в ее «инобытии». Абсолютная идея выступает из чисто логической сферы и переходит в реальное существование во времени и пространстве. Отличие между логической сферой и реальным существованием состоит в том, что в то время как в логической сфере все моменты понятия существуют в неразрывном единстве абсолютной идеи, в реальном мире все эти моменты понятия выступают как односторонние, самостоятельные существования во времени и пространстве. Идея как природа есть отрицание ее самой, она существует вне себя, в своем инобытии. Правда, в основе этой раздробленной, рассеянной, разлитой, разорванной на свои противоположные моменты природы лежит понятие и единство всех его моментов, но в качестве невидимой связи. Понятие как таковое лежит вне природы, а потому природа, с точки зрения Гегеля, не имеет истории и сама по себе не подвержена процессу развития. В природе все существует одновременно и вечно в одних и тех же формах. Только дух развивает последовательность ступеней и форм природы. Развитие есть вообще чисто логический, а не реальный естественный процесс. В природе разноеобразие форм и ступеней представляет собою окаменелые, застывшие ступени логического понятия. «Природу, — пишет Гегель, — следует рассматривать как систему ступеней, из которых одна necessarily вытекает из другой и составляет ближайшую истину той, из которой следует; однако это происходит во внутренней идее, составляющей основу природы, а не так, чтобы одна ступень естественно порождала другую. Метаморфоз совершается только в понятии, как таковом, так как только его изменение есть развитие».

Это метафизическое и идеалистическое обоснование развития, исключаящее естественное развитие природы, в значительной степени обесценивает те положительные идеи, которые все же имеются в «Философии природы». Из сказанного следует, что природа представляет для Гегеля прикладную логику и что каждой ступени в развитии логической идеи соответствует определенная ступень в природе. Понятия воплощаются в вещи.

Философия природы Гегеля делится на механику, физику и органику, соответственно трем ступеням понятия — ступени всеобщего, частного и единичного. В отделе математической меха-

ники мы имеем дело с пространством и временем, с материей и движением. Здесь прежде всего заслуживает внимания диалектический анализ пространства и времени. Пространство понимается Гегелем, как внеположность. «Элементом этой внеположности служит точка, не имеющая никакой внеположности и существующая для себя, не занимая пространства в пространстве, непространственная и в то же время пространственная, или существующая и в то же время несуществующая в пространстве. Это противоречие, составляющее сущность точки, разрешается в становлении ею пространственной, в возникновении линии, первой пространственной величины» (Куно Фишер). Линия становится далее плоскостью, плоскость — поверхностью, т. е. ограниченным пространством.

Время есть наглядное становление. Оно есть бытие, которое не существует, когда оно существует, и существует, когда оно не существует.

Место есть конкретная точка или пункт и составляет единство времени и пространства. Место есть пространственное теперь и временное здесь. Движение есть перемена места во времени. Непосредственное наличное единство пространства и времени есть материя. В так называемой конечной механике, посвященной учению о тяжести, Гегель рассматривает толчок и падение тел, а в абсолютной механике — всемирное тяготение и законы движения небесных тел. Предметом второй части «Философии природы» является физика всеобщей индивидуальности. Предметом ее является свет, четыре стихии и пр. Физика обособленной индивидуальности изучает удельный вес, звук, теплоту, а физика цельной индивидуальности — магнетизм, электричество, химизм. Предметом механики является таким образом абстрактная материя; в физике же речь идет о конкретных, индивидуальных телах, элементах и химических процессах. В области физики (включаящей и химию) выступают в чувственной форме единство противоположностей (в магнетизме, электричестве) и процесс изменчивости и превращения одних веществ или тел в другие. Во всей «Философии природы» мы сталкиваемся, наряду с фантастическими аналогиями, не имеющими никакого научного смысла, с целым рядом весьма важных идей. Достаточно подчеркнуть, что Гегель первый формулировал идею единства материи, пространства и времени, что он предчувствовал всеобщее значение электричества и что он положил, правда, в идеалистической форме начало «диалектике природы». Третью и последнюю часть «Философии природы» составляет учение о жизни. К последней непосредственно приводит химический процесс. Жизнь по самому существу своему есть процесс. Организм образует целое, части которого суть органы, члены, связанные воедино. Части и целое взаимно обуславливают друг друга. Растение составляет низшую форму организма; оно занимает промежуточное место между кристаллом и животным организмом. Гегель принимает учение

Геге о метаморфозе растений, которое «положило начало разумным мыслям» о природе растений, ибо направило внимание на познание единства жизни. Животный организм в отличие от растительного организма отличается способностью ощущения, чувствования и представления, но он лишен способности мышления. Высшую ступень в ряде организмов составляет человек — мыслящий дух. Положительное значение философии природы Гегеля Энгельс видел в предпринятой философом рациональной группировке естествознания, в систематизации и классификации наук на основе объективной иерархии явлений природы.

Философия духа. В природе, говорит Гегель, идея осуществляется в элементе пространства, так что каждый продукт ее внешен другому. Природа прямо противоположна духу. Но она не только внешняя для духа, но и в самой себе, между тем как все продукты духа остаются в его внутреннем единстве. Все предметы вещественной природы существуют в пространстве и времени, совместно и преемственно друг за другом. Материя составляющая общую основу всех явлений природы, бесконечно дробится в самой себе, ибо она слагается из материальных атомов. Дух есть истинный продукт природы. Хотя эта мысль у Гегеля покрыта мистическим туманом, ибо по учению Гегеля духу предшествует не только внешняя природа, но и логическая идея, однако в действительности реально дух возникает из природы. И заслуга Гегеля состоит в том, что он вопреки своим стремлениям положил в основу учения о духе, понятию в широком смысле слова, идею развития, начало историзма. В противоположность природным вещам, являющимся только объектами, отличительная, особенность духа состоит в том, что он есть субъект. Уже животное есть субъект. В живых организмах внутренняя связь членов составляет единство. Весь организм, как говорит Гегель, проникнут единством цели; все члены находятся в полной зависимости от этого единства. Животное, в отличие от неорганизованных тел, существует для себя. Животное в качестве субъекта ощущает противоречие в себе и стремится сохранить себя, уничтожая это противоречие. Животное противопоставляет себя внешнему миру. Оно посредством ощущения различает от себя его содержание и ощущает его как противоречие в самом себе. Жизнь есть единство субъективного и объективного. Субъект стремится уподобить себе объект: потребляя пищу, животное сохраняет себя. Философия духа изучает все ступени его развития в их необходимости. На высшей ступени развития природы выступает живой организм, который в человеке становится мыслящим духом, оставляющим позади себя природу и делающим все ее содержание своим предметом. Дух, вначале поработанный природой, «отрицает» ее и поработывает ее себе. Дух, говорит Гегель, свободен не потому, чтобы он отчуждался от природы, а потому что он отрицает ее чуждость; он не бежит от природы, но покоряет ее себе. «Чтобы быть действительно

свободным, дух должен приобрести свободу своею собственною деятельностью». Дуализм духа и природы существует для самостоятельного или конечного духа. На этой ступени дух противопоставляет себя природе, делая ее своим предметом. Дух погружается в свой предмет и противопоставляется ему как сознательный субъект. Он еще не разрешает противоположности между самостоятельным духом и создаваемым предметом. Он убежден, что между ними нет ничего общего, что предмет чужд ему и составляет его предел. «Он еще не открывает единства между собой и тем духом, который живет и движется в природе. Таким образом дух противоречит самому себе: с одной стороны, он признает, что природа существует в нем, что она образует его собственный мир, он отрицает ее чуждость и признает, что она есть продукт его мысли, а с другой стороны, он считает природу независимую, существующую вне его; он преднаходит природу и убежден, что природа существовала прежде ее отношения к сознательной мысли. Итак, дух признает, что природа не есть его абсолютный продукт; он не сознает, что природа обязана своим бытием бесконечному духу и создана им». Природа служит здесь предметом для духа. Субъект правильно убежден, что природа предшествует духу. Но в качестве идеалиста Гегель «снимает» противоречие между природой и духом, объявляя природу «скрытым» духом, с которым последний составляет полное тождество. На ступени абсолютного знания дуализм духа и природы исчезает, ибо абсолютный дух (в отличие от конечного духа) открывает, что он сам производит природу и конечный дух. Природа перестает составлять его предел, она теряет свою независимость, и дух торжествует свою победу. Однако победа эта мнимая, так как абсолютный дух Гегеля есть не что иное, как искусственный костыль, созданный фантазией философа. Никакого абсолютного духа не существует. Реально существует только человеческий, т. е. конечный дух.

Философия духа делится на три части, соответственно трем формам существования духа: на субъективный, объективный и абсолютный дух. Сфера субъективного духа обнимает антропологию, феноменологию и психологию. Царство объективного духа составляет право, мораль и гражданственность. Абсолютный дух имеет своим содержанием искусство, религию и философию.

Социальная философия Гегеля. Наука, занимающаяся исследованием объективного духа, состоит из двух основных частей, подробно разработанных философом: из философии права и философии истории. Эти обе дисциплины обнимают то, что мы называем социальной философией Гегеля, ибо под сферой «объективного духа» Гегель понимает социально-историческую жизнь человечества. Рациональное содержание идеалистического понятия объективного духа состоит в том, что коллективная, общая, социальная жизнь людей противопостав-

ляется жизни отдельного индивидуума. В утверждении Гегеля, что всеобщий дух является истинной сущностью единичного духа, содержится та правильная рациональная мысль, что сущность человека определяется всей совокупностью общественных отношений и что личность есть продукт коллектива. Однако у Гегеля все это носит мистический характер, что не помешало мыслителю в этой части своей системы дать чрезвычайно много положительного и ценного. У Гегеля «объективный дух» принимает характер некоего самостоятельного существа, стоящего над людьми и ими управляющего, реализующего через определенные учреждения и законы свою «волю». «Эта воля, в своей деятельности имеет целью осуществить свободу во внешнем мире. Таким образом действительность становится миром свободных отношений, а свобода определяет его, находит себя в нем и получает внешнее существование, свойственное идее». Действительность как совокупность свободных отношений есть область права, которое есть наличное бытие свободы и саморазвитие свободы. Гегель стоит здесь целиком на почве буржуазного понимания права, свободы и собственности, признавая свободу личности, но отстаивая частную собственность. «Внешнюю сферу права и свободы образует собственность, подведение под мою власть и волю лишенной господина вещи». «Человек захватывает вещи, никому не принадлежащие, и называет их, в практическом отношении своими, т. е. он владеет ими. Вследствие этого, он влагает в них свою личную волю. Таким образом владение становится собственностью; собственность составляет средство, потому что человек пользуется ею для удовлетворения своих нужд, и в то же время абсолютною целью, потому что человек существует как лицо только тогда, когда он имеет собственность». Надо сказать, что человек обычно захватывает чужие вещи, пользуясь чужим трудом. Свобода собственности в классовом обществе есть не что иное, как право захватывать чужие вещи, но Гегель этого не понимает. — Мораль есть также право. Но в то время как в праве мы имеем дело с внешними законами, которые предписываются «всеобщим духом» субъективной воле, в области морали субъект рассматривает те же законы, как законы его собственной свободной воли и деятельности. Единство индивидуальной субъективной, внутренней моральности и внешнего объективного права образует сферу нравственности, являющейся в сущности основой и права и морали. Гражданственность есть не что иное, как общественность, общественная нравственность. Дух общественности, общественные нравы и учреждения — вот истинный источник деятельности человека. Формы существования гражданственности образуют семья, гражданское общество и государство. В семье собственность составляет общее владение и все члены ее связаны общими интересами. Гражданское общество — понятие, охватывающее хозяйственную деятельность людей. Гражданское общество составляет связь самостоя-

тельных лиц и их частных интересов, целостность их взаимных отношений, ближайшим образом — систему потребностей. Различные лица имеют различные потребности, которые удовлетворяются посредством внешних вещей, являющихся собственностью других лиц, а также продуктов их деятельности и труда. Удовлетворение потребности отдельных лиц возможно только в обществе. Каждый отдельный человек, стремясь к удовлетворению субъективных потребностей, вступает в общественные отношения, в зависимости от общего труда лиц.

Политическая экономия — наука, занимающаяся изучением законов, управляющих отношениями и движениями масс в их количественной и качественной определенности.

Гегель приближается к правильному пониманию абстрактного труда. Он специально останавливается на проблеме замены человеческого труда машиною, правильно оценивает вообще значение орудий труда. «Плуг почтеннее, чем те непосредственные наслаждения, которые подготавливаются им и служат целями. Орудие, — говорит Гегель, — сохраняется, между тем как непосредственные наслаждения переходят и забываются. В своих орудиях человек обладает силою над природой, тогда как в своих целях он скорее подчинен ей». Различия сословий или классов покоятся главным образом на неравенстве богатств, несходстве занятий и образования. На основе разделения общего труда и распределения богатств между отдельными частями общества, имеющими различные источники своего существования и вследствие этого различный труд, потребности и средства к их удовлетворению, равно как и различные цели и интересы и, далее, неодинаковые привычки и образованность, — на основе всех этих факторов покоится различие сословий или классов. Каждое лицо, как говорит Гегель, необходимо принадлежит к определенному сословию. Употребляя термин «сословие», Гегель, однако, фиксирует не его юридические, а экономические признаки. Впрочем Гегель пользуется и понятием класса. Соответственно системе потребностей и источникам благосостояния, общество распадается на три сословия. Первое занимается производством естественных продуктов. Это земледельческое сословие. Второе сословие (промышленное), обнимающее ремесленников, фабрикантов и торговцев, занимается обработкой и обменом произведенных первым сословием продуктов. Третье, так называемое общее или мыслящее сословие, имеет содержанием своей деятельности общие интересы целого. Хотя Гегель, как мы видим, идет здесь неправильным путем, не будучи в состоянии проникнуть в существо классовой структуры общества, тем не менее ему удастся нащупать классовые противоречия буржуазного общества и высказать по этому вопросу ряд ценнейших мыслей. Диалектика развития гражданского общества, как хозяйственной организации, ведет к концентрации богатства в немногих руках на одном полюсе и увеличению нищеты — на другом

полюсе, что ведет к образованию больших масс неимущих, всегда готовых восстать против существующего общества. Гегель называет эти неимущие массы презрительным словом чернь. Его симпатии на стороне имущих. Гегель правильно констатировал известную тенденцию развития современного общества. Но его объяснение этих противоречий, равно как и способы их разрешения, предлагаемые Гегелем, не удовлетворительны, ибо понятие эксплуатации труда рабочих ему чуждо. Поэтому он обвиняет «чернь», т. е. рабочих в лени, в утрате чести и пр. Он объясняет возникновение пролетариата фактом роста населения и несоответствия между производством и потреблением. Выход из этих противоречий развивающегося гражданского общества Гегель видит в эмиграции населения и в поисках новых рынков вне страны, т. е. в колониальной политике. Однако вопрос о необходимости «уничтожить нищету» Гегель считал одним из самых важных и существенных для современного общества. Над гражданским обществом возвышается государство.

В гражданском обществе каждый член его преследует свои личные цели, но посредством труда своего каждый удовлетворяет потребности других. В этой взаимной зависимости всех членов выражается всеобщая цель. Но эта жизнь и движение частных лиц гражданского общества носят чисто стихийный и бессознательный для его участников характер. Государство есть всеобщая воля. В нем частная цель делается тождественною со всеобщей. Оно есть истинное всеобщее, которое обнимает частное и единичное; оно сознательно организует частные и единичные интересы. «В государстве все сводится к единству всеобщности и частности», как выражается Гегель. По учению Гегеля государство есть надклассовая организация. В истинном государстве, т. е. в государстве, соответствующем своему понятию, народ составляет органическое целое, а не агрегат индивидов. Воля государства не есть воля всех, а всеобщая воля, т. е. не сумма отдельных волей «всеобщего духа». Через государство осуществляется всеобщий разум, субстанция и отдельных его членов. Гегель обожествляет государство, видя в нем объективную реализацию бесконечного разума, осуществление божественной идеи на земле. Это, так сказать, метафизическая интерпретация сущности государства. Эмпирическое же объяснение государства у Гегеля носит совершенно иной характер. «Действительное государство и действительное правительство, — говорит он, — возникает только тогда, когда уже есть налицо различные сословия, когда очень большими становятся богатство и бедность и когда появляется такое положение, что большинство уже не в состоянии удовлетворять свои потребности привычным для него способом». Возникновение государства (и брака) Гегель ставит в связь и зависимость от экономического развития.

Государство расчленяется на три различных власти: законодательную, исполнительную и княжескую. Последняя есть един-

ство двух первых, будучи одновременно и законодательной и исполнительной. Разумный государственный строй — конституционная монархия. Это та государственная форма, в которой идея государства достигла своего полного логического завершения. Гегелев идеал государства представляет собою синтез греческого полиса и прусской монархии. Истинная сущность государства, как специфической организации классового господства, Гегелем совершенно не понята. Уничтожающую критику гегелевского учения о государстве дал К. Маркс. Государство осуществляется в отдельном народе. Оно есть продукт «народного духа». Однако дух всякого народа ограничен, и потому он в своей самостоятельности образует только момент во всемирной истории. «События всемирной истории показывают, что дух каждого народа, вследствие своей ограниченности, уступает место другим, и в этом диалектическом движении состоит верховный суд истории». Мировая история является арену для мирового духа, в отличие от народного духа, сферой деятельности которого является государство. Если отвлечься от мистического «мирового духа», который является фикцией, олицетворением самого мирового процесса, то философия истории Гегеля представляет собою одну из смелых и замечательных попыток рассмотреть исторические события в их внутренней связи, т. е. как объективный, законосообразный процесс.

Мировая история рассматривается им в свете прогрессивного развития человечества. В основе этого развития лежит мировой дух; дух отдельного народа есть ступень в развитии мирового духа. В свойствах народного духа следует искать основу всей народной жизни, всех ее сторон. Народный дух составляет единство всех форм существования народа, начиная от техники и кончая религией и философией. Каждый народ является носителем определенного принципа. Осуществив свое назначение в смысле воплощения в жизнь своего принципа, народ уступает свое место другому народу, являющемуся представителем более высокого принципа. Такова общая идеалистическая установка Гегеля. Однако этими тощими идеями не исчерпывается содержание философско-исторической теории Гегеля. Правильно было указано Плехановым, что Гегель вопреки своему идеализму часто вынужден был для объяснения исторических событий обращаться к экономике, что «экономика снимала его с тех мелей, на кот. заводил его идеализм». У Плеханова приведено достаточно тому доказательств и потому мы на этом вопросе, как и на вопросе о роли и значении географической среды, останавливаться не будем.

Историческое развитие совершается чрез посредство отдельных личностей, которые являются как бы орудиями «мирового духа». Отдельные личности и народы преследуют свои частные интересы, но во всемирной истории из человеческих действий выходит еще иное, чем то, к чему они стремились, выходит нечто такое, чего не было в их сознании. В этом и состоит «хит-

рость разума». Средства же, при помощи которых мировой дух осуществляет свои цели, суть человеческие действия, определяемые их потребностями, интересами и страстями. Роль великих исторических личностей выражается в том, что у них их личные интересы или цели непосредственно отождествляются с общими интересами. Великие люди знают, что составляет сущность их времени и в чем выразится ближайшая ступень развития. Деятельность исторических личностей не противоположна недейтельному массам. Напротив она обращена на массы, которые противопоставляют ей свою собственную деятельность. «То, к чему стремятся первые, говорит Гегель, уже выработано жизнью последних, так что их одушевляет один и тот же предмет. Так, например, эпоха и народ, на которые влияла деятельность Александра или Цезаря, сами подготавливали те стремления, которые одушевляли их; эпоха создала этих людей и они, в свою очередь, создали ее. Они были орудиями своего времени и своего народа и в то же время они сделали свой народ орудием для совершения своих дел». Таково отношение между «героем» и «толпой» в понимании Гегеля. Осуществление народом своей цели или своего принципа есть в то же время и его гибель и возвышение другого духа, т. е. другого всемирно-исторического народа, наступление новой эпохи во всемирной истории, так что гибель одной жизни есть в то же время возникновение новой жизни. Философско-историческая концепция Гегеля, несмотря на ее идеалистический характер, содержит в себе много правильных и ценных мыслей, послуживших отчасти исходным пунктом для материалистического понимания истории, как оно было сформулировано и развито К. Марксом.

Абсолютный дух. Мировой дух, имеющий своим содержанием мировую историю, не является еще конечной целью развития. Над ним возвышается абсолютный дух, сущность которого раскрывается в искусстве, религии и философии (науке вообще). Дух по самому существу своему стремится к самопознанию, т. е. к познанию абсолютной истины, которая является одинаково предметом искусства, религии и философии. В искусстве истина дана в форме созерцания, в религии — в форме представления, а в философии — в форме понятия. Содержанием философии искусства является учение об идеале и его развитии. Художественный идеал есть истинная действительность, соответствующая своей сущности, действительность во всей полноте своей силы. Художественный идеал или красота есть видимость истины (идеи) в единичном чувственном явлении. В этом своем чистом виде прекрасное в природе не существует. Прекрасное в природе (мертвой) есть лишь своеобразное отражение идеи, погруженной в чувственный материал. В живой природе понятие становится впервые идеей и потому, собственно, прекрасным является только живое существо. Природные вещи, как мертвые тела, так и живые существа, не достигают полной красоты, их красота несовершенна. В области природы красота состоит в аб-

страктном единстве формы и в абстрактном единстве чувственного материала. Какой-либо предмет или животное являются прекрасным, благодаря правильности формы или чистоте вещества, материала, из которого они созданы. «Искусство, — говорит Гегель, — имеет свое назначение — представить воображению и чувствам истину так, как она есть, в ее целости, в гармонии с миром действительным, видимым». Прекрасное в искусстве создается творческой фантазией художника. «Чтобы воплотить свои идеи в живых образах, — говорит Гегель, — художник не только нуждается в данном внешнем материале, но преимущественно ему необходимы определенные формы природы и он должен предугадывать и знать, какие из этих форм наиболее способны выразить его идею. Из всех форм человеческая форма есть самая высшая и истинная, потому что тело человека служит самым полным выражением духа». Формы искусства развиваются в теснейшей связи и зависимости от всего культурно-исторического развития человечества. История есть прогресс в сознании свободы. Художественное сознание развивается вместе с сознанием свободы. Трем основным ступеням исторического развития (восточный мир, античный мир и мир германско-христианский) соответствуют три ступени развития художественного идеала. На востоке искусство носит символический характер. Единство формы и содержания в символическом искусстве носит чисто внешний характер. Образ не является адекватным выражением истины. Между формой и значением, образом и его смыслом существует разрыв. Образ является лишь символом идеи. Идея остается неопределенной, а формы ее выражения фантастичны. Идея в символическом искусстве связывается с материальным предметом, но она еще не проникает его собою. В классическом искусстве античного мира идея полностью выражается в образах, в чувственном существовании, во внешней форме. Поэтому мы здесь имеем полное единство формы и содержания.

Для Гегеля искусство тесно связано с мировоззрением и всей социальной и культурной жизнью данного народа. Так, символическое искусство есть выражение восточного мировоззрения и его специфического политического строя, в котором субъект не свободен, лишен всяких прав и всецело погружен во «всеобщую субстанцию». Греки жили по выражению Гегеля «в счастливой середине между самосознательной субъективной свободой и нравственной субстанцией». Это значит, что греки, хотя и были свободными и самостоятельными индивидами, одновременно связаны были с общими интересами государства, как целого. Здесь существовала гармония между абстрактной свободой личности и общими целями и стремлениями народа. Эта реальная жизнь получает свое художественное преобразование в классическом искусстве. Свободная человеческая индивидуальность служила содержанием искусства, а формой человек и

его красота. Форма и содержание в классическом искусстве тождественны.

Романтическая форма искусства явилась на смену классическому искусству. В результате падения античного мира возникли новый мир и соответствующее ему новое христианское мировоззрение, а вместе с последним и новый художественный идеал. В романтическом искусстве, являющемся выражением христианского мирозерцания, дух находит свою объективность в самом себе. Духовная, внутренняя красота является основной, а внешняя красота играет подчиненную роль. Идея перевешивает чувственную форму, она требует господства над внешностью. Ее победа выражается в господстве духовной красоты над внешней, чувственной красотой. Гармония между формой и содержанием снова нарушается и уничтожается. Романтический идеал требует интимности, он отличается глубиной чувства. В противоположность классическому идеалу, выражающемуся в героизме господства, христианско-романтический идеал — «героизм подчинения». В символическом искусстве главное место занимает архитектура, в классическом искусстве — скульптура, в романтическом — живопись, музыка и поэзия. Архитектура исторически предшествует скульптуре и живописи. Шалаш и дом в качестве жилища человека составляют начало архитектуры и предшествуют храмам. Священное здание, храм, как символ объединения людей и народов, является первым проявлением символической архитектуры. Примером может служить вавилонская башня, построенная общими силами. «Общий труд есть в то же время цель и идея самого произведения», — говорит Гегель.

Следствием усилий народов, соединившихся для возведения гигантского памятника, явилась общественная связь. Подобная постройка носит чисто символический характер, потому что означает только самый союз народов и индивидуумов. К тому же роду архитектуры относятся чудовищные фигуры в виде колоссальных массивных столбов, напоминавших башни. Эти столбы представляли собою символическое изображение Фаллуса, как органа воспроизведения и идею производительной силы природы. Обелиски в качестве архитектурных сооружений являлись символическим изображением солнечных лучей. Что касается скульптурных произведений, то они носят еще по существу архитектурный характер. К таким произведениям принадлежат мемноны и сфинксы, которые опять-таки имеют символическое значение. Лабиринты-дворы с аллеями из столбов, со множеством отделений и загадочно перепутанными ходами, составляют сооружения, полные символических загадок. Классическая и романтическая архитектура носит совершенно иной характер, определяемый соответствующим мировоззрением и всей совокупностью социально-политических условий данной эпохи. Напр., здания классической архитектуры построены горизонтально, приспособлены к потребностям и нуждам человека, живущего мирской жизнью.

«Главным предметом архитектуры греков были открытые постройки, в которых можно было днем и отдохнуть и погулять».

Романтическая, т. е. христианская архитектура, требует отрешения от земли и возвышения к небу, забвения внешнего мира и обращения души в себя, внутреннего духовного сосредоточения. «Это забвение внешнего мира, жизненных тревог и выгод должно быть произведено также зданием, запертым со всех сторон. Итак, прочь все открытые портики, галереи, приводящие в сообщение с внешним миром и его жизнью».

Символическое искусство — это искусство иероглифическое, дающее какой-то рисунок предмета, способный возбудить о нем идею. Изображение остается неверным и несоответствующим предмету и его значению, оно только напоминает о предмете. Классическое искусство, воплотившееся преимущественно в скульптуре, отличается тем, что оно дает действительную гармонию между «свободною духовностью» и формами тела. Согласно назначению произведения скульптуры «человеческая форма должна выражать дух». «Хотя духовное выражение должно быть развито во всей внешности тела, но оно главным образом проявляется в чертах лица». Классический идеал имеет своей задачей воплощение идеи в физическую форму и совершенное слияние их обеих. Центр романтического искусства составляют живопись, музыка и поэзия. Их основная идея — субъективность. Они имеют своей задачей выразить внутреннее чувство, настроение, переживания души, отрешенной от материального мира. Архитектура и скульптура пользуются тяжелой материей, наполняющей пространство в трех измерениях. Живопись, имеющая своим содержанием внутренний мир человека, пользуется красками, цветами, пространственные формы переводятся на плоскость, так как живопись не нуждается в трех измерениях. «Формы, даль, границы, контуры — все эти отношения в пространстве и различные способы, по которым являются в нем предметы в живописи, проявляются цветом, у которого более идеальный характер также способен представлять более идеальное основание. По глубоким противоположностям, бесконечно различным постепенностям, по тонкостям самых нежных оттенков свет, в отношении богатства и подробностей предметов, которые он должен представлять, занимает самое обширное поле». Дальнейшую ступень романтического искусства образует музыка. Главная задача музыки, — говорит Гегель, — состоит не в том, чтобы быть гармоническим эхом предметов, но чтобы потрясать внутренние струны души. Органом музыки является слух, как наиболее духовное чувство. Третьим видом романтического искусства является поэзия или словесное искусство. Поэзия есть всеобщее искусство, способное выразить любое содержание.

Религия составляет вторую ступень абсолютного духа. В искусстве дух свободно созерцает свою сущность, в религии он представляет себе эту сущность. Религия имеет

свою историю. Она развивается вместе со всеми другими сферами человеческой культуры, находясь с ними во внутренней связи и взаимозависимости. В своем развитии религия проходит четыре стадии. Гегель различает религию субстанции (естественные религии), религию духовной индивидуальности и религию абсолютного духа. Промежуточную форму образуют религии субстанции, переходящие к религии свободы (персидская, сирийская и египетская). К собственно естественным религиям относятся религии китайская, индийская и буддийская. Иудейская, греческая и римская религии суть религии духовной индивидуальности. Наконец, религию абсолютного духа составляет христианство. В естественных религиях, которые встречаются преимущественно на Востоке, бог представляется сознанию человека как субстанция или как абсолютная сила природы, перед которой человек сознает себя ничтожным, бессильным и несвободным. Бог сам еще существует в непосредственном единстве с природой, и человек знает себя не как свободный дух, а как существо, сросшееся с могучими силами природы. Эта форма религии соответствует восточному строю общества и государства. Все единичное должно исчезнуть в пучине всеобщего, всеединого. Высшей целью человека является слияние с всеединой субстанцией, уничтожение и растворение личностей в абсолютном всеедином. В частности, египетская религия природы есть религия загадки. В египетском символическом искусстве мы имеем то же самое содержание. В религии духовной индивидуальности бог представляется не как субстанция, а как субъект, как дух. В греческой религии, которую Гегель называет «религией красоты», бог выступает в образе человека. Греческие боги суть боги свободных людей. Мир греческих богов является идеальным отражением жизни «свободных» людей в греческом государстве. Религия природы и конечного духа сменяется религией абсолютного духа, т. е. христианством, которое провозглашает безусловное единство бесконечного с конечным. Христианство — религия истины и свободы. Оно осуществляет человеческую свободу, царство божье на земле, в правовой и нравственной государственной жизни. В государстве и всей культурной жизни осуществляется примирение бога с миром, религии с действительностью.

Высшую сферу абсолютного духа составляет философия, которая имеет, как сказано, то же содержание, что искусство и религия. Абсолютная истина не может быть адекватна познанию ни в форме созерцания, ни в форме представления. Этим определяется необходимость философии, которая познает истину в единственно адекватной ей форме — в форме понятия, в форме мысли. «Продукт мышления, — говорит Гегель, — есть мысль вообще, но мысль есть еще нечто формальное, понятие есть уже более определенная мысль, идея, наконец, есть мысль в ее целостности и в ее определении, как сущей в себе и для

себя. Истина таким образом, заключается в идее, и только в идее. Для природы же идеи существенно развиваться и только путем развития постигнуть самое себя, стать тем, что она есть». Истинное имеет стремление развиваться. Гегель сочетает понятие развития и конкретного. Единая истина есть определенная в себе мысль. Развитие состоит в том, чтобы нечто стало для себя тем, что оно есть в себе. Оно предполагает два состояния: бытие в себе как способность, возможность, задаток и бытие для себя как действительность. Наука и практическая деятельность имеют своей целью выявить то, что скрыто внутри или существует в себе. Понятие конкретного связано с субъектом развития, который представляет единство различных определений. Философия имеет дело с всеобщностями, которые однако абстрактны лишь по своей форме. Истинное состоит не в пустых всеобщностях, а во всеобщем, которое в себе самом является частным, определенным. Если истинное абстрактно, — говорит Гегель, — то оно неистинно. Философия по самому существу враждебна абстрактному. Внутреннее противоречие конкретного является движущей силой всего развития. Философия, сочетая понятия развития и конкретного, становится познанием развития конкретного. «Идея конкретная в себе и развивающаяся представляет собою органическую систему, целостность, заключающую в себе богатство ступеней и моментов. Философия и есть познание этого развития и в качестве понимающего мышления сама является этим мыслящим процессом развития. Чем дальше подвинулось это развитие, тем совершеннее философия». Система философии и история философии, с точки зрения Гегеля, неразрывно связаны воедино. Философия есть система в развитии, поэтому она сливается с историей философии, которая, в свою очередь, является сама философией. Процесс развития и результат неразрывны. Изучая историю философии, мы изучаем самую философию. Это относится в одинаковой мере ко всякой науке. Последовательность философских систем в истории та же, что и последовательность категорий в системе логики. Поэтому система логики и история философии суть две стороны одного и того же процесса.

Всякая философская система — продукт своего времени; она соответствует определенной ступени развития человечества; поэтому ни одна философия не может претендовать на значение абсолютной истины, ибо она ограничена потребностями времени. Но подобно тому как в логической системе каждая категория занимает определенное место, так и в истории философии каждая система, являющаяся выражением и развитием известного принципа (или категории), составляет необходимую ступень в процессе развития философии как единой системы. В силу этого значение, ценность и истинность данной системы философии определяются прежде всего ее исторической ролью. Но вместе с тем она является также звеном в единой цепи развития науки и философии. Ни одна философская система не является абсолютной и оконча-

тельной, но ни одна философская система не исчезает бесследно, а входит в качестве подчиненного момента в последующие системы. «Каждая философия,— говорит Гегель,— есть философия своего времени, она является звеном во всей цепи духовного развития; она может, стало быть, доставить удовлетворение только тем интересам, которые соответствуют ее времени». Философия тождественна со своим временем. Она никогда не выходит за пределы данной исторической эпохи. С другой стороны, философия, будучи сознанием эпохи, в целом имеет один и тот же корень с государственным строем, формами искусства и религии, с техникой и бытом данного периода. Этот единый корень или общий источник, по мнению Гегеля,— народный дух. Научное разрешение поставленных Гегелем вопросов насчет «общего источника» и движущих причин исторического развития дано К. Марксом и Фр. Энгельсом. Однако заслугой Гегеля надо признать то, что он поставил эти вопросы.

Философия возникает, по мнению Гегеля, только вместе с развитием различия сословий (классов). Философия выступает на арену только тогда, когда данный реальный мир приближается к своему закату, когда действительность закончила процесс своего формирования и развития. «Когда философия начинает писать своими красками на сером фоне действительности, нельзя уже вернуть молодость, ее можно только познать: сова Минервы вылетает лишь в сумерки»... Философия является выражением противоречия и разрыва между внутренними стремлениями народа и внешними формами его жизни. В противовес действительному миру дух создает себе царство мысли, идеальный мир, где он и находит себе удовлетворение. В этих утверждениях Гегеля есть доля истины, поскольку они относятся, скажем, к уходящим с исторической арены классам, вынужденным удалиться из действительного мира в мир «идеальный». Отживший класс не может оживить одряхлевший общественный порядок. С другой стороны, новый общественный класс, выступая с новым мировоззрением, которое противопоставляется существующему миру и реальным формам жизни, стремится утвердить свое господство и воплотить в жизнь свои идеалы после того, как действительность закончила процесс своего образования. Новый общественный класс и призван построить новый мир, а не оживить одряхлевший общественный порядок. Г. В. Плеханов справедливо возражает Гегелю в его понимании философии, как познания только отживающего старого. Процесс становления, говорит он, есть двойной процесс: уничтожается старое и в то же время возникает из его развалин новое. Поэтому философия есть также и познание процесса возникновения нового. Это, разумеется, справедливо. Но надо заметить, что Гегель различает содержание и форму философии. По своему содержанию она не стоит выше своего времени, но по своей форме она выше своего времени. «Посредством знания,— говорит Гегель,— дух полагает различие

между знанием и существующим. Это же знание порождает затем новую форму развития».

Таким образом Гегель пытается, правда в идеалистическом духе, разрешить указанное Плехановым противоречие. Философия в качестве условия своего появления предполагает свободу мысли, свободу самосознания и политическую свободу.

«Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй. Но этой ступени предшествует ступень погруженности сознания и исчезновения его в субстанции. Гегель имеет в виду Восток с его кастовым строем и патриархальным государством, где субъект пребывает в объективно-субстанциональном. Философия в истинном смысле зарождается в Греции, ибо здесь пробуждается впервые свобода самосознания. В целом следует различить две философии: греческую и христианско-германскую. Германская философия делится на средневековую и новую философию. Основные этапы в истории философии составляют необходимые ступени развития идеи как сущности мира. Эти необходимые ступени, развертывающиеся во времени, совпадают с логической последовательностью определений идеи в понятиях. Категория бытия составляет начало логики и первую ступень в истории философии, поскольку эта категория представлена элеатами; философию Гераклита определяет понятие становления. Философия Демокрита определяется понятием в-себе-бытия. Категории сущности выступают в философии Платона; у Аристотеля мы имеем дело с понятием. У стоиков, эпикурейцев и скептиков в форме абстрактной всеобщности выступает понятие субъекта. Неоплатонизм выдвигает понятие конкретно й идеи, чем и завершается древняя философия. Основу средневековой философии составляет противоположность между сущностью и формальной рефлексией. Новая философия, по существу, есть философия духа. Декартова философия образует ступень сознания; философия Канта и Фихте — ступень самосознания. Философия Шеллинга стоит на ступени разума. Гегелева философия завершает все развитие в целом, выступая как абсолютное знание, абсолютная истина. Борьба между конечным самосознанием и абсолютным самосознанием закончилась. «До этого пункта, — говорит Гегель, — дошел мировой дух; последняя философия есть результат всех прежних, ничто не потеряно, все принципы сохранены». Последняя по времени философия — результат всего развития и истина в высшей форме. Она содержит в себе все предшествующие принципы в снятом виде, т. е. в качестве подчиненных моментов. Конечной целью философии является примирение мысли, понятия с действительностью.

Гегелевская школа. Философия Гегеля, при всей ее видимой цельности, заключала в себе множество противоречивых

элементов и двусмысленностей. Основное противоречие в философии Гегеля составляет несоответствие между методом и системой. Система Гегеля составляла консервативную сторону, метод же — революционную сторону его учения. Абсолютное знание, до которого мировой дух дошел в лице Гегеля, требовало завершения процесса познания. В системе Гегеля воплотилась якобы абсолютная истина, которая нашла свое адекватное выражение в прусском государстве, с одной стороны, и в абсолютной религии, т. е. в христианстве — с другой стороны. В силу этого Гегель и мог выставить требование примирения философии, т. е. разума, с действительностью, т. е. с существующим миром, с существующим государством и абсолютной религией. Но признание абсолютной истины шло решительно в разрез с диалектическим методом, ниспровергавшим все абсолютные истины и признававшим все существующее исторически преходящим. Система Гегеля была связана с началом застоя, метод — с принципом движения и развития. Поэтому «те последователи Гегеля, которые более подчинялись влиянию диалектического элемента, в самом деле понимали ее (философию Гегеля), подобно Герцену, как алгебру революции; те же, на которых сильнее влиял элемент абсолютного идеализма, склонны были принимать ее, как арифметику застоя» (Плеханов). Второе внутреннее противоречие в системе Гегеля составляет его понимание абсолютного. Еще в «Феноменологии духа» Гегелем было провозглашено, что абсолютное следует понимать не только как субстанцию, но и как субъект (самосознание, дух) — этим было положено основание объективному идеализму. В теснейшей связи с пониманием абсолютного стоит и учение о тождестве мышления и бытия, причем тождество это сводится к признанию понятия сущностью вещей. Все эти противоположности, в зависимости от понимания их взаимного соотношения, послужили основанием для размежевания различных элементов в среде гегельянства.

Непосредственно после смерти Гегеля в его обширной школе произошел раскол, вызванный различным толкованием как его учения в целом, так и отдельных его частей. Споры возникли прежде всего вокруг понимания религиозных догматов, а затем понимания божества вообще. Гегелевская школа разделилась на фракции: правую, центр и левую. Правые гегельянцы, к которым принадлежали Гешель, Шаллер, Габлер, Эрдман, Маргейнеке, Вейссе и др., комментировали Гегеля в духе христианского теизма. Они отстаивали идею личного бога и признавали личное бессмертие. Центр, образовавшийся из Розенкранца, Ватке, Михелета и др., безуспешно пытался примирить трансцендентальную и имманентную точки зрения, склоняясь к пантеизму. И наконец левое крыло в лице Штрауса, Фейербаха и Бруно Бауэра сделало радикальный вывод из взглядов Гегеля и пришло к отрицанию бога, к атеизму. В самом деле, Гегель утверждал, что бог существует субстанциально в природе, субъективно в чело-

вещеском сознании. Без человека и помимо человека нет духа, нет бога. Отсюда ясно, что левые, опираясь на самого Гегеля, имели логическое право отвергнуть существование бога (абсолютного духа) и признать реально существующим только природу и человека. В связи с этими проблемами вставал и более общий вопрос о взаимоотношении веры и знания, религии и философии.

Правые, в лице Гешеля, опираясь на учение Гегеля о тождестве содержания религии и философии, комментировали взгляды Гегеля в смысле тождества веры и знания. Гегель настаивал на идее примирения между абсолютной философией и абсолютной религией, т. е. между абсолютным знанием и содержанием христианской веры. Ортодоксальное гегельянство, в лице правых, отстаивало правоверное христианство, исходя из идеи тождества содержания философии и религии. Но, с другой стороны, тот же Гегель проводил в своей философии и ту мысль, что знание и вера, хотя бы по форме, противоположны друг другу. Эта сторона учения Гегеля была подхвачена левыми гегельянами, которые под конец совершенно отвергли веру во имя знания. Левые гегельянцы еще и потому не могли мириться с точкой зрения ортодоксального гегельянства, что они обнаруживали лучшее понимание гегелевского метода, согласно которому все явления подвержены закону развития. Но самым существенным фактором, обусловившим радикальное расхождение гегельянцев по всем основным вопросам философии Гегеля, надо признать изменившееся после смерти философа общественное настроение. Следует еще подчеркнуть, что правые и левые гегельянцы являлись идеологами различных классовых группировок. Ортодоксальные гегельянцы (правые и центр) были в политике консерваторами. Левые же гегельянцы были в политике прогрессистами или революционерами.

Уже июльская революция 1830 г. должна была несколько всколыхнуть стоячее болото германской общественной жизни. Во второй половине 30-х гг., как бы в предчувствии надвигающейся революции 40-х гг., начинается в Германии значительное оживление общественной жизни, которое на первых порах носило идеологический характер и ознаменовалось ростом свободомыслия и развитием революционных идей. Происходившие в среде гегельянцев споры вокруг философии Гегеля и являлись отражением этих новых общественных настроений. Накануне революции 1848 г. сложилась и оформилась идеология пролетариата (марксизм), выросшая в значительной степени из борьбы с левым гегельянством (мелкобуржуазные течения) и критики учения Гегеля и Фейербаха. В первый период из философского учения Гегеля делались преимущественно консервативные выводы. Но по мере роста оппозиционных настроений «консервативный элемент философии Гегеля все более оттеснялся на задний план ее диалектическим прогрессивным элементом» (Плеханов). Про-

цесс разложения гегелевской школы обнаружился сначала в теологии. В дальнейшем левое гегельянство перешло на почву политики и социализма. Научный социализм К. Маркса и Ф. Энгельса явился результатом и завершением всего этого философского движения мысли. Началом процесса разложения гегельянства надо считать появление в 1835 г. книги Давида Фридриха Штрауса «Жизнь Иисуса, критически обработанная» (*Das Leben Jesus, kritisch bearbeitet*). По мнению Штрауса, евангельские рассказы состоят из мифов, явившихся результатом бессознательной творческой деятельности христианской общины. Такая точка зрения считалась точкой зрения субстанции. С более радикальной критикой христианства выступил Бруно Бауэр, который считал штраусову теорию мифов неудовлетворительной. Он считал себя представителем самосознания и проводил ту мысль, что евангельские рассказы состоят просто из фикций, — сознательной лжи, выдуманных евангелистами. Первое сочинение, посвященное критике евангелия, вышло в 1840 г., под названием «*Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*». За ним последовало второе сочинение «*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*» (1841—1842 гг.). В ноябре 1841 г. им же была выпущена в свет анонимная брошюра под названием «Трубный глас страшного суда над Гегелем — атеистом и антихристом» (*Die Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel den Atheisten und Antichristen*). В этой работе, которая написана, повидимому при участии К. Маркса, автор старается представить Гегеля атеистом и революционером-якобинцем. Вторая часть «Трубного гласа страшного суда etc.» посвящена «учению Гегеля о религии и искусстве».

В 1843 г. им было опубликовано сочинение под названием «Еврейский вопрос», которое встретило резкую критику со стороны К. Маркса. При всем своем радикализме, в особенности, в области критики религии, Бруно Бауэр по своему философскому мировоззрению оставался идеалистом. Правда, Бауэр (как и его брат Эдгар) отвергал идею абсолютного духа, полагая, что духа, независимо от человеческого самосознания, не существует. Но Бауэр сам становился на точку зрения «духа», когда отстаивал самостоятельность человеческого самосознания или «критического духа», который противопоставлялся массе как косной, пассивной материи. История-де творится «критически мыслящими личностями», а не народными массами. Гегель, как мы видели, занимал в этом вопросе более правильную позицию. Теория критически-мыслящих личностей нашла впоследствии благодарную почву также в России, где она была усвоена народниками.

Людвиг Фейербах является, быть может, самой яркой фигурой среди младогегельянцев. Его заслуга состоит в том, что он решительно порвал с идеализмом Гегеля и вступил на путь материализма и атеизма. В 1841 г. он издал свое сочинение «Сущность христианства», которое произвело огромное впечатление на

сего современников. Религия трактуется им как бессознательный процесс обоготворения сущности человека. В религии человек обоготворяет самого себя, свои собственные силы, но как отчужденные от самого себя. Религия есть «отношение человека к своей собственной сущности, но не как к своей, а как к чужой, отличной от него, даже противоположной ему сущности». «В этом заключается ее ложь, ее ограниченность, ее противоречие разуму и нравственности, в этом — пагубный источник религиозного фанатизма, высший метафизический принцип кровавых человеческих жертв, одним словом, — говорит Фейербах, — в этом заключается первопричина всех ужасов, всех потрясающих сцен в трагедии истории религии». Однако человеческая сущность, составляющая предмет религии, представлялась Фейербаху в форме отвлеченной сущности человеческого рода. Истинно то, что совпадает с сущностью рода. Очевидно, что это понятие сущности рода носит отвлеченный характер и является еще некоторым отблеском гегелевского духа. Но этот человеческий род не есть реальность. Для Фейербаха реальны лишь природа и единичный, чувственный человек. Философия должна опираться на природу и, следовательно, связаться с естествознанием. В своих многочисленных работах Фейербах ведет борьбу с гегелевским идеализмом, видя в нем последний оплот теологии. Из среды младогегельянцев вышли также провозвестники современного анархизма: Макс Штирнер (псевдоним Каспара Шмидта) и Михаил Бакунин. Левые гегельянцы во главе с А. Руге и Т. Эхтермейером, основали в 1838 г. специальный орган под названием «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», которые ставили себе целью критическое применение философии Гегеля к оценке всех явлений общественной, политической и культурной жизни. В 1841 г. издание было перенесено из Галле в Лейпциг, где журнал стал выходить под новым названием: «Deutsche Jahrbücher». За радикализм направления журнал был вскоре (в 1843 г.) запрещен. Его преемником явились «Deutsch-Französische Jahrbücher», которые издавались в Париже А. Руге совместно с Марксом. В вышедшей единственной книжке (двойной) были, между прочим, помещены статьи Маркса — К еврейскому вопросу и Введение к критике гегелевской философии права, а также статья Энгельса — Очерки для критики политической экономии. Необходимо еще подчеркнуть, что философия Гегеля в конце 30-х и 40-х гг. нашла живой отклик также и в России, где сложилось свое левое гегельянское течение, отчасти под влиянием Запада, отчасти самостоятельно. Во главе этого движения стояли Белинский, Герцен и Бакунин. В истории русской революционной мысли это течение сыграло большую положительную роль.

Гегель и марксизм. Характеризуя процесс разложения гегелевской системы, Маркс замечает, что все образовавшиеся в результате этого процесса течения в сущности не преодолели Гегеля, а находились в зависимости от него. «Благодаря такой

зависимости от Гегеля, ни один из этих новейших критиков не пытался даже приступить к обстоятельной критике гегелевской системы. Каждый из них утверждает, что он превзошел Гегеля. Их полемика с Гегелем и друг с другом ограничивается тем, что каждый из них выдвигает какую-нибудь сторону гегелевской системы и направляет ее как против всей системы, так и против выдвигаемых другими авторами сторон. Вначале извлекали чистые, не фальсифицированные гегелевские категории, как, например, субстанцию и самосознание; впоследствии осквернили эти категории более светскими именами, как, например, «род», «единственный», «человек» и т. д.». На долю К. Маркса и Ф. Энгельса выпала огромная историческая задача: на развалинах гегелевской системы и лево-гегельянских построений создать действительно новое мировоззрение, которое охватило бы всю совокупность явлений в смысле научного их объяснения и являлось вместе с тем и орудием изменения мира. Эта всемирно-историческая задача была выполнена обоими основоположниками марксизма. Маркс как-то иронически заметил, что процесс разложения гегелевской системы, по мнению немецких идеологов, превратился в какое-то «всемирное брожение». Но на почве этого «всемирного брожения» действительно совершилась идейная революция, которая впоследствии охватила весь мир, ибо марксизм стал мировоззрением международного пролетариата. Маркс и Энгельс вначале принадлежали к младогегельянской школе, во главе которой стоял Бруно Бауэр. Но через короткое время обнаружились разногласия с Бауэром по основным вопросам философии и политики. Эти разногласия еще более обострились и углубились после того, как Маркс и Энгельс порвали с буржуазным радикализмом и перешли к коммунизму. Вся деятельность основоположников марксизма, начиная с 1842 вплоть до 1847 гг. сводилась к последовательной критике всех младогегельянских течений, до Фейербаха включительно. Эта критика особенно интересна еще тем, что она часто являлась и самокритикой, критикой собственных воззрений, которых они придерживались на предшествующем этапе своего развития. Так, например, «Святое семейство», посвященное критике Бауэра и его единомышленников, написано в общем с точки зрения Фейербаха, которая сама через короткое время была подвергнута критике. «Опаснейшим врагом реального гуманизма в Германии, — писали они, — является спиритуализм или спекулятивный идеализм, который на место действительного индивидуального человека ставит самосознание, или же «дух», и вместе с евангелистом учит: «дух животворящ, плоть же — немощна». В своем предисловии к «Положению рабочего класса в Англии», написанном в марте 1845 г., Энгельс подчеркивает, что в Германии почти никто «не пришел к коммунизму иначе, чем через фейербаховское преодоление гегелевской философии». Впрочем, надо сказать, что в «Святом семействе» имеются уже также мотивы,

которые выводят за пределы фейербаховского материализма. Маркс и Энгельс, таким образом, подвергли сокрушительной критике идеализм или спиритуализм Бауэра с точки зрения реального гуманизма Фейербаха. Они доказывали, что хотя Штраус и Бауэр в своей критике теологии пошли дальше Гегеля, они вместе с тем продолжали оставаться на почве его спекуляции, причем каждый из них развивает лишь одну сторону его системы. Особого внимания заслуживают те главы «Святого семейства», которые посвящены вопросам политики, коммунизма, проблеме взаимоотношения «духа» и «массы» и пр. К работам этого же периода относится статья «К еврейскому вопросу» (1844 г.) и «Подготовительные работы для «Святого семейства», опубликованные лишь недавно Д. Б. Рязановым. Разрыв К. Маркса с Бруно Бауэром был связан с переходом его на новую точку зрения. В «Немецко-французских летописях» Марксом намечены лишь некоторые основные пункты нового мирозерцания. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс радикально разделились и с другими левогегельянскими течениями. В той же «Немецкой идеологии» в отделе, посвященном критике Л. Фейербаха, впервые изложены основы материалистического понимания истории. Знаменитые тезисы Маркса о Фейербахе (написанные весной 1845 г.) составляют, как выражается Ф. Энгельс, «первоначальный документ, содержащий в себе гениальный зародыш нового мировоззрения». Намеченные здесь основные положения нового мировоззрения получили подробную разработку в «Немецкой идеологии». Если в прежних работах они критиковали «идеологов» с точки зрения материализма Фейербаха, то начиная с 1845 г. критике подвергается и сам Фейербах (правда, в тонах сравнительно очень мягких) с точки зрения коммунистического материализма. Материализм Фейербаха квалифицируется ими как созерцательный материализм, который не смотрит на мир конкретных явлений как на практическую деятельность. Мышление Фейербаха носит отвлеченный характер, поэтому его объяснение сущности религии, опирающееся на отвлеченное, идеологическое понимание сущности человека, проникнуто идеалистическими моментами. Правда у Фейербаха, пишет Маркс, то огромное преимущество перед «чистыми материалистами», что он понимает, что и человек есть «чувственный предмет». Но, во-первых, он рассматривает человека только как чувственный предмет, а не как чувственную деятельность. Во-вторых, так как он рассматривает людей не в их данной общественной связи, не в окружающей их жизненной обстановке, делающей их тем, что они суть, то он никогда не добивается до реально существующих деятельных людей, а остается при абстракции «человек» и ограничивается лишь тем, что признает «реального, индивидуального, телесного человека в ощущении». «Он никогда не в состоянии рассматривать чувственный мир как совокупную живую, чувственную деятельность составляю-

щих его индивидов и поэтому вынужден, когда замечает, например, вместо здоровых людей толпу золотушных, надорванных работой и чахоточных бедняков — спастись в «высшей интуиции», в идеальном «выравнивании в роде», т. е. вынужден снова упасть в идеализм как раз там, где коммунистический материалист усматривает необходимость и одновременно с этим условие преобразования промышленности и общественного расчленения».

Великая историческая заслуга Маркса состоит в том, что он, с одной стороны, распространил материализм на общественно-исторические явления, а с другой стороны, видоизменил и реформировал старый созерцательный индивидуалистический материализм в коммунистический материализм. Поэтому у Маркса и проблема взаимоотношения субъекта и объекта получила совершенно новую постановку и новое разрешение на основе исторической и практической деятельности общественного человека. Но тем самым Маркс поставил по-новому и вопрос о взаимоотношении общественного человека и внешнего мира. Одновременно им были открыты и движущие силы всякого общественного развития. Вся внутренняя структура данного общества оказалась зависящей от степени развития его производительных сил. Но стремления Маркса были направлены не только к чисто теоретическому объяснению мира, но и к революционному его изменению. В современном обществе классом революционным по преимуществу является пролетариат, в условиях существования которого заложена необходимость «отрицания», необходимость изменения существующего буржуазного строя. Энгельс писал: «Штраус, Бауэр, Штирнер, Фейербах были отпрысками гегелевской философии, стоявшими еще на философской почве. После своей «Жизни Иисуса» и «Догматики» Штраус отдался философской и церковно-исторической беллетристике à la Renan. Бауэр сделал нечто значительное лишь в области истории возникновения христианства, Штирнер сделался простым курьезом даже после того, как Бакунин амальгамировал его с Прудоном и окрестил эту амальгаму «анархизмом». Один Фейербах был выдающимся философом». Но Фейербах не победил Гегеля оружием критики, а просто отбросил его в сторону, ничего не противопоставив энциклопедическому богатству гегелевской системы. «Но, кроме вышеприведенных, при разложении гегелевской школы образовалось еще одно, единственное действительно плодотворное направление, — продолжает Энгельс. — Это направление теснейшим образом связано с именем Маркса». Разрыв Маркса и Энгельса с философией Гегеля произошел путем возврата через Фейербаха к материализму, который они последовательно распространили на все отрасли знания. С другой стороны, они не просто отвергли Гегеля, а воспользовались революционной стороной его философии, диалектическим методом, переработав его в материалистическом духе. Стремления Гегеля провести точку зре-

ния закономерного развития через все области знания, выводя их одновременно из единого источника, не могли увенчаться успехом. Этому мешал его идеализм, но этого требовал его диалектический метод. Научное разрешение поставленной Гегелем и в этой области проблемы дано опять-таки учением Маркса. Марксизм таким образом является научным завершением всего процесса брожения мысли, вызванного философией Гегеля.

МАРКС И ГЕГЕЛЬ *

В своем предисловии к «Zur Kritik etc.» Маркс говорит: «Первым трудом, выполненным мною для разрешения осаждавших меня сомнений, был критический пересмотр философии права Гегеля; введение к этому труду появилось в Deutsch-Französische Jahrbücher, выходивших в Париже в 1844 году. Мои изыскания привели меня к следующим выводам: юридические отношения и политические формы государства не могут быть объяснены ни сами по себе, ни так называемым общим развитием человеческого духа; корни их находятся, наоборот, в материальных взаимоотношениях жизни, которые Гегель назвал, идя по следам англичан и французов XVIII века, гражданским обществом, а потому анатомию этого последнего следует искать в политической экономии».

Энгельс в своей статье об указанном произведении Маркса, напечатанной в лондонской газете «Das Volk» в 1859 г. **, указывает на то обстоятельство, что «со времени смерти Гегеля вряд ли была сделана попытка развить какую-нибудь науку в ее собственной внутренней связи». Когда Маркс приступил к исследованию буржуазного общества, перед ним встал вопрос о методе. Положение в науке в этом отношении было таково, что, с одной стороны, господствовал метафизический метод мышления, при котором «неуклюжая кляча обыденного буржуазного разума растерянно останавливается перед рвом, отделяющим сущность от явления, причину от следствия»... Но, с другой стороны, существовала гегелевская диалектика во всей ее абстрактной, «спекулятивной» форме. И понятно, что только гегелевская диалектика могла служить, по крайней мере, отправной, исходной точкой. «Против этого метода,— говорит Энгельс,— не было сделано серьезных возражений, он не был опровергнут; никто из противников великого диалектика не мог пробить бреши в его гордом здании. Он был забыт потому, что гегелевская школа не умела

* Эта работа напечатана впервые в журнале «Под знаменем марксизма» за 1923 г.

** Статья эта в переводе на русский язык помещена в № 2—3 журн. «Под знаменем марксизма», 1923 г.

применять его. В первую голову поэтому надо было подвергнуть гегелевский метод систематической критике. Преимущество способа мышления Гегеля перед способом мышления всех других философов коренится в том огромном историческом чутье, которое лежало в основе первого». У Гегеля «ход мыслей развертывался всегда параллельно ходу истории, и последний должен был служить только проверкой для первого». «Гегель, — говорит далее Энгельс, — первый пытался доказать внутреннюю связь в развитии исторического процесса. И как бы причудливыми ни казались нам теперь кое-какие мысли его философии истории, основная концепция этого произведения своей грандиозностью может вызвать удивление и ныне, особенно если сравним Гегеля с его предшественниками или с теми, которые после него позволяли себе общие размышления об истории... Это делающее эпоху понимание истории явилось непосредственной теоретической предпосылкой ее нового, материалистического понимания, и уже благодаря этому была дана точка опоры для логического метода».

В основе марксовой критики политической экономии и материалистического понимания истории лежит материалистическая диалектика. Всякий марксист знает, что открытия Гегеля в области диалектики были использованы Марксом, освободившим ее от идеалистической шелухи. Но не все знают, что гегелевская социальная философия (его учение об обществе и историческом процессе) также послужила для Маркса исходной точкой в разработке им основ материалистического понимания истории и специфического учения об обществе и государстве.

На нижеследующих страницах мы намерены изложить социальную философию Гегеля в основных, по крайней мере, чертах с тем, чтобы показать, как Гегель пользовался диалектическим методом при исследовании определенной, конкретной области науки и к каким результатам он пришел.

Мы убедимся тогда, что не только метод Гегеля, но и определенные, необходимо связанные с методом, результаты его исследования в области общественных наук не прошли бесследно для Маркса. «Капитал» Маркса представляет собою, как выразился один автор, отрицание гегелевой «Философии права». Это, несомненно, так. Выводы, к которым приходит Маркс в «Капитале», разумеется, противоположны выводам Гегеля; однако Маркс приступил к критическому пересмотру гегелевой «Философии права» потому, что «немецкая философия права и государства — единственная немецкая история, стоящая на уровне официальной новой современности, — как писал в 1844 г. Маркс. — Мы — философские современники действительности, не будучи ее историческими современниками. Немецкая философия — идеальное продолжение немецкой истории». Только революция может поднять Германию «не только до

официального уровня передовых народов, но и на человеческую высоту, которая будет ближайшим будущим этих народов». Революция в Германии начинается в мозгу философа. Но для того, чтобы революция стала возможной не только в мозгу философа, но и в самой действительности, для того, чтобы превратить философию в действительность, необходимо, чтобы философия нашла в пролетариате свое материальное оружие, как и пролетариат в философии свое духовное оружие.

Так как немцы размышляли только о политике в то время, когда другие народы делали ее, то естественно, что в Германии до сих пор возможна была только спекулятивная философия права, для которой действительность нового государства остается только «потусторонним миром» или «идеальным продолжением немецкой истории», как выражается Маркс. Задача, которая стояла перед Марксом, заключалась в том, чтобы «потусторонний мир» превратить в действительность, чтобы «идеальное продолжение» истории превратить в реальное ее продолжение. При таких условиях спекулятивная философия права выдвигает задачи, разрешение которых возможно лишь посредством революционной практики. До сих пор Маркс разделял социальную философию Гегеля. Приступая к выработке собственного учения об обществе, он находит нужным прежде всего подвергнуть критике социальную философию Гегеля, так как «критика немецкой государственно-правовой философии» получила через Гегеля свою самую законченную формулировку.

I

Прежде чем приступить к изложению основных идей социальной философии Гегеля, необходимо остановиться подробнее на методе мыслителя, как он применяется им при исследовании природы общества и государства. Кант, как известно, стоял в методологическом отношении на точке зрения абстрактного формализма. Классический немецкий идеализм с самого своего возникновения поставил себе задачей выработку нового научного метода, в противоположность старому рационалистически-метафизическому. Хотя Канту в этом отношении принадлежат известные заслуги, но в общем он не сумел преодолеть метафизический метод. Его учение представляет собою попытку создания новой — трансцендентальной — логики в отличие от старой, формальной, которая Канта не удовлетворяла. Но, как уже было сказано, Кант в общем оставался на почве абстрактного формализма. Основной грех кантовского учения — его дуализм. Вещь в себе противопоставляется явлению, форма — содержанию, личность — обществу, идеал — действительности, категорический императив — чувственным наклонностям и т. д.

Гегель выступил ярким противником как нормативной точки зрения Канта, так и его дуализма вообще. Кант обособляет абстрактные моменты, как право, мораль и пр., от конкретного единства общественной жизни. Гегелевский же метод сводит абстрактные определения к конкретному единству. Диалектика есть для Гегеля движущий принцип понятия. При этом он различает два момента диалектики: отрицательный и положительный. Отрицательная диалектика разрушает предмет, понятие путем обособления момента всеобщего и выделения противоположных определений. Положительная или высшая диалектика понятия понимает определение не только как предел и противоположное, но и порождает из себя положительное содержание и результат, благодаря чему одному она есть развитие и имманентное движение вперед.

Эта диалектика затем есть не внешнее движение субъективного мышления, а собственная душа содержания, органически порождающая свои ветви и плоды. Мышление, как нечто субъективное, лишь наблюдает это развитие идеи, как собственную деятельность ее разума, ничего не привнося со своей стороны. Рассматривать разумно какой-нибудь предмет означает не привнесение разума в этот предмет извне и обработку его таким способом; это означает, что предмет сам по себе разумен...; дело науки состоит лишь в том, чтобы осознать эту самостоятельную работу разума вещи *. Гегель таким образом различает низшую и высшую диалектику. Низшая диалектика имеет только разрушительный характер. Она разлагает понятие или предмет на его противоположные моменты или определения. Высшая же диалектика порождает из себя положительное содержание и составляет собственно развитие.

Гегель устанавливает различие между ощущением и рассудком. Ощущение, или непосредственное созерцание, воспринимает мир во всем его разнообразии. Рассудок же имеет по самому существу отвлекающий характер. Рассудок в этом отношении потому и противоположен непосредственному созерцанию, что он берет предметы в их отвлечении, в их существенных различиях. Без рассудка нельзя дойти ни до чего определенного. «Во-первых, чтобы узнать предмет, необходимо уловить его различия. С этой точки зрения, рассматривая природу, различают и разграничивают разные вещества, силы, роды и пр. Мысль, действующая таким образом, есть рассудок, и она руководствуется при этом началом тождества, или простого соотношения вещи с самой собою» **. В практической области, — замечает Гегель, — также нельзя обойтись без рассудка. «Чтобы действовать с успехом, необходимо иметь характер, и человек с характером есть человек с рассудком. Он полагает себе определенные цели

* Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Leipzig, 1911, § 31.

** Hegel, Encyclopädie, § 80; см. русск. пер. Чиждова, стр. 130.

и с твердостью преследует их. Кто хочет совершить великое, тот должен уметь ограничивать себя, как говорит Гегель».

Непосредственное созерцание, хотя и представляет мир во всем его многообразии, именно поэтому является смутной и «туманной неопределенностью». Мир на ступени непосредственного созерцания представляется нам слепой действительностью именно благодаря полноте, т. е. безграничному разнообразию. Рассудок производит над этой действительностью, составляющей непосредственную конкретность, определенные операции для того, чтобы прийти к опосредствованной конкретности. Мы имеем вначале неопределенную конкретность, т. е. туманную, серую действительность, где все сливается в безразличное и нерасчлененное единство. Рассудок и вносит в этот первозданный хаос определенный порядок, поскольку он выделяет из этого непосредственного единства отдельные сходные предметы, составляя из них классы и роды, — словом, классифицируя их. Деятельность рассудка, — а с нее-то и начинается наука — состоит в разобщении того, что слитно, в выделении целых групп предметов и явлений по признакам сходства и различия. Но такое разобщение и выделение носит отвлеченный характер, так как конкретное единство раскалывается и раздробляется на отдельные части. В этом и заключается разрушительный характер рассудка. Но «определения, принадлежащие рассудку, конечны и, доведенные до крайности, переходят в свою противоположность». В этом, собственно, и состоит диалектический момент. Первый результат или этап диалектики есть отрицание. «Диалектика в ее настоящем значении, — говорит Гегель, — составляет собственную и истинную природу определений рассудка, так же как всего конечного и всех предметов вообще. Рефлексия (размышление) переступает за эти раздельные определения и связывает их между собою, т. е. приводит их во взаимное соотношение; но она снова разобщает их и приписывает им абсолютное достоинство в их раздельности. Истинная диалектика состоит, напротив того, во внутреннем и поступательном переходе одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т. е. содержат отрицание самих себя. Отличительный характер всего конечного составляет то, что оно снимается само собою. Диалектика есть, следовательно, живая душа в движении науки; одно это начало вносит необходимость и внутреннюю связь в содержание науки; оно уже возвышает дух не внешним, но действительным образом над конечным» *.

В первом «прибавлении» к этому параграфу имеется еще следующее чрезвычайно важное разъяснение. «Очень важно понять истинное значение диалектики, — говорит Гегель. — Она составляет начало (принцип) всякого движения, всякой жизни и

* H e g e l, Encyclopädie, § 81; русск. пер., стр. 133—134.

деятельности в мире действительности. Точно так же диалектика одна есть душа научного развития. Обыкновенно мы переступаем за предел отвлеченных определений рассудка только как бы из снисходительности, по пословице: живи и жить давай другим, и на этом основании мы допускаем одни определения и также им противоположные. На самом деле все конечное не ограничено только извне, но по своей собственной природе снимается и переходит в свое противоположное. Например, мы говорим, что человек смертен, и приписываем смерть влиянию внешних условий, т. е. признаем в человеке два качества: жизнь и смертность. Но жизнь носит в самой себе зерно смерти, и вообще, все конечное противоречит себе и потому уничтожается» *.

Гегель ссылается на опыт в подтверждение истинности диалектики. «Все, что нас окружает, может служить примером диалектики. Мы знаем, что все конечное изменяется и уничтожается; его изменение и уничтожение есть не что другое, как его диалектика; оно содержит в себе свое иное и потому выходит за предел своего непосредственного существования и изменяется... Мы говорим, что все вещи, или все конечные предметы, обречены гибели, и это означает диалектику, как всеобщую неотразимую власть, которой все должно покориться, как бы оно ни было, повидимому, независимо и прочно» **. Далее, Гегель приводит примеры в пользу того, что диалектика свойственна всем «сферам и формам естественного и духовного мира». Итак, диалектика есть принцип всякого движения, всякой жизни и деятельности в мире действительности. Далее, диалектика составляет душу всякого научного развития; она есть изменение и уничтожение всего конечного, и, наконец, диалектика означает гибель и уничтожение всех конечных предметов. Говоря, однако, о диалектике, мы уже вступили в область разума. Рассудок, как мы уже видели, отвергает диалектику. Он устанавливает прочные определения и фиксирует их в их отвлечении и раздельности. Но эти определения рассудка, застывшие формы и предметы растворяются разумом. Разум диалектичен. Он одновременно и отрицателен и положителен. Это принцип разрушения и восстановления.

Таким образом диалектика есть не только уничтожение и гибель всего конечного, но она составляет также и принцип движения и жизни. «Результат диалектики есть отрицание; но это отрицание есть в то же время утверждение, потому что оно содержит в себе то, из чего оно произошло, и не существует раздельно от него. Это единство двух противоположных определений составляет уже третий момент мысли, именно спекулятивный, или положительно-разумный момент ее» ***.

* Hegel, Encyclopädie, § 81; русск. пер., стр. 134.

** Гегель, Энциклопедия, стр. 135—136.

*** Там же.

Разум составляет высшую ступень познания. Он не отрицает роли и значения низших форм познания — ощущения и рассудка, а превращает их в движение научного познания, в его моменты. Сама истина не представляет собою, с точки зрения Гегеля, чего-то законченного и раз навсегда данного. Она есть результат движения, развития мысли. И разум составляет возвращение к непосредственному, т. е. к конкретной действительности, которая являлась началом, исходным пунктом, через отвлечение рассудка к конкретному опосредствованному, т. е. обогащенному познанием всех различий и определенностей. Это — движение от первоначального конкретного единства, не расчлененного через выделение особенного, т. е. отдельных классов и видов, чем и занимается рассудок, к конкретному, в котором всеобщее наполнено различным содержанием, составляющим органическое единство. В этом смысле Гегель и говорит, что «результат содержит в себе свое начало, и движение последнего обогатило его некоторою новою определенностью». Это «движение вперед определяет себя так, что оно начинается от простых определенностей, и что следующие за ними становятся все богаче и конкретнее... На каждой ступени дальнейшего определения воздвигается вся масса его предшествующего содержания и через свой диалектический ход вперед не только ничего не теряет и не оставляет позади себя, но несет с собою все приобретенное и обогащает и сгущает себя в себе» *. Истина есть, стало быть, результат, который существует только в связи со всеми раскрытыми ею моментами, т. е. истина тождественна с путем, к ней ведущим.

Процесс познания совершается, конечно, от абстрактного к конкретному. С точки зрения формы необходимо различать три стороны логического: 1) отвлеченную или рассудочную, 2) диалектическую или отрицательно-разумную и 3) спекулятивную или положительно-разумную. Но как же обстоит дело с первоначальным непосредственным? с непосредственным конкретным? Или, иначе говоря, что является началом? Очевидно, что началом является непосредственное. Поскольку начало есть непосредственное, постольку оно есть нечто данное или «преднайденное». Если держаться этой точки зрения, то она означает или должна означать, что исходным пунктом является опыт, данная действительность, которую надлежит научно осмыслить, т. е. воссоздать.

И Гегель действительно говорит во многих местах, что «конкретная полнота образует начало» и что она, как таковая, «имеет в себе самой начало дальнейшего движения и развития». «Как конкретное, она различна внутри себя; но вследствие ее первой непосредственности первые ее различия вместе с тем различны. Но непосредственное, как относящаяся к себе общность, как субъект, есть также единство этих различий. Рефлексия есть первая ступень дальнейшего движения, выступ-

* Гегель, Наука логики, ч. II, стр. 210—211.

ление разницы (Differenz), суждение, определение вообще. Существенное состоит в том, что абсолютный метод находит и познает определение общего внутри этого общего. Рассудочное конечное познание поступает при этом так, что оно также внешне вновь принимает из конкретного то, что оно устранило при отвлекающем произведении этого общего. Напротив, абсолютный метод (т. е. диалектический метод. — А. Д.) действует не как внешняя рефлексия, а берет определенное из самого предмета своего, так как этот метод сам есть его имманентный принцип и душа» *. Преимущество диалектического метода в сравнении с рефлексией состоит в его объективности, ибо он рассматривает вещи в их собственном бытии и «возводит в сознание то, что им имманентно».

Но для Гегеля это «преднайденное» или «непосредственное» не есть непосредственное чувственного воззрения, а мышления. «Познание есть понимающее мышление, и потому его начало есть также лишь в элементе мышления, нечто простое и общее». Такое непосредственное есть отвлеченное бытие в себе. Вместо «конкретной полноты» мы получаем, как выражается Гегель, бытие в себе без бытия для себя, т. е. отвлеченное бытие, мысленные определения конкретной полноты. Движение познания будет совершаться от абсолютного к конкретному, т. е. от простого и общего к конкретному единству, к наполненному бытию.

Диалектика есть воссоздание этого конкретного единства через слияние противоположностей, полученных в результате разложения первоначального целого. Диалектика имеет не только отрицательный, но и положительный результат. Отрицательный момент диалектики выражается в самоуничтожении прочных определений и различий, полученных в результате работы рассудка, и в переходе их друг в друга, т. е. в свою противоположность. Положительный же момент состоит в воссоздании единства противоположных определений на новой основе. Сама отрицательность, как снимающее себя противоречие, есть восстановление. Это одновременно — уничтожение и возникновение, гибель и рождение, смерть и жизнь.

II

Мы видели, что Гегель установил три ступени познания, которые одинаково необходимы для овладения нами истиной, т. е. познанием действительности, но высшей ступенью является разум, который, пользуясь непосредственным созерцанием и рассудком, воссоздает действительность в мысль, как она существует объективно. Каждая ступень познания и сознания связана с определенными философскими направлениями, которые стремятся со

* Гегель, Наука логики, ч. II, стр. 202.

своей ограниченной и односторонней точки зрения охватить всю действительность. Догматизм, эмпиризм и критицизм образуют предварительные исторические ступени диалектического метода, преодолевающего их, как односторонние. Догматическая метафизика до Канта характеризуется как рассудочное воззрение на предметы. «Старая метафизика исходила из безотчетного убеждения, что мысль узнает предметы так, как они есть в самих себе, что истинная сущность вещей обнаруживается только в мышлении. Природа и дух человека изменчивы, как Протей, и легко вывести заключение, что недостаточно рассматривать вещь, как она представляется непосредственно, чтобы знать ее в ее истине». Очевидно, что непосредственное знание ввиду постоянной текучести и изменчивости явлений природы и духа крайне недостаточно и ограничено. Вещи находятся в состоянии изменения, между тем как старая метафизика пыталась овладеть ими посредством ограниченных определений мысли. Рассудочное мышление конечно и ограничено. Разумное мышление — бесконечно. Разумное мышление тем отличается от рассудочного, что, определяя и ограничивая свой предмет, оно затем снимает эти ограничения и определения. Рассудок же удовлетворяется именно конечными и ограниченными определениями, принимая их за окончательные. Старая догматическая метафизика не выходила за пределы рассудка. «Мы называем конечным все то, что имеет конец, что прекращается в той точке, где соприкасается со своим противоположным, и ограничено. Конечное находится, следовательно, в соотношении к своему иному, и это иное есть его отрицание, его граница» *. Мышление старой метафизики определяло само себя, независимо от опыта. Мысли как таковой приписывалось существование. Совершенно правильно Гегель подчеркивает, что догматическая метафизика брала предмет и размышляла о нем «внешним образом», так как предикаты и определения находили в сознании готовыми и затем извне переносили их на предметы. «Но предмет, — говорит Гегель, — можно узнать в его истине только тогда, когда он сам обнаруживает свои определения, а не получает их внешним образом, в форме сказуемых», т. е. предикатов. Гегель постоянно имеет в виду развитие или обнаружение самим предметом своих определений. Но определения или отношения предмета в сущности неисчерпаемы, так как каждый предмет составляет поистине бесконечное, поскольку он связан со всей совокупностью вещей, поскольку он входит в бесконечное число отношений. Каждый предмет есть в известном смысле целое, т. е. сам составляет совокупность всех вещей, испытывая на себе их действия, будучи проникнут всеми ими. Каждая вещь отражает в себе весь универсум, бесконечное, входит в систему мира в качестве необходимого его момента, звена. Звено цепи, рассматриваемое в отдельности, представляет собою отвлечение, абстракт-

* Гегель, Энциклопедия, § 29; русск. пер., стр. 54.

цию и может быть понято и познано только из природы всей цепи.

Старая метафизика хоть и рассуждала о предметах бесконечных, но с точки зрения конечных определений. Это означает, что она довольствовалась рассудком при изучении предметов разума, как говорит Гегель. «Все истинное — бесконечно по своему содержанию, его нельзя выразить и привести к сознанию при помощи конечных определений».

Метафизика, исходившая из конечных, т. е. отвлеченных, односторонних определений рассудка, была догматизмом, потому что она из двух противоположных определений или утверждений принимала одно за необходимо истинное, другое — за необходимо ложное. «Догматизм всегда допускает только одно из двух противоположных определений; например, что мир или конечен, или бесконечен, но необходимо то или другое. Истинная, спекулятивная мысль не имеет только одностороннего определения и не исчерпывается им; она есть цельность и совмещает те определения, которые догматизм признает законченными и истинными в их раздельности». Разум, т. е. диалектическое мышление, примиряет те противоположные определения, которые рассудок признает несоединимыми и несовместимыми. С точки зрения Гегеля всякое понятие конкретно. То же самое относится и к предметам. Как понятие, так и предмет необходимо есть единство противоположностей.

Недостаток старой метафизики заключался далее еще в том, что она базировалась на формальной логике, т. е. на принципе отвлеченного тождества. Собственно этот вывод вытекает уже из предыдущего, из признания отвлеченных конечных определений и из отрицания конкретного, которое составляет не что иное, как единство противоположностей. Отвлеченному тождеству Гегель противопоставляет наполненное тождество, т. е. конкретное тождество, совмещающее в себе противоположные определения. Это — единство тождества и различия. Начало тождества, как первый закон мышления, в своем классическом положительном выражении $A=A$, есть не что иное, как выражение пустого тождесловия, как выражается Гегель. Этот первый закон мышления лишен всякого содержания. Начало тождества содержит лишь формальную, отвлеченную, следовательно, неполную истину. «Опыт же содержит тождество в единстве с различием и служит непосредственным опровержением того утверждения, согласно коему отвлеченное тождество, как таковое, есть нечто истинное, так как в каждом опыте проявляется совершенно противоположное, а именно тождество только в соединении с различием» *.

Тождество без различия существует лишь как отвлеченная форма, как определение, взятое в отдельности и оторванности

* Гегель, Наука логики, ч. I, кн. II, стр. 21 русск. пер.

от других моментов. Тожество, различие и единство составляют три момента целого. Тожество реально лишь в единстве с различием. Различия же, относясь друг к другу, составляют единство, через которое и благодаря которому различия существуют как различия. Формальная логика рассматривает единство как безразличное тождество или как абстрактное равенство: дерево есть дерево, стол есть стол, растение есть растение. Но для всякого ясно, что такие утверждения просто бессодержательны. «При ближайшем рассмотрении скуки от такой истины оказывается, что начало: растение есть... служит подготовкой к тому, чтобы сказать что-нибудь, дать дальнейшее определение. Но так как повторяется лишь то же самое, то получается обратное, в результате оказывается ничто. Следовательно, такое тождесловие противоречит само себе». Это различие абстрактного и конкретного или наполненного тождества имеет огромное значение. Гегель подвергает уничтожающей критике все старые методы мышления и исследования. Он с удивительным мастерством вскрывает основные принципы и недостатки всех прежних научных методов. Причем Гегель понимает, что сущность, живую душу всякого философского мировоззрения составляет именно метод. В старой докантовской философии он видит два метода: рационалистический или метафизический и эмпирический, который в конечном счете, как мы увидим, также сводится к метафизическому. Эти методы должны выражать «отношение мысли к объективной истине», т. е. к действительности. Первое отношение, на котором Гегель подробно останавливается, это — догматически-метафизическое. Метафизический метод кладет в основу познания принцип отвлеченного тождества. Абстрагируя от всех различий, содержащихся в предмете, мы получаем отвлеченное тождество предмета с самим собою. Конкретное тождество, как было уже сказано, означает единство предмета с самим собою и с своими различиями: это — наполненное тождество, т. е. охватывающее в тождестве всю полноту различий. «Различение, — говорит Гегель, — есть и целое и свой собственный момент так же, как тождество есть и целое и свой момент» *.

Но метафизика, как и опытные науки, базируется на рассудке; рассудок же принимает отвлеченные моменты целого — различия — за самостоятельные определения. И хотя он и принимает связь этих различий, однако он их связывает чисто внешним образом — механически, одно рядом с другим, а не совмещает их в единстве. Формальная логика, основываясь на первом законе мышления — на законе тождества, — превращает конкретную целость в мертвый призрак. Закон этот требует, чтобы мы устранили в предмете всякие различия. Но в результате такого отвлечения мы получаем пустую форму вместо живого целого.

* Гегель, Наука логики, стр. 21.

Эта пустая форма или формальное единство вещи составляет отрицание различий. Но где нет различий, там нет содержания. Но формы без содержания не существует. Если бы это было так, т. е. если бы действительно формальный закон тождества составлял истину, если бы мы должны были только им руководствоваться, то «мышление, — как правильно говорит Гегель, — было бы самым бесполезным и скучным занятием». То же самое относится и к другим формальным законам мышления. Они составляют отвлеченные законы рассудка. Если взять закон тождества: $A = A$, то ведь «самая форма предложения противоречит ему, потому что предложение обещает различие между субъектом и предикатом, а это предложение не дает того, чего требует его форма. Но, во-вторых, он отвергается другими так называемыми законами мысли, которые совершенно противоположны ему.

Если говорят, что этот закон не может быть доказан, но что всякое сознание мыслит согласно этому закону и беспрекословно соглашается с ним, потому что опыт подтверждает его, то необходимо сказать, что этот мнимый опыт школы противоречит общему опыту, так как нет человека, который бы мыслил, представлял или говорил согласно этому закону, и нет вещи, какого бы рода она ни была, которая бы существовала сообразно ему. Выражения, которые основываются на этом мнимом законе, как, например, планета есть планета, магнетизм есть магнетизм, дух есть дух, справедливо признают нелепыми. Вот что показывает всеобщий опыт. Школа, которая одна допускает такие законы, и логика, которую она серьезно преподает, давно потеряли доверие здравого смысла, — равно как и разума» *.

Формальная логика рассматривает законы мышления обособленно, каждый в его раздельности: единство обособляется от различия и наоборот, вместо того, чтобы различия открывать в единстве и единство постигать в различии. Абстрактные законы формальной логики утверждают, с одной стороны, безразличное тождество, пустую формулу: A есть A . С другой стороны, законом противоречия в формулировке $A - \text{non est non-}A$ утверждается различие вещей. Закон исключенного третьего поэтому и гласит: A есть или B , или не- B . Здесь утверждается абсолютная противоположность вещей. Тождество первой формулы переходит в различие второй, а различие переходит в противоположение третьей формулы. Таким образом в этих законах выражается или абстрактное тождество, или абстрактное различие, или же отвлеченная противоположность.

Однако между всеми этими тремя законами существует внутренняя связь. Все они составляют лишь три отдельных абстрактных момента единого целого. Понятие тождества имеет какой-

* Hegel, Encyclopädie, Lasson-Ausgabe, 2 Aufl., S. 130; русск. пер. Чижова, стр. 204.

либо смысл лишь в отношении различий. Различия составляют необходимые определения тождества. Сравнить можно ведь только то, что различно и в то же время тождественно. Различие (*Verschiedenheit*) есть только внешнее отличие (*Unterschied*). Все вещи в мире различны. Дубина не человек (хотя человек иногда напоминает дубину). Нет двух вещей, которые были бы тождественны. Различие далее переходит в противоположность. «В противоположности завершается определенная рефлексия, различение». Этим Гегель хочет сказать, что если различие носит внешний и неопределенный характер, то противоположность тоже означает различие, но различие внутреннее и определенное, необходимое, а не случайное. Буржуазия и пролетариат составляют, например, различные общественные классы. Однако различными общественными классами являются также пролетариат и крестьянство. Правда, это еще ни в малейшей мере не говорит о том, что они противоположные классы в смысле противоположности их интересов и пр. Но различие переходит в противоположность, когда оно касается существа дела, т. е. если это различие «субстанциональное». «Противоположность есть единство тождества и различия; ее моменты различны в одном тождестве; в этом смысле они противоположны» («Логика», ч. I, кн. II).

Предметы, которые только разнятся, равнодушны и безразличны друг к другу. Дубина «равнодушна» к человеку, хотя она иногда довольно больно бьет. «Но мы не довольствуемся тем, чтобы брать вещи в их различии. Мы сравниваем их и получаем определение сходства и несходства. Дело конечных наук состоит, по большей части, в приложении этих определений, и в настоящее время, когда говорят о научном исследовании, торазумеют обыкновенно тот метод, который состоит в сравнении рассматриваемых предметов между собой». Гегель признает, что этим путем достигли весьма важных результатов. Но ошибаются те, которые полагают, что метод сравнения можно приложить ко всем областям знания. Результаты, добываемые сравнительным методом, составляют, правда, необходимую, но вместе с тем низшую или подготовительную ступень истинно-научного знания. Сравнительный метод имеет своей задачей привести наличные различия к тождеству. Математика и является той наукой, которая осуществляет эту цель наиболее полным образом, т. е. она приводит различия к тождеству. Но это тождество есть чисто формальное, внешнее, отвлеченное тождество. Однако за отвлеченным тождеством вещей не следует забывать их различия.

Не всякое различие ведет к противоположности; но всякая противоположность заключает в себе момент различия. Различия бывают внешние и внутренние или существенные. О внешних различиях мы уже говорили. Внутренние или определенные различия означают те, которые раскрываются из природы самого

тождества. Единство разворачивает скрытые в нем различия. Без этих различий конкретного единства не существует. «Противоположность есть единство тождества и различия». Различие в одном и том же отношении есть противоположность. В силу того, что определенные вещи тождественны по своей сущности, они противопоставляются друг другу и образуют, так сказать, крайние полюсы. Противоположности соотносятся друг с другом, с другой стороны, в своем единстве или тождестве. Утверждение формальной логики, что между двумя противоположностями нет промежуточного третьего, что из двух противоположных предикатов только один свойствен каждой вещи, — неверно. «Обыкновенно думают, что положительное и отрицательное абсолютно различны». Но в действительности они составляют одно и то же понятие различия. Положительное и отрицательное взаимно обуславливают друг друга и существуют в соотношении друг с другом. Стало быть они связаны друг с другом. Диалектика имеет своей целью вскрыть внутреннюю связь всех вещей и «узнать необходимость вещей, так что каждая является в противоположности со своей другой вещью. Например, не должно думать, что неорганическая природа есть нечто другое, чем органическая; она есть ее необходимомое другое (курсив мой. — А. Д.). Обе находятся в необходимой связи, и каждая из них существует только потому, что исключает другую и через это самое соотносится с нею».

Буржуазия и пролетариат — противоположные общественные классы. Но не следует думать, что они «равнодушны» друг к другу; напротив того, каждый видит в своем антагонисте своего другого, т. е. свою необходимую противоположность. Они не могут существовать друг без друга и, следовательно, взаимно связаны. Каждый отражается в другом и существует лишь потому, что существует другой. Каждый класс видит в другом свою противоположность, своего другого, как выражается Гегель. Каждый полюс является одинаково и положительным и отрицательным. Положительный поэтому есть в то же время отрицательный, а отрицательный — положительный. Положительной стороной каждый полюс является потому, что он составляет необходимомое определение целого. Но он является отрицательной стороной, поскольку он противоположен другому полюсу, своему антагонисту.

Противоположность переходит далее в противоречие, которое составляет новую ступень в процессе знания и развития мира. Вещи изменяются постепенно так, что противоположные определения принимают характер противоречия. «Начало исключенного третьего, — говорит Гегель, — начало, которое принадлежит отвлеченному рассудку, следовало бы заменить другим: «все содержит в себе противоречие». В самом деле, ни на небе, ни на земле, ни в мире природы, ни в мире духа нет ничего, к чему прилагались бы эти

отвлеченные определения рассудка (то или другое). Все, что есть, обладает конкретно природою и, следовательно, содержит в себе различие и противоположность. Конечность вещей состоит именно в том, что их непосредственное бытие не соответствует тому, чем они суть в самих себе. Так, например, в неорганической природе кислота есть в самой себе *basis*, т. е. она существует только потому, что находится в связи со своим противоположным. И вследствие этого кислота не остается спокойной в своей противоположности, но стремится поставить себя тем, что она есть в самой себе. Миром движет, вообще,—противоречие, и смешно говорить, что противоречие не мыслимо. Но справедливо, что вещи не останавливаются на противоречии, и что оно уничтожается по необходимости» *.

Противоположность содержит в себе противоречие, как возможность, в скрытом виде. Противоречие же есть деятельное обнаружение противоположности, и только здесь скрытый антагонизм принимает форму «конflikта». Противоречие разрешается борьбой противоположностей, при которой дезорганизующий и организующий моменты действуют одновременно. Новая форма рождается и развивается именно в силу противоречия, путем отрицания старого.

Не имея возможности подробнее остановиться на сей раз на моменте «противоречия», мы еще раз позволим себе привести цитату из Гегеля, которая прекрасно выясняет значение затронутого процесса. «Ощущали, — говорит он, — какую-то нежность к миру, думали, что противоречие было бы для него пятном и что его следует приписать разуму, сущности духа. Нетрудно согласиться, что дух находит противоречия в мире явлений, т. е. в мире, как он представляется субъективной мысли, ощущению и рассудку. Но если сопоставить сущность мира и сущность духа, нельзя не удивиться тому добродушию, с которым смиренно утверждают, что не сущность мира, а сущность мысли, разум содержит противоречие» **.

Развитое различие есть противоположность; развитая противоположность есть противоречие. Противоположные вещи тождественны, ибо понятие противоположности применимо — и может быть применимо — лишь к однородному понятию. Светлое и темное тождественны, как виды света. Противоречие означает различие себя от самого себя. Каждая из двух сторон противоположности необходимо предполагает другую и требует бытия ее, как выражается Куно Фишер. Но одновременно каждая сторона, будучи отрицанием второй, требует не бытия другой. Следовательно, каждая сторона и полагает и отрицает другую сторону, относится к ней и положительно

* Encyclopädie, стр. 120, прибавление; ср. также: Наука логики, ч. I, кн. II, стр. 42.

** Энциклопедия, § 48.

и отрицательно, следовательно, сама и положительна и отрицательна, т. е. требует своего собственного бытия и небытия, или, иначе говоря, составляет целую противоположность, т. е. противоположна самой себе. В этой противоположности самому себе состоит сущность противоречия, как правильно формулирует Куно Фишер. Природой противоречия объясняется далее характер разрешения противоречия. Каждая из самостоятельных противоположностей «снимает себя и обращает себя в другую и тем самым уничтожается в основании». Все конечное противоречиво в самом себе, преходяще и должно возвратиться к своему основанию, т. е. к некоторой высшей форме. «Мыслящий разум, — говорит Гегель, — обостряет, так сказать, притупленное различие различного, простое многообразие представления, в существенное различие, в противоположность. Лишь таким путем многообразные, обостренные в противоречие, противопологаются энергически и жизненно и приобретают в нем ту отрицательность, которая есть присущее самодвижению и жизненности биение пульса» («Логика»). Сантиментальная нежность к вещам заботится лишь о том, чтобы они себе не противоречили. Формальная логика и перенесла противоречие из жизни, из действительности в рассудок. Но от этого противоречие не перестает существовать все же в подлинной действительности. Однако питающие нежность забывают, что противоречия в истории, например, разрешаются суровой борьбой. Тогда все необходимые ступени развития — от простого тождества через различия и противоположности до исключającego противоречия — пройдены, тогда наступает эпоха «разрешения противоречий».

III

Значение диалектики как методологии, противопоставляемой теории познания, сознавалось в полной мере основоположниками марксизма и наиболее крупными его представителями. Ревизионизм начал свою «карьеру» с критики диалектического метода и с требования возврата к Канту. Наша же революционная эпоха требует от нас тщательного изучения действительности и овладения диалектикой, которая представляет собою метод научного познания и революционного действия одновременно. Диалектика уже в лице Гегеля преодолела гносеологическую метафизику Канта. Однако она все еще продолжает тяготеть над умами — не только буржуазными, но отчасти и «пролетарскими». Теория познания выполнила определенную историческую задачу. Она была призвана «обуздать» человеческую мысль, которая полагала возможным познание вещей несуществующих. Теория познания вела борьбу со старой метафизикой, имевшей своим предметом готовые,

принятые на веру объекты, как бог, душа и пр. Задача философии, или вернее догматической метафизики, к которой сводилась философия, состояла в ближайшем определении природы готового и данного уже содержания. Само же содержание метафизики критике не подвергалось. Существование бога, например, принималось как факт, в котором сомневаться не приходилось. Так форма знания определялась его содержанием, почерпнутым из другой, «чуждой» науке, сферы, ибо оно диктовалось и навязывалось общественными отношениями, определенным социальным строем. И можно сказать, что до тех пор, пока этот социальный строй стоял прочно, то и метафизические киты, на которых он покоился, также держались твердо. Содержание философии навязывалось, далее, религией; в известном смысле можно сказать, что догматическая метафизика составляла часть религии. Религия же представляла собою основную идеологию старого социального строя. Философия отличалась от религии не предметом, содержанием своим, а лишь формой, под которой та и другая рассматривали один и тот же предмет. Гегель превосходно отдает себе отчет в тех исторических условиях, которые вызвали необходимость замены метафизики теорией познания. «Сначала, — говорит он, — приступали к мышлению без злого умысла, мыслили прямо и смело. Мыслили о боге, природе и государстве и были убеждены, что истину можно узнать только через посредство мысли, а не посредством чувств, случайных представлений и мнений. Но скоро обнаружилось, что мысль подкопалась под высшие жизненные интересы, подорвала значение всего положительно существующего. Государственные учреждения пали жертвою мысли, мысль вступила в борьбу с религией, оспаривая твердые религиозные представления, которые прежде принимали как откровения, и потрясла старые верования во многих умах. Так греческие философы сделались противниками прежней религии и опровергли ее представления. Философы подверглись изгнанию и казни за ниспровержение религии и государства, которые были тесно связаны между собою» (курсив мой. — А. Д.).

Так мысль обнаружила свое значение и свое огромное влияние в действительности. «Вследствие этого обратили внимание на это могущество мысли, стали тщательно исследовать ее притязания и думали найти, что она присваивает себе слишком многое и не может исполнить предпринятого; говорили, что она не узнала ни бога, ни природы, ни духа, вообще не узнала истины, а только ниспровергла государство и религию. Поэтому требовали, чтобы мысль оправдала свои результаты, и в новейшее время главный интерес философии составляло исследование свойств мысли и самой способности знания»*. Поскольку религия и государство были тесно связаны между собою, религия

* Энциклопедия, русск. пер. Чиждова, 1861, стр. 29—30.

в качестве «идеального» содержания и выражения государственных интересов, т. е. интересов господствующего класса, обуздывала мысль, требуя от нее исследования определенных предметов в определенном направлении. Однако в ходе развития общественной жизни «мысль подкопалась под высшие жизненные интересы и подорвала значение всего положительно существующего». Но дело, конечно, не в самостоятельном движении мысли. Ибо «мысль вступила в борьбу» с религией и с государственными учреждениями, когда этого потребовали интересы нового общественного класса. И по мере того, как новый общественный класс — буржуазия — завоевывал себе самостоятельное место в общественной жизни, «мысль» ее все более эмансипировалась от религии, становилась независимой от нее и выходила из подчинения старым идеологическим силам. Наконец, она вступила в открытую борьбу с религией, ниспровергла государство и религию. Буржуазия создала новый социально-политический строй, как и новый «строй мыслей». По мнению Гегеля выходит, что необходимо было ограничить могущество мысли вследствие наступившего разочарования в ее силе. Она, мол, не узнала истины, не узнала ни бога, ни духа, обнаружив лишь свою революционно-разрушительную силу, так как она ниспровергла религию и государство. И так как «мысль» зарвалась, то от нее потребовали, чтобы она оправдала самое себя, свои результаты, свою революционно-разрушительную работу. Гносеология и должна была заняться этим делом. Философия сосредоточила свое главное внимание теперь на исследовании свойств и границ мысли.

Нельзя согласиться с Гегелем в том, что необходимость исследования способностей человеческого разума была вызвана разочарованием в силе мысли. Нам кажется, что необходимость эта определялась стремлением сокрушить религию и догматическую метафизику в их основании. Исследование свойств и способностей человеческого разума явилось результатом банкротства метафизики и религии, а не «мысли». После того как было установлено, что религия и метафизика имеют своим предметом несуществующие и призрачные вещи, после разоблачения религиозного и метафизического фетишизма, имеющего своим источником определенные общественные отношения и отсталость мысли, как следствие этих же отношений, оказалось необходимым освободить мысль от этого хлама, разгрузить ее от отягощавших ее призраков, от несуществующих вещей, считавшихся ранее наиреальнейшими. Гегель сам превосходно сознает, что старой философии содержание навязывалось извне. «Мышление этой (т. е. старой догматической — А. Д.) метафизики не было свободно и истинно в объективном смысле. Потому что она не предоставляла предмету развиваться свободно из самого себя и самому находить свои определения, а брала его как готовый. Что касается до свободы мысли, греческая философия мыслила свободно, а схоластика — несвободно, по-

тому что она заимствовала свое содержание извне, как данное ей церковью. Люди нового мира всем своим образованием посвящены в представления, которые очень трудно переступить, потому что они имеют глубокое содержание. Древние философы были люди, ум которых не был занят ничем, кроме предметов, созерцаемых чувствами, кроме неба, расстилавшегося над ними, и земли, их окружавшей, потому что они уже не доверяли мифологическим представлениям. Мысль при такой обстановке сосредоточивается в своем собственном элементе, свободна от всякого ей чуждого содержания и находится в своей чистоте у себя самой. И это составляет необходимое условие, чтобы мыслить свободно, чтобы отправиться в плавание, не имея ничего под собою, ни над собою и оставаясь наедине с собственной мыслью» *.

Метафизика заимствовала свое содержание у схоластиков, и поэтому она не была свободна и истинна в своем мышлении. Способ исследования предметов, как было уже сказано, определялся содержанием. Он состоял в том, что предмету приписывали определенные предикаты или сказуемые. «Таким образом размышляли о предмете внешним образом, потому что находили эти определения (сказуемые) готовыми в сознании и извне переносили на предмет». Стало быть, как предмет, так и его определения одинаково брались как готовые и данные. А между тем предмет можно узнать в его истине, когда он сам обнаруживает свои определения, а не получает их извне в форме предикатов.

Новая эпоха требовала свободы мысли. Она отвергла старое, данное церковью содержание, и способ исследования, при котором предмет получал извне свои сказуемые, был признан заблуждением. Критическая философия, поставившая в центре своего внимания исследование наших познавательных способностей, имела собственно целью отрицание метафизики и обоснование знания на новых началах. Каково же отношение Гегеля к критицизму? «Одно из основных воззрений критической философии, — говорит Гегель, — есть то, что, прежде чем приступать к познанию бога, сущности вещей и т. п., необходимо исследовать, может ли наша способность знания вести к нему, потому что нужно прежде знать инструмент, чем предпринимать труд, который должен быть исполнен с его помощью; если инструмент недостаточен, весь труд будет потрачен даром. Эта мысль показала так проста, что она возбудила всеобщее удивление и согласие и отвлекла ум от предметов знания, чтобы сосредоточить его на познании самого себя, на познании формальных элементов мысли». Теория познания, заменившая метафизику, сосредоточилась на исследовании и изучении формальных свойств и элементов самой мысли и тем самым отвлекла

* Гегель, Энциклопедия, стр. 57—58.

внимание от предметов знания. С другой стороны, самая постановка вопроса о возможности познания самого себя страдает внутренней противоречивостью. Ибо разум, как инструмент знания, может быть исследован только в процессе самого знания, в процессе работы, для которой он предназначен. Иначе говоря, мы познаем природу разума в процессе познания. Но самая постановка вопроса требует и предполагает, чтобы мы знали о свойствах наших познавательных способностей прежде, чем приступаем к познанию. «Но хотеть знать, прежде чем приступать к познанию, это так же нелепо, как и умное намерение того схоластика, который хотел выучиться плавать, прежде чем идти в воду» *. Основная мысль Гегеля в критике им критицизма и всякой теории познания сводится к тому, что критика мысли, т. е. исследование ее способностей, должна идти рука об руку с деятельностью мысли. Гегель разрешает проблему познания в свете всемирно-исторической практики человечества. Дуализм субъекта и объекта, познания и предмета преодолевается не посредством созерцания, так сказать, этих противоположностей, а в результате борьбы субъекта с объектом, взаимного их сопоставления и сравнения в процессе исторической жизни человечества. «Нельзя выучиться плавать, не входя в воду». История человеческого познания дает нам ключ к уразумению и правильному разрешению самой проблемы знания. Разнообразные формы мысли и познания соответствуют различным историческим ступеням в ходе развития жизни во всех ее проявлениях, — в процессе исторического становления человечества. Гегель впервые понял необходимость применения исторического метода к самому процессу знания. Та и другая форма знания является продуктом исторического развития и сама покоится на тех низших формах, из которых она произошла путем их преодоления. Гегель показал, что сознание человечества имеет свою историю и что история этого сознания человечества совпадает с историей всех других форм жизни, с которыми она составляет одну целостную истину. Вместе с тем обнаружилось, что противоречие является и принципом познания, что диалектика как метод оправдала себя на истории сознания, которая изображена Гегелем в «Феноменологии духа».

Всякое знание есть знание о предмете. Субъект должен познать противостоящий ему объект. Развитие процесса познания основывается именно на распадении и раздвоении основных моментов и на их воссоединении. Дуализм субъекта и объекта, как и их единство — составляют необходимые моменты в процессе познания. Раздвоение субъекта и объекта, знания и предмета полагается именно с тем, чтобы быть отмененным, и отменяется для того, чтобы снова быть по-

* Гегель, Энциклопедия, стр. 13.

ставленным, как выразился бы Гегель. Стало быть, диалектическое движение познания состоит в том, что мы утверждаем противоположность субъекта и объекта и отменяем ее в высшем единстве, которое снова раздваивается в силу внутреннего противоречия, существующего между предметом и субъектом и т. д. Только в абсолютном знании понятие и предмет тождественны, т. е. совпадают. На всех же других ступенях человеческого знания мы достигаем только относительной истины; это следует понимать в том смысле, что всегда обнаруживается расхождение между предметом и нашим понятием о нем. Проблема теории познания сводится к вопросу о том, как возможно соответствие между субъектом и чуждым ему объектом. Удовлетворительный ответ, который заключается в самой постановке вопроса, состоит именно в предположении этого соответствия, ибо без последнего нет вообще никакого знания. Значит, всякое знание предполагает соответствие или совпадение, т. е. единство субъекта и предмета, между тем как исходный пункт знания предполагает их несоответствие, их расхождение и противоположность. Противоречие же между предметом и понятием составляет внутренний движущий момент знания. Предмет и мышление сначала суть обособленные и чуждые друг другу вещи. Теория познания поставила себе задачей объяснить, как вещь становится предметом мышления и как мышление овладевает предметом. Мышление относится к предмету двояким образом: с одной стороны, оно должно быть чем-то отличным от предмета, но, с другой стороны, оно должно быть связано и соотноситься с объектом. Знание или истину составляет отношение мышления к объекту, сознания к бытию. Или, иначе говоря, истина есть единство связи мышления и предмета, субъекта и объекта, их соответствие и совпадение. Для любителей «триад» можно нарисовать следующую схему всякого знания: предмет, сознание и познаваемый предмет. Предмет противостоит мышлению; они сначала обособлены и отличны друг от друга. Познаваемый предмет, т. е. предмет, которым овладевает мышление, есть синтез или собственно то, что называют знанием, ибо «знание есть предмет, как он представляется или является в сознании». «Но предмету, как таковому, принадлежит также отличное от сознания, ему самому присущее бытие, бытие в себе. Поэтому, что касается предмета, нужно отличать следующие два момента: его отнесенность (к сознанию) и его отличное бытие (от сознания); и так как предмет и сознание суть две разные вещи, то отнесенность предмета, или бытие его для сознания, может быть также названа его «бытием для другого». Поэтому две стороны или два момента, которые надо отличать в предмете, суть его «бытие для другого» и его «в себе бытие»*.

* К у н о Ф и ш е р, Гегель, полутом I, стр. 306 русск. пер.

Таким образом «сознание есть, с одной стороны, сознание предмета, а с другой — сознание себя самого, т. е. сознание того, что для него является истинным, и сознание его знания об этом». Само сознание, для которого они оба существуют, есть их сравнение, которое осознает, соответствует ли знание о предмете предмету, или нет. «Предмет, правда, для сознания, повидимому, существует только в таком виде, в каком оно его знает; кажется, что оно как бы не может проникнуть дальше, не может узнать, как предмет существует не для сознания, а в себе, и таким образом как будто невозможно проверить знание о нем на нем самом. Однако именно в том, что сознание знает вообще о предмете, уже заключается различие, согласно которому нечто есть для него сущее в себе, а другой момент есть знание или бытие предмета для сознания. На этом различии и покоится испытание. Если в этом сравнении оба момента не соответствуют друг другу, сознание, повидимому, необходимо должно изменить свое знание, чтобы сделать его соответственным предмету; но при изменении знания для сознания в действительности изменяется и самый предмет, так как наличное знание по существу было знанием предмета; вместе со знанием и он также становится другим, так как он по существу принадлежит этому знанию. Следовательно, то, что прежде для сознания было сущим в себе, теперь для него не существует в себе, другими словами, оно только для него было сущим в себе» *. Сознание проводит различие между предметом, как он существует в сознании, т. е. как он является ему, и как он существует независимо от него, т. е. сам по себе. Но предмет, как он существует сам по себе, вовсе не отделен от явления предмета в сознании, т. е. от того, как он существует для сознания, непроходимую пропасть. Ибо если бы это было так, то никакое познание не было бы возможно. Но факт постоянно развивающегося знания опровергает такую ложную постановку вопроса. Знание есть процесс, оно имеет свою историю. И история знания, его постепенного развития свидетельствует о том, что скептицизм в деле познания ни на чем не основан. Развитие знания совершается в силу того противоречия, которое устанавливается между предметом и его понятием, между предметом, как он существует в себе, и предметом для нас. На этом противоречии основывается переход от одной ступени знания к другой. То, что прежде было предметом в себе, становится на следующей ступени предметом для нас. «Сущность» предмета и явление его не отделены друг от друга абсолютно; это граница относительная. Поэтому сущность, т. е. предмет, как он существует сам по себе, раскрывает постепенно свои определения или свойства и становится предметом для нас. Предмет, таким образом, не входит в сферу сознания, будучи

* Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, введение, русск. пер., стр. 41.

независимым от последнего. Но уже тем самым, что сознание отличает предмет в себе от его явления, оно имеет представление об этом предмете, и, стало быть, он существует уже и как явление, т. е. как предмет для нас. Предмет существует определенно и как «вещь в себе» и как явление. «В истории новейшей философии, — говорит Гегель, — Кант восстановил различие между обыденным и философским сознанием... Но Кант остановился на полпути, потому что он давал явлению субъективное значение и противопоставлял ему отвлеченную сущность предмета, или вещь, как она есть сама в себе. Он признавал, что эта последняя ускользает от нашей мысли. Но весь действительный мир, как он представляется непосредственно, есть явление в самом себе, и, сознавая это, мы в то же время сознаем его сущность, потому что она не остается позади или по ту сторону явления, но обнаруживается как сущность в том самом, что низводит непосредственный мир на степень явления.

Здравый смысл в своем стремлении к целостности, естественно, не мог удовлетвориться субъективным идеализмом Канта, который учил, что нашему уму доступны одни явления» *.

Впрочем, к этому вопросу мы вернемся в другой связи. Здесь необходимо только подчеркнуть ту мысль Гегеля, что то, что называют сущностью или вещью в себе, также существует и для сознания и, стало быть, есть одновременно и явление. Сознанию одинаково доступен предмет и его явление. И деятельность его состоит в сравнении понятия о предмете с самим предметом. Если сознание убеждается в том, что знание не соответствует предмету, то сам предмет, как выражается Гегель, теряет устойчивость. Предмет собственно формирует сознание. Правда, этот вывод непосредственно не следует из гегелевских соображений; но тем не менее он напрашивается сам собой. Переход сознания на новую ступень ведь определяется именно тем, что вскрывается несоответствие понятия предмету, который присутствует в сознании и является масштабом для него. Из несоответствия понятия предмету рождается новая точка зрения. Перемена точки зрения сознания определяется, стало быть, обнаруженным противоречием между предметом и понятием. Но определяющим моментом является предмет, поскольку он кладется в основание в качестве масштаба и «нормы» для сравнения. Но само собою разумеется, что с изменением точки зрения знания изменяется также и предмет, т. е. сознанию представляется тот же предмет в новом свете. Конкретнее это значит, что предмет обнаруживает новые свойства, и тем самым он становится для нас другим. Наши прежние представления о предмете оказываются или недостаточными, или ложными. «Это диалектическое движение, совершаемое сознанием в себе самом, как в своем знании, так и в

* Гегель, Энциклопедия, § 131, пер. Чижова, стр. 233.

своем предмете, представляет собою, поскольку для него отсюда возникает новый истинный предмет, собственно опыт в обычном его понимании. В этом отношении в только что упомянутом движении нужно еще выпуклее выдвинуть момент, благодаря которому проливается новый свет на научную сторону последующего изложения. Сознание знает нечто; этот предмет есть сущность или сущее в себе (*das Ansich*); но он также и для сознания является сущим в себе (*das Ansich*); благодаря этому выступает двойственность этого истинного. Мы видим, что сознание имеет теперь два предмета: один — первое сущее в себе, другой — бытие для него этого сущего в себе. Последний, повидимому, является только рефлексией сознания в себя, представлением не предмета, но только знания о первом сущем в себе. Однако, как указано прежде, изменяется при этом первый предмет; он перестает быть сущим в себе и становится для сознания таким предметом, который только для него представляет собою сущее в себе, но тогда это, т. е. бытие для сознания этого сущего в себе, является, следовательно, истинным, т. е. оно есть сущность или его предмет. Этот новый предмет вскрывает ничтожество первого, он есть опыт, сделанный над ним» *.

Если освободить высказанную здесь Гегелем мысль от его специфической терминологии и облечь ее в понятную и более простую форму, то мы убедимся в чрезвычайной важности и глубине высказанных суждений. Противоположность между предметом и понятием, объектом и сознанием разрешается, по Гегелю, в процессе человеческого знания. В «Феноменологии духа», которая является введением в систему Гегеля, эта противоположность должна быть преодолена, ибо чистое мышление, с которым имеет дело логика, базируется уже на тождестве субъекта и объекта. В логике нет противоположности между бытием и мышлением; здесь мы имеем их конкретное единство. Но это их единство или тождество — позже мы увидим, что тождество бытия и мышления у Гегеля следует понимать не в обычном формальном смысле — есть результат развития сознания, история которого изображена в «Феноменологии духа». И тут мы сразу сталкиваемся уже с тем внутренним противоречием в системе Гегеля, которое вскрыто было так называемыми левыми гегельянами, в частности Ф. Энгельсом. Диалектический метод, как мы видели, совершенно правильно требует и предполагает, что знание само есть процесс, в котором противоположность между предметом и сознанием временно отменяется путем достижения относительного их совпадения или соответствия, которое, однако, снова нарушается вследствие прогрессирующего знания. Очевидно, что на этом пути не может быть достигнут такой

* Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1832 г., стр. 70; ср. русск. пер., стр. 41.

пункт, который обозначал бы окончательную остановку, т. е. абсолютное тождество субъекта и объекта. Никто лучше Гегеля не изобразил этого процесса движения и развития знания. А между тем он, вопреки своему методу, требовал абсолютного знания. Это между прочим.

Каждый новый шаг в развитии знания означает переход к более конкретному и обогащенному содержанию. Новая форма сознания возникает в результате опыта, который приводит сознание к признанию предыдущей формы сознания снятой. Форма сознания определяется его содержанием, содержание же определяется предметом, который формирует сознание. В этой связи для нас не имеет значения то обстоятельство, что для Гегеля и предмет есть не что иное, как понятие. Важно лишь подчеркнуть, что в сущности и для Гегеля предмет определяет сознание. Сознание изменяется в результате изменения предмета. Но и предмет изменяется с изменением сознания, т. е. предмет для нас представляется другим, когда сознание становится другим. Это движение и постоянная смена форм сознания означают, что субъект не представляет собою готовую форму, в которой отливается объект, а есть историческая категория. На каждой ступени исторического развития существует определенный субъект, определенная форма сознания, которая порождена всем ходом предыдущего движения и развития.

То же самое относится и к объекту, так как соотношения мировых явлений неисчерпаемы, и мир находится в состоянии непрерывного изменения.

Разумеется, у Гегеля этот процесс представлен еще в абстрактной форме. Дальнейшее углубление и действительное научное обоснование этой огромной важности идеи мы находим у Маркса, для которого субъект, формы сознания, строй мыслей представляют собою исторические продукты, формируемые общественным бытием, т. е. развитием и изменением материальных условий жизни. Но огромная заслуга Гегеля заключается в том, что он, в отличие от всех своих предшественников, субъект расплавил в историческом котле, что он его сделал «текучим» и изменчивым, что теорию познания он стремился обосновать на истории познания. При этом необходимо тут же указать, что результат сам по себе не есть действительное целое, как выражается Гегель, а является вместе с процессом его возникновения. Словом, движение и цель или результат не существуют раздельно, а только вместе составляют истину. «Цель для себя есть безжизненное всеобщее, как тенденция есть простое стремление, лишенное еще своей действительности, а чистый результат есть труп, оставивший тенденцию позади себя». Гегель хочет сказать, что путь развития столь же важен, как и результат его, что без первого нет и второго. Это одинаково правильно и в отношении развития знания. «Почка пропадает при распускании цветка, и можно сказать,

что она вытесняется этим последним; точно так же через появление плода цветок оказывается ложным бытием растения, и вместо него плод выступает как истина растения. Эти формы не только различаются, но вытесняются, как не примиримые друг с другом. Но преходящая природа делает их вместе с тем моментами органического единства, в котором они не только не противостоят друг другу, но один столь же необходим, как и другой; и эта равная для всех необходимость образует жизнь целого» *.

Процесс знания предполагает, что отдельные его фазы составляют хотя и преходящие, но вместе с тем необходимые моменты целого. Смена одной формы сознания другой не означает просто отрицание предшествующих форм, а их снятие, или переход их друг в друга, причем отпадает только ложное или неистинное представление о предмете, но сохраняется то, что ему соответствовало, что было в нем истинного. При возникновении новой формы сознания отрицание составляет переход, благодаря которому осуществляется развитие. Смена формы сознания, как было уже сказано, определяется превращением и движением предмета, который принимает различные формы, что и составляет постепенное его раскрытие. Результат, получающийся при этих превращениях в неистинном знании, не может превратиться в пустое ничто, а необходимо содержит в себе то, что предшествующее знание имеет в нем истинного. «Этот процесс представляется в таком виде: то, что сначала казалось сознанию предметом, низводится для сознания на степень знания о предмете, и сущее в себе (*das Ansich*) становится бытием для сознания этого последнего; таким образом возникает новый предмет, и вместе с тем является новая форма сознания, для которой роль сущности играет нечто иное, чем для предшествующей формы сознания; именно благодаря этому обстоятельству возникает последовательный ряд форм в их необходимости. Только сама эта необходимость или возникновение нового предмета, представляющегося сознанию без его ведома о том, как это в нем происходит, совершается для нас как будто позади сознания, за его спиною» **.

Мышление успокаивается только на принципе тождества субъекта и объекта, на так называемом абсолютном знании. Противоречие между гегелевской системой и его методом и сводится к противоречию между абсолютным или окончательным совпадением предмета и понятия, т. е. объекта и субъекта, с одной стороны, и относительным их тождеством или соответствием, которое мы имеем на всех прочих ступенях знания, с другой стороны. Недаром Энгельс писал, что гегелевская система была «колоссальным недоноском». «Она страдала, сверх того, неразрешимым внутренним противоречием: с одной стороны, основной пред-

* Гегель, *Феноменология духа*, русск. пер., стр. 2.

** Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1832 г., стр. 71—72.

посылкой системы является историческое воззрение, признающее человеческую историю развивающимся процессом, который, по самой своей природе, не может завершиться в интеллектуальной сфере открытием так называемой абсолютной истины, но с другой стороны — сама система претендует, что в ней содержится эта истина. Всеобъемлющая, раз навсегда установленная, система познания природы и истории противоречит основным законам диалектического мышления, хотя она отнюдь не исключает, но, напротив того, подразумевает, что систематическое познание всего внешнего мира может делать гигантские шаги от поколения к поколению» *.

Система имеет дело с совокупностью законченных, абсолютных истин, между тем как диалектический метод по самому существу предполагает невозможность такой системы. Мы показали, что противоречие между каждой достигнутой ступенью познания и следующей высшей ступенью вытекает из исторического характера самого знания, представляющегося «развивающимся процессом». Гегель в основу своей критики познания и исследования низших ступеней знания положил историческое или диалектическое воззрение, по которому субъект и объект, предмет и знание о предмете достигают относительного примирения лишь для того, чтобы снова обнаружить взаимное расхождение и «вражду». Но уже с самого начала для Гегеля руководящим принципом является абсолютное знание, т. е. то, что называют тождеством (правда, не покоящимся) субъекта и объекта, их абсолютное взаимное проникновение и совпадение.

Таким образом историческое воззрение применимо лишь к низшим формам знания, между тем как на ступени абсолютного знания, где система познания составляет совокупность завершенных и раз навсегда установленных истин, диалектический метод как будто и вовсе не применим. У Гегеля рассмотрение и исследование низших, стало быть, исторических форм сознания совершается с точки зрения абсолютного сознания, которая является масштабом для первых. Таким образом история обрывается на абсолютном знании Гегеля.

И если Маркс и Энгельс, заимствуя у Гегеля основы его метода, отбросили его систему, то можно сказать, что они оказались лучшими и более последовательными гегельянами, чем сам Гегель. Теория познания, как это еще будет выяснено в другой связи, поглощается методологией. Критика способностей разума растворяется в историю их, ибо истинное их значение содержится в их развитии и в том, что они составляют результат этого развития. Субъект и объект являются историческими категориями, а не мета-

* Fr. Engels, Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, 4 Aufl., 1901, стр. 10; ср. русск. пер., изд. 1918 г., стр. 22—23.

физическими сущностями, — вот исходная точка Маркса, примыкающего непосредственно в этом отношении к Гегелю-диалектику. Для правильного понимания марксизма это положение имеет фундаментальное значение. Ни экономическое учение (с его специфическими категориями), ни историческая теория, ни общеполитическое мировоззрение Маркса не могут быть правильно поняты без предварительного уяснения себе вопроса об историческом характере субъекта и объекта. При этом надо всегда иметь в виду — и это также имеет огромное принципиальное значение, — что результат развития не существует отдельно от пути развития, т. е. от всех предшествующих ступеней и форм, которые собственно в своей совокупности и составляют результат. Вот почему понять какой-либо предмет и значит вскрыть его «происхождение», его генезис, дать его историю развития.

Гегель с этой точки зрения впервые подошел и к человеческому сознанию, но остановился, в сущности, на полдороге. Он пытается дать историю сознания, но делает это, во-первых, слишком абстрактно, во-вторых, история у него прекращается на ступени так называемого абсолютного знания. Но вместе с тем необходимо подчеркнуть, что Гегель, излагая историю сознания, берет его в связи со всеми конкретными его проявлениями, т. е. рассматривает историю коллективного сознания (сознания мирового духа) в связи с исторической и общественной жизнью человечества.

Формы сознания не существуют независимо от всех форм жизни — экономических, политических, нравственных и пр. Напротив того, они составляют единство, ибо формы сознания, как мы уже знаем, ведь возникают вместе с предметом. А предметом сознания является вся совокупность вещей природных, духовных, исторических и т. д. Данная историческая форма сознания освещает определенным светом всю совокупность явлений. И наоборот, исторически данная «форма» объекта, бытия определяет характер сознания. Эти метаморфозы и преобразования сознания происходят для последнего произвольно, они совершаются «как бы за спиною сознания». Для сознания на каждой данной ступени дано истинное содержание только предшествующей ступени. Только последующая фаза освещает полным светом предыдущую, но не самое себя, так как субъект и объект, т. е. сознание и предмет, составляют лишь относительное единство; момент различия между ними всегда присутствует, но это различие или противоположность вскрывается лишь на следующей ступени.

Насколько нельзя судить об индивидууме по тому, — говорит Маркс, — что он о себе думает, настолько же нельзя судить об эпохе по ее сознанию. Сознание никогда адекватно не отражает эпохи. Оно всегда связано с целым рядом необходимых иллюзий и самообманов, которые могут быть разоблачены только на последующей высшей ступени развития.

IV

Уже Кант испытывал потребность в новом построении понятия, как единства противоположностей, как синтеза различных определений. Откуда берутся противоположные моменты единого предмета? Кант думал, что многообразия дается извне посредством ощущений, единство же, т. е. противоположный момент, привносится нашим рассудком; то же самое относится и ко всем другим так называемым категориям. Так, например, предмет опыта лишен субстанциональности. Рассудок от себя привносит эту категорию и синтезирует ее с ощущениями. Таким образом выходило, что предметы составляют синтез противоположностей, но при этом один полюс дан извне, другой же — нашим рассудком; дело же синтеза, слияния данного извне многообразия и привносимых рассудком форм, принадлежит трансцендентальной апперцепции.

Противоречия Кантом уже здесь переносятся в сознание с тем, чтобы избавить от них действительность. Абсолютное формальное единство противоположностей — трансцендентальная апперцепция — составляет единство субъекта-объекта, т. е. единство и противоположность субъекта и объекта являются высшей исходной точкой познания. В познании конкретного трансцендентальное сознание наполняется определенным содержанием. Но как бы то ни было, с этой точки зрения, предмет знания уже представлял собою единство противоположностей, синтез различных моментов. Оставалось лишь эту идеалистическую и субъективистическую постановку вопроса преодолеть. Субъективизм Канта и был преодолен Гегелем.

Истинным предметом для Гегеля является понятие, которое имеет объективное бытие. С этой точки зрения предмет есть понятие, как понятие есть предмет. Но это понятие, которое является одновременно и предметом, составляет единство противоположностей. Гегелевское учение о конкретном понятии, в отличие от формального понятия, являющегося лишь общим абстрактным представлением, имеет огромное значение. Оно составляет основание гегелевской диалектики. Понятие и есть то, что содержит в себе противоположные определения. В этом состоит, по Гегелю, его природа. Только то и может быть понято, может быть предметом понятия, что заключает в себе противоположные определения или моменты. Предмет, лишенный противоположных определений, предмет, составляющий пустое и формальное тождество, вовсе не может быть постигнут, т. е. познан, как он не может вовсе и существовать. Рассудок разрывает действительность и обособляет сращенные элементы друг от друга.

Но различия, устанавливаемые абстрактным рассудком, не существуют с точки зрения единства, с точки зрения разума. Они обнаруживают себя не как различия, потому что

каждый момент понятия и вещи требует существования другого, связан с другим. Различия, устанавливаемые рассудком, таким образом, разумом отрицаются. Понятие (или предмет, потому что понятие имеет же свой предмет) не представляет собою застывшее единство противоположностей. Напротив того, понятие развивается. Говоря о понятии и о предмете, как о единстве противоположностей, мы имеем в виду этим отвести ту точку зрения, которая сводит понятие противоположностей к понятию двух противоположных сил, т. е. внешних разорванных, ибо предполагается, что это две чуждые друг другу силы, направленные в разные стороны.

«Если гегелевское «учение о сущности» низведено до плоской мысли о силах, движущихся в противоположном направлении, но не противоречиво, то во всяком случае лучше всего уклониться от какого-либо применения этого общего места», — говорит совершенно правильно Энгельс, возражая Дюрингу. Речь идет в диалектике о внутренних противоположностях и противоречиях, а не об антагонизме сил, противоположно направленных. Необходимо усвоить, — тем, кто стоит на диалектической точке зрения, — что каждый предмет составляет единство противоположностей и что в каждом обнаруживаются внутренние противоречия, ибо он находится в состоянии движения и изменения. До поры до времени противоречия могут и не обнаруживаться, могут быть для нас скрыты, но наступление момента, когда они обнаруживаются, неизбежно.

Мышление, по Гегелю, имеет своим предметом прежде всего мысли, но так как посредством мысли или мышления мы проникаем в самый предмет, то определения мысли имеют не только субъективное, но и объективное значение. Противоположность между субъективным и объективным, между субъектом и объектом, которая современной философией возводится в нечто абсолютное, есть на самом деле нечто относительное. Смысл познания заключается именно в овладении и постижении мышлением противоположного ему предмета. Эту истину начинают понимать даже такие субъективисты, которые видели прежде корень бытия в мышлении. На самом же деле нетрудно понять, что мышление порождается бытием, а не наоборот, как это утверждают все идеалисты, в том числе и Гегель. Но Гегель, в отличие от других идеалистов, вскрыл диалектическую природу понятия и тем, косвенно, и предмета. Необходимо осознать, что каждый предмет или понятие есть неразрывное единство или тождество. Это тождество не следует понимать рассудочно и формалистически, как абстрактное и лишенное внутренних различий. Напротив, речь идет о конкретном тождестве, в котором различные определения срослись в неразрывное единство. Мы можем абстрагировать это единство само по себе, как логический момент, но это будет уже не реальное, а чисто формальное единство, которое не имеет реального существования. Формальное тождество не

допускает различий, оно существует только в мысли. Конкретное же тождество означает такое, которое обнимает в своем единстве различия, противоположные определения. Такое тождество реально. Абстрагируя единство от конкретной целостности, мы получаем рассудочное определение, формальное тождество предмета с самим собою, логическое равенство $A = A$. Рассудок, разлагая целое на отдельные определения или моменты, получает ряд застывших, покоящихся определений. Но поскольку мы переходим к развитию и изменению предмета, мы немедленно сталкиваемся с его внутренними противоречиями. Если рассудок имеет своей задачей анализ и разложение предмета, действительности на их составные абстрактные моменты, то разум, по Гегелю, означает объективную связь целого. Противоречия вскрываются рефлексией, употребляя гегелевскую терминологию. И это именно и составляет (противоречия) диалектический или отрицательно-разумный момент. Научный метод должен учесть и сделать правильное употребление из всех трех моментов. Первая точка зрения есть точка зрения догматизма и метафизики. Она состоит в одностороннем изолировании отдельных определений. Она имеет дело с абстракциями. Абстрактное же есть то, что содержит в себе только одно определение и исключает другие, различные или противоположные определения. Диалектический рефлексивный момент состоит в констатировании в предмете противоречий. На какой точке зрения стоит скептицизм. Он констатирует, что предмет себе противоречит, но отсюда он делает вывод, что предмет не существует, в то время как догматическая метафизика утверждает, что предмет существует, что он свободен от противоречий, ибо бытие имеет лишь то, что себе тождественно, что себе логически не противоречит. Диалектик же поднимается над догматиком и скептиком. Он становится на реальную почву и приходит к выводу: действительность существует и противоречива. Диалектическая точка зрения состоит прежде всего в том, что предмет существует объективно и содержит в себе противоречия. В этом заключается конкретный характер предмета — он един и противоречив одновременно. Всякая конкретная вещь содержит в себе много определений (в отличие от абстрактного определения, существующего отдельно и единично), составляя в то же время единство. Предмет в свете диалектики есть синтез единства и противоречий (различий, противоположностей). Это открытие, которое чуждо еще даже многим марксистам, имеет огромное значение. И кто не понимал учения о единстве противоположностей, кто не понял, что конкретное понятие (научное) должно лечь в основу всякого научного понимания, тот не имеет никакого представления о диалектике, несмотря на то, что он может, как попугай, повторять известные ходячие положения. Ни абстрактно-дедуктивный (математический), ни индуктивный метод не следует отождествлять с методом диалектическим.

Наука имеет дело с понятиями. Она есть, по Гегелю, система понятий. Материализм отрицает первоначальный характер понятия, считая источником знания прежде всего чувства. Но без мышления нет науки. Научное понятие (или философское, как его называет Гегель) отличается от обычного понятия тем, что оно всеобщее. Но оно в корне отлично от общего представления. Научное понятие конкретно. Абстрактное понятие лишено жизни, оно составляет некую тень действительности. Конкретное же понятие вбирает в себя все богатство и всю полноту действительности. Философия есть наука о действительности: она имеет своим предметом то, что действительно, — таково гегелевское определение философии. И так как действительность разумна, т. е. составляет объективную необходимость и связь, то все действительное разумно, т. е. конкретно, и все разумное или конкретное действительно. Философское понятие представляет собою единичное всеобщее, конкретное; оно столь же всеобщее, сколь единично, заключая в себе различия. Оно есть различающееся в себе всеобщее; всеобщее, в себе противопологающееся: правое и левое, положительное и отрицательное. Во избежание опасной категории противоречия или противоположности пытались объявить ее несуществующей. Там же, где сталкивались с противоречиями, полагали найти выход из положения тем, что один из противоположных моментов объявляли существующим, другой же — лишь видимостью, иллюзией *. Организм есть единство или гармония противоположных сил в одном целом. Действительность проникнута насквозь противоречиями и вместе с тем едина и неделима **.

Противоположности суть противоположности между собой, но не в отношении единства, так как истинное и конкретное единство есть не что иное, как единство или синтез противоположностей. Это единство есть движение; оно не является чем-то застывшим, оно есть развитие. Философское понятие есть конкретное всеобщее, и поэтому оно есть мышление реальности, где все объединено в одном и все же разъединено ***. Единство заключает противоположности в себе, но не имеет их против себя. Без противоположности нет реальности, ибо нет развития и жизни. Понять предмет, познать его в необходимости — значит брать предмет, как он есть, затем в его внутренних противоречиях и, наконец, как конкретное тождество или единство противоположностей ****. Предмет в его непосредственности еще не понят. Понимать, познать — значит опосредствовать, т. е. рассматривать предмет в его развитии. Предмет только

* Ср. В. Croce, *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*, стр. 10.

** Там же, стр. 15.

*** Там же, стр. 16.

**** Ср. Johann Eduard Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, 1864, S. 8—9.

тогда познан, когда он в результате оказывается другим, чем вначале, в его непосредственности. Но вместе с тем познание этого противоречия доказывает, что предмет необходимо должен измениться, т. е. что он становится действительно тем, что он собственно есть. Этот процесс означает одновременно и разрешение противоречия, преодоление его. Тут же необходимо подчеркнуть, что для Гегеля такое познавательное, диалектически-логическое преодоление и разрешение противоречий есть одновременно и реальное преодоление. Гегель идеалист. Поэтому для него движение категорий означает вместе с тем и порождение действительности.

Отличие Маркса от Гегеля и состоит в том, что он требует и предполагает изменение самой действительности. Недостаточно преодолеть что-либо в мысли, чтобы оно было в действительности преодолено. Так могут рассуждать только идеалисты. Для материалиста же действительность сама изменяется. И только вместе с действительностью изменяются и наши мысли, самые категории. Но именно становление предмета к тому, что он есть в себе, раскрытие заложенных в нем противоречий, есть развитие. Поэтому понимать нечто — значит понимать это нечто в его развитии. Вместе с генезисом предмета познана его необходимость.

«Зрелый плод, — говорит Эрдман, — отделяется от дерева, потому что существует противоречие в том, что зрелость, т. е. самостоятельное — плод, — является несамостоятельным». Ребенок по истечении девяти месяцев рождается, т. е. отделяется от материнского организма, плодом которого он является, потому что он сам стал самостоятельным зрелым организмом. Противоположность развилась в противоречие, которое необходимо разрешается отделением детского организма от материнского. Конечно, беспорочного зачатия не существует. Для рождения ребенка требуется оплодотворение женского яичка. Но дальнейшее развитие эмбриона в матке определяется природой материнского организма. Организм есть конкретное единство внутренних противоположностей, которые на известной ступени развития — по истечении девяти месяцев — вследствие достигнутого ими противоречия (противоречия между детским и материнским организмом) вступают в конфликт друг с другом. Жизнь организма вообще есть тоже единство жизни и смерти, поскольку организм постепенно, живя умирает. Смерть есть разрешение противоречия в организме. Но важно помнить, что именно организм сам по себе является единством противоположностей и что его внутреннее развитие ведет к противоречию и разрешению его.

«Так как закон, — пишет Гегель, — в то же время в себе есть понятие, то разумный инстинкт этого сознания с необходимостью, но не зная сам, что он этого хочет, стремится очистить закон и его моменты до понятия. Над законом он

производит исследование. Сначала закон обнаруживается в нечистом виде, облеченным в единичное, чувственное бытие, а понятие, составляющее его природу, представляется погруженным в эмпирическую материю. Разумный инстинкт, производя исследование, стремится найти, что происходит при тех или других обстоятельствах. При этом закон, повидимому, только тем более погружается в чувственное бытие; однако в исследовании пропадает скорее чувственное бытие, нежели закон. Внутреннее значение этого исследования состоит в том, чтобы найти чистые условия закона; это значит только (хотя бы сознание и предполагало выразить этим нечто иное) целиком возвысить закон в форму понятия и уничтожить всякую связь его моментов с определенным бытием. Отрицательное электричество, например, которое сначала характеризовалось как электричество каучука, и положительное — как электричество стекла, по исследовании совершенно теряют такое значение и становятся просто положительным и отрицательным электричеством. Каждое из них не принадлежит больше особому виду вещей, и теперь уже невозможно сказать, что одни тела наэлектризованы положительно, а другие — отрицательно. Точно так же отношение кислоты и основания и их движение относительно друг друга составляют закон, в котором эти противоположности являются как тела *.

V

Понятие у Гегеля образует третью главную ступень в развитии мирового духа. Оно есть синтез бытия и сущности. Понятие представляет собою, с одной стороны, абсолютную определенность, как выражается Гегель, а с другой — отрицание определенности. Поэтому в понятии Гегель различает равенство его с самим собою, которое есть общее. «Но это тождество имеет также определение отрицательности; оно есть отрицание или определенность, которая относится к себе, и, таким образом, понятие есть единичное. Каждое из этих определений есть полнота, каждое содержит в себе определение другого, и потому обе эти полноты суть также просто одно, как равным образом это единство есть раздвоение себя самого в свободную видимость этой двойственности; двойственности, которая в различии единичного и общего является полною противоположностью, но которая есть в такой степени видимость, что при мышлении и высказывании одного непосредственно мыслится и высказывается другое»**. Согласно учению Канта, эмпирическая материя или многообразие представления

* Гегель, Феноменология духа, стр. 114.

** Гегель, Наука логики, ч. II, стр. 6.

существует для себя, затем «рассудок приходит к нему, вносит в него единство и повышает его посредством отвлечения в форму общности». С этой точки зрения,—говорит правильно Гегель,—рассудок представляется пустой формой, отчасти приобретающей реальность лишь через данное содержание, т. е. через многообразие воззрения, отчасти отвлекающей от него, т. е. отбрасывающей его как то, что для понятия непригодно. Таким образом материя есть реальность, которая не может быть выколупана, как Гегель выражается, из понятия. Понятие же не есть нечто независимое и истинное без этой материи. Такова точка зрения трансцендентальной философии. Рассудок составляет момент единства и общности. Наглядные представления — момент многообразия.

Гегель отвергает эту кантовскую постановку вопроса. Понятие у Канта является чем-то внешним в отношении многообразия представлений и воззрений. Материя противопоставляется, как реальное, понятию. Это не диалектическая постановка вопроса. Поэтому Гегель вступает на иной путь. Но тут же необходимо заметить, что его постановка вопроса чисто идеалистическая, хотя и диалектическая. Гегель стремится вывести реальность из развития понятия. Обычное мнение,—говорит он,—состоит в том, что материя воззрения считается реальной в противоположность понятию, которое объявляется чем-то лишь мыслимым. Понятие, как нечто отвлеченное, считается беднее и ничтожнее конкретного. «Отвлечение получает при этом предположении такой смысл, что из конкретного лишь для нашего субъективного употребления выделяется тот или иной признак так, чтобы при отрицании таких-то качеств и свойств предмета он не утрачивал ничего в своей ценности и своем достоинстве, но как реальное, рассматриваемое лишь с другой стороны, сохранял попрежнему полное свое значение, и чтобы лишь от неспособности рассудка зависела невозможность усвоения всего этого богатства и необходимость удовлетвориться скудной отвлеченностью» *.

Стало быть, понятие с обычной точки зрения получается посредством отвлекающей или абстрагирующей деятельности рассудка, который, будучи неспособен воспринять в себя всю полноту чувственной действительности, отбрасывает определенные признаки и свойства от нее. На самом же деле вопрос разрешается иначе. Чувственное бытие, правда, есть условие понятия. Понятию или рассудку предшествуют ступени ощущения, воззрения, представления, но возникает понятие из их диалектики и уничтожения, как говорит Гегель, а не из их реальности. Он хочет этим сказать, что исторически по-

* Гегель, Наука логики, ч. II, стр. 10.

нятие развивается из бытия, что исторически бытие предшествует сознанию, чувства и воззрения — рассудку. Но то, что является первым в истории, не является истинным и первым по понятию. Историческая точка зрения противопоставляется таким образом Гегелем логической точке зрения. Гегель не только не отрицает, но определенно признает, что исторически бытие предшествует сознанию, чувства — рассудку. Ведь логика начинается с бытия, и только на третьей ступени появляется понятие, как синтез бытия и сущности. Диалектический материализм последовательно отвергает логический план бытия, утверждаясь прочно на исторической позиции.

Итак, Гегель проводит различие между историей и логикой или философией, или истиной. Философия, по мнению Гегеля, «должна быть не рассказом о том, что совершается, а познанием того, что в нем истинно, и из истинного она должна далее понять то, что является в рассказе как простое событие». Это значит, что хотя «понятие» имеет свою историю, но история-то есть история понятия. Это дух совершает свое шествие, это он поднимается от бытия на ступень сущности, понятия и пр. Логическая форма понятия различна от конкретных его форм. Конкретные формы становятся в природе пространством и временем, затем наполненным пространством и временем, далее неорганическим миром и, наконец, органического природою. «Жизнь или органическая природа есть та ступень природы, на которой выступает понятие, но как понятие слепое, не усваивающее само себя, т. е. не мыслящее; как последнее, оно присуще лишь духу». Если, таким образом, понятие или дух выступает исторически на высшей ступени развития, то логически оно предшествует низшим ступеням. Понятие поэтому не обусловлено реальностью бытия, а, наоборот, бытие обусловлено реальностью понятия, ибо последнее есть безусловное. «Воззрение или бытие, — говорит Гегель, — правда, по природе есть первое или условие понятия, но оно вследствие того еще не есть безусловное в себе и для себя; напротив, в понятии снимается их реальность, а вместе с тем и та видимость, которую они имели, как обуславливающее реальное». Высшая ступень развития и есть наивысшая или истинная реальность; низшие же ступени обнаруживаются как видимости, которые снимаются высшей. То, что вначале являлось безусловным (бытие, например), порождающим из себя органический мир, а вместе с ним и дух и понятие, оказывается само в результате процесса лишь условным, видимостью. Низшие ступени исчезают в высших ступенях. Их реальность снимается, и они оказываются лишь моментами высшей и уже истинной реальности. «Поэтому на отвлекающее мышление следует смотреть не просто как на отстранение чувственной материи, которая при этом не терпит никакого ущерба в своей реальности, но оно есть скорее снятие последней и све-

дение ее, как простого явления, к существенному, проявляющемуся только в понятии» *.

Понятие не есть нечто внешнее по отношению многообразия и не отвлеченная форма общности. Оно есть, по учению Гегеля, объективность предмета. В нем снимается многообразие, свойственное воззрению, и через него предмет возвращается к своей существенности. Понятие, как высшая форма самого абсолютного, возникло из бытия и сущности и подчинило их себе. Понятие обнаружило себя как безусловное основание предшествующих ему условий, т. е. бытия и сущности. История является таким образом лишь условием для обнаружения понятия, которое безусловно и истинно, независимо от исторических условий. Можно сказать, что понятие в качестве одной из форм абсолютного уже «присутствовало» в низших формах абсолютного. Более того, оно является если не историческим, то логическим их *præius*'ом. Оно «потенциально» уже существует в бытии и сущности, но обнаруживается только как результат их развития. Гегель подчиняет неосновательно историю логике.

Маркс же совершенно правильно подчиняет самую логику истории. «Логические» категории сами обнаруживаются как исторические. Нет сомнения, что Гегель вертится в заколдованном кругу, ибо если исторический процесс «подготавливает», так сказать, высшие формы, если они являются продуктом низших форм или ступеней, то очевидно, что предствование низших ступеней высшим имеет значение порождения. Целепо говорить, что хотя исторически ребенок следует за матерью, порождается ею, логически, однако, мать является продуктом ребенка, т. е. в действительности ребенок рождает свою мать, что ребенок является «безусловным основанием» матери, а не наоборот. Гегелевское построение, стало быть, в корне ошибочно. И мы имеем полное логическое право сказать, что если материя исторически является первичной, то она и логически оказывается первой. И если Гегель не мог начать с понятия или с духа, а вынужден был признать началом бытие, то это объясняется тем, что бытие, природа действительно предшествует духу.

Генезис понятия Гегель объясняет следующим образом. Бытие в своем становлении переходит в сущность. «Сущность есть результат становления бытия, а понятие — сущности, стало быть, также бытия. Но это становление имеет значение отталкивания себя, так что ставшее есть скорее безусловное и первоначальное». Понятие поэтому есть взаимное проникновение этих моментов; оно есть единство бытия и сущности, их основание. Сущность есть первое отрицание бытия, которое вследствие этого стало видимостью. Понятие есть второе отрицание этого отрицания, т. е. бытие восстановленное,

* Гегель, Наука логики, ч. II, стр. 10.

но как бесконечное опосредование и отрицание его внутри себя самого, как выражается Гегель. Понятие в качестве единства бытия и сущности есть их истина. Бытие и сущность восстановлены и возвращены в понятие, как их основание, и обратно, понятие развилось из бытия, как из своего собственного основания. Внутренняя природа бытия раскрылась в понятии, обнаружилась в нем *. Поэтому понятие истинно-конкретно. Гегель дает следующее определение понятия:

«Так как бытие в себе и для себя есть непосредственно положение, то понятие в своем простом отношении к себе самому есть абсолютная определенность, которая, однако, как относящаяся только к себе, есть непосредственно простое тождество. Но это отношение определенности к самой себе, как ее совпадение с собою, есть также отрицание определенности; и понятие, как это равенство с самим собою, есть общее. Но это тождество имеет также определение отрицательности; оно есть отрицание или определенность, которая относится к себе, и, таким образом, понятие есть единичное. Каждое из этих определений есть полнота, каждое содержит в себе определение другого, и потому обе эти полноты суть также просто одно, как равным образом это единство есть раздвоение себя самого в свободную видимость этой двойственности; двойственности, которая в различии единичного и общего является полною противоположностью, но которая есть в такой степени видимость, что при мышлении и высказывании одного непосредственно мыслится и высказывается другое» **.

Понятие «человек» в этом смысле означает не формальное общее представление, которое пусто и бессодержательно, а его закон. Кто знает «природу» человека, закон его жизни, тот имеет конкретное и объективное понятие человека. Понятие, как внутренняя необходимость и закон вещи, составляет в этом значении и определении истинную действительность, ибо оно есть истинное бытие и сущность вещи, таким образом становится понятным определение Гегелем понятия как единства бытия и сущности.

Понятие содержит в себе три момента: общность, частность и единичность. Понятие есть, во-первых, чистая общность, т. е. единство, которое есть единство с собою, поскольку оно отвлечено от всякой определенности и от всего непосредственного. Но оно есть единство с собою через это отрицание или отрицательное отношение ко всякой определенности. Отвлеченность и составляет это отрицание, которое содержит в себе разрешенную всякую определенность. Но эта общность есть

* См. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, herausgeg. von G. Lasson, 1905, S. 154.

** Гегель, *Наука логики*, ч. II, стр. 5—6.

вместе с тем частность и единичность. Общее, однако, не только тождественно с частным и единичным, оно вместе с тем и противоположно им; но в этом противоположении оно тождественно им, есть их истинное основание, в котором они сняты, говорит Гегель. Необходимо эти гегелевские соображения перевести на более понятный язык. Общность или общее по своему содержанию не беднее частного, как учит обычная формальная логика. Ведь частное содержится в общем, оно служит для него основанием и формой. В частном, например, в виде, должно быть все то, что имеется в общем, в роде. Если мы имеем общее понятие «человек», то оно не беднее определенного человека — немца, француза, негра и пр., а богаче этого частного определения, ибо общее содержит в себе все возможности, оно составляет совокупность всех определений. Видовое понятие не может содержать в себе больше родового. Оно только определеннее общего. Таким образом общее имеет своим содержанием все то, что и частное, видовое понятие. Поэтому общее, как говорит Гегель, есть самое богатое внутри себя самого, ибо оно есть понятие. Общность содержит в себе все определения, как возможные, но они в ней не полагаются, как действительные. В понятие «человек» положены все определения всех частных и единичных людей. Правда, когда мы мыслим отвлеченное понятие «человек», мы имеем в виду лишь определенные общие признаки, образующие вследствие этого абстрактную всеобщность. Но конкретная или истинная всеобщность включает в себя в сгущенном виде (как возможные, невысказанные определения) все определения всех возможных частных видов. Общность может быть более или менее определена или специфицирована в частном, как выражается Куно Фишер*.

В общности мы имеем тождество и различие определений. В частном, как более определенном понятии, различия выступают более резко и выпукло. Таким образом общее понятие, по учению Гегеля, служит основанием частного, так как последнее есть лишь определившееся общее. В этом смысле общность конкретна, а не абстрактна. Различие между всеобщим и частным следует понимать так, что в самом всеобщем заключено различие частного, что в нем дано одновременно как тождество, так и различие. Всеобщее составляет совокупность всех частных видовых форм. В нем они содержатся, стало быть, оно богаче и конкретнее частного. «В чем состоит различие между квадратом и четырехугольником?» — спрашивает Куно Фишер. И отвечает: «Не в том, что квадрат имеет больше определений, чем четырехугольник вообще, и не в том, что последнему прибавляют известные признаки, которых нет у квадрата, а в том, что квадрат

* Ср. также Kuno Fischer, *System der Logik und Metaphysik*, 1865, стр. 419.

исключает ряд определений, которые содержит четырехугольник. Квадрат есть особенный (частный) четырехугольник...^{*} Четырехугольник вообще может быть одинаково как квадратом, так и ромбом. В этом и состоит связь частного или особенного с общим. Определенный действительный четырехугольник будет или квадратом, или ромбом. Конкретное всеобщее содержит в себе различия особенного или частного. Абстрактное же всеобщее исключает различия.

Частное, таким образом, есть та же общность, но в ее определенности. «Частное, — говорит Гегель, — содержит в себе общность, составляющую его субстанцию; род есть неизменное в своих видах; виды различаются не от общего, а только один от другого. Частное имеет с другим частным, к которому оно относится, одну и ту же общность. Вместе с тем их различие ввиду их тождества с целым, как таковое, общее; оно есть целостность. Таким образом частное не только содержит в себе общее, но также изображает последнее через свою определенность; она тем самым образует собою ту сферу, которую должно исчерпать частное»^{**}.

Третий момент понятия образует единичность или индивид. Частность есть определенная общность, единичность — определенная частность. Единичность должна мыслиться как общность в ее определенной частности или особенности. Общность распадается или определяется как бесконечный ряд частных или особенных. Этот бесконечный прогресс получает свое завершение в единичном, в индивиде. В единичности общность вполне исчерпывающе определила себя. Единичность есть граница, предел общности. Единичность не составляет отрицания общности, а ее осуществление. Конкретное единичное или конкретный индивид сам по себе, поскольку в нем общность осуществлена как действительное, есть общность. Так как в единичном общность приобретает истинную действительность, то единичное есть также действительная всеобщность. В индивиде или в единичности снимается различие и противоположность между общностью и частностью. Именно единичность есть единство общности и частности. Такова диалектика понятия.

Мы видели, что Гегель исходит из общего понятия, которое он считает душой конкретного и действительного бытия. По учению Гегеля выходит, что общность существует раньше единичности, т. е. что понятие обладает первичной реальностью, что оно из себя, путем самодвижения или саморазвития, производит частное и единичное. Род предшествует видам и индивидам. Он себя определяет к частному и единичному. Но тот же Гегель вынужден признать, что истинно-действительное есть единичное, которое составляет единство общего

^{*} Kuno Fischer, System der Logik und Metaphysik, стр. 424—425.

^{**} Гегель, Наука логики, ч. II, стр. 23.

и частного. Общность есть вся реальность лишь в возможности, потенциально. Но она не есть реальность в смысле, так сказать, актуальном. Форма действительного существования общности есть единичность. Таким образом гегелевский реализм понятия переходит у него же в номинализм. Понятие имеет возможное, но не действительное существование, которое присуще лишь единичному, отдельным чувственным вещам.

Данный единичный предмет есть вместе с тем и особенный и выражает общую «сущность». Рабочий класс данной определенной среды, будучи данным, т. е. единичным явлением, специфическим образом, т. е. особым образом, выражает общий характер, законы и определения рабочего класса вообще. Всеобщее, — говорит Фейербах, — есть поэтому единичное, индивидуальное, но так как каждый индивидуум имеет это общее, то мышление абстрагирует его от отдельных индивидуумов, отождествляет его и выставляет как самостоятельную вещь, но вещь, общую всем, — представление, из которого затем получаются все дальнейшие мучительные схоластические и идеалистические затруднения о взаимоотношениях между общим и единичным.

В споре с проф. Шаллером Фейербах подчеркивает, что Шаллер отличает род или общее от индивида, противопоставляя ему общее, как «самостоятельное», т. е. самостоятельное объективное существо, в то время как он, Фейербах, отождествляет род с индивидом, индивидуализирует общее, но поэтому обобщает, «генерализирует» индивидуума. «Человек в самом себе делает различия — он ведь сам явственно состоит из отличающихся друг от друга и даже противоположных органов и сил, — но то, что он в самом себе отличает, в такой же мере принадлежит к его индивидуальности, в такой же мере является составной частью ее, как и то, от чего он это отличает». Различие между индивидуальным и общим вообще относительно. Общего желудка, как и общей головы, не существует. Каждый имеет желудок свой, индивидуальный. Но этот индивидуальный желудок, как и голова, составляют общее явление.

Что касается критики Маркса, то на этом нам придется остановиться особо в другой связи.

VI

Необходимо отдать себе отчет в том, что в основе всякого научного познания лежат основные понятия, имеющие характер категорий. Они в одинаковой степени присущи бытию, как и мышлению. Ведь диалектика, в отличие от метафизики и формалистической теории познания и логики, рассматривает бытие и мышление вместе, не отрывая одного от другого.

Уже в этом отношении диалектика обнаруживает свой специфический характер. Каковы же эти основные понятия? И чем они отличаются от обычных абстрактных понятий формальной логики? Общая природа этих понятий такова, что каждое из них требует, как дополнения, своей противоположности. Понятия же эти суть: бытие и становление, форма и содержание, субстанция и причинность, качество и количество, единство и множественность (разнообразие), конечное и бесконечное, движение и покой, часть и целое, непрерывность и прерывность, всеобщее и частное, сущность и явление и т. д. Ни одна частная наука не может обойтись без этих основных понятий. В этом смысле каждая наука опирается сознательно или бессознательно на диалектику. В этом же смысле и философия, как показывает ее история, разрабатывала основные проблемы диалектического метода. Но философия до поры до времени не отдавала себе в этом ясного отчета. Это делалось бессознательно, стихийно, так как такая работа диктовалась внутренним развитием самой науки.

Если же мы обратимся теперь к характеристике этих основных понятий или категорий науки, то мы прежде всего должны будем признать, что эти «абстрактные» понятия представляют собою наивысшие обобщения, причем такие, которые применимы вообще ко всякому явлению в отдельности, как и ко всей совокупности явлений, т. е. к миру как целому. Эти понятия являются не только формами нашего мышления, но и формами бытия. Они составляют реальные категории. Без этих научных понятий мы не в состоянии познавать окружающий нас мир. Употребляя термин «абстрактные» формы, мы желаем подчеркнуть их всеобщий характер, но отнюдь не рассудочную их форму, не формально-логическую их природу.

Далее, внимательно анализируя эти «понятия», мы убеждаемся в их непосредственной взаимозависимости. Одно понятие не мыслимо без своей противоположности. Взятое каждое в отдельности, в своей изолированности, оно не может нам дать правильного изображения действительности. Действительность не исчерпывается односторонним и в этом смысле абстрактным понятием. Ибо в действительности нет единства без разнообразия, нет формы без содержания, нет бытия без становления, нет качества без количества. Только в рассудочном мышлении берут обычно одну сторону, отрывают ее от конкретного целого и ею оперируют. В этом смысле догматическая метафизика, как это было вскрыто с несравненной глубиной Гегелем, и опиралась на рассудочные понятия. Тут же необходимо подчеркнуть, что мы под рассудком, как и разумом, понимаем не особые какие-либо способности сознания или «души». Мы имеем в виду различие методов: рассудочный метод равносителен догматическому или

метафизическому. Разумный метод или спекулятивный отождествляется Гегелем с диалектическим методом. Если не вкладывать метафизического смысла в понятия «рассудок» и «разум», а брать эти термины в методологическом смысле, их можно употреблять с пользою; под деятельностью рассудка мы и будем понимать тот способ мышления, который изолирует одно из абстрактных понятий, отрывает его от противоположности и берет его как самостоятельное и абсолютное. А между тем диалектический метод требует, в согласии, разумеется, с объективной природой вещей, чтобы вещи рассматривались не под отвлеченным углом зрения абстрактного понятия, а как конкретное целое, объединяющее в себе противоположные свойства. Каждый предмет един и множествен в одно и то же время, каждый предмет есть «вещь» и обладает множеством разнообразных свойств. То же самое можно сказать и относительно единства формы и содержания, качества и количества и пр. Метафизики брали обычно одну сторону, скажем, абсолютное единство или отвлеченную форму, или абстрактное бытие, или же отвлеченное понятие становления, и таким образом приходили к какому-либо отвлеченному принципу, в который укладывалась, якобы, вся действительность. Диалектический идеализм в лице Гегеля пытался впервые подойти к изучению действительности с точки зрения смещения противоположных определений и их примирения в высшем единстве. Подход его с формально-методологической стороны был правильный. Недаром этот философ открыл собою новую эпоху в области философии. Но идеализм Гегеля помешал ему сделать все надлежащие выводы, и он оказался роковым и для его метода. Диалектический материализм один был в состоянии выполнить поставленную немецким идеализмом задачу.

Обращаясь к вопросу об изменчивости и устойчивости вещей, необходимо указать, что одни метафизики, отвлекаясь от изменчивости, которой подвержено все существующее, сосредоточивали свое внимание на постоянстве, на тождестве вещи. Другие же сосредоточивали свое внимание исключительно на изменчивости и отвлекались от всего того, что есть устойчивого в предмете. Но в природе нет ни абсолютного постоянства, ни абсолютной изменчивости, ни абсолютного бытия, ни абсолютного становления. Речь может идти только об относительной устойчивости и об относительной изменчивости. Без бытия нет становления, но и без становления нет бытия. Понятие изменения предполагает объект, в котором совершается переход от одного состояния к другому. Каждый такой переход совершается посредством скачка, разрыва между новым и предшествующим состоянием вещи. В одних предметах процесс изменения совершается медленнее, в других быстрее, но самый процесс изменения не подлежит сомнению. Но раз

изменения существуют, то «скачки», разрывы неизбежны. Ибо одно из двух: либо предмет остается тождественным с самим собою, т. е. абсолютно константным, тогда весь мир должен представлять собою застывшее, мертвое состояние. Но этого нет, так как каждый из нас имеет непосредственно сознание времени и изменчивости. Либо же приходится предположить, что мир абсолютно изменчив. Это означало бы, что мир в каждый данный момент заново возникает из ничего, что в нем нет никакой закономерности. Если бы мы допустили такой строй мира, то жизнь совершенно не была бы возможна, не говоря уже о том, что такое *creatio ex nihilo* абсурдно само по себе. В таком случае совершенно ясно, что изменчивость состоит в том, что последующее состояние мира возникает из предыдущего его состояния и им определяется. Настоящее, как бы оно ни отличалось от прошлого, не оторвано от него, а составлено из элементов этого прошлого. Но тем не менее новое состояние представляет собою новое своеобразное сочетание этих элементов, и тем самым оно является качественно чем-то отличным от предыдущего. Нам кажется, что нет нужды иллюстрировать эти соображения конкретными примерами — до такой степени они понятны и всеобщы. Накопление изменений происходит медленно в неорганической природе, более быстро в органической и общественной жизни — потому, что здесь объект изменений является в то же время действующим субъектом. Мы прежде всего имеем в виду человеческую историю, где эти процессы совершаются гораздо быстрее, чем в других сферах бытия.

Таким образом закон непрерывности в общем процессе эволюции мира нисколько не опровергается законом прерывности. Напротив того, они друг друга дополняют и существуют совместно. Если одно возникает из другого, то ясно, что какие бы ни были между различными состояниями разрывы, процесс изменения неизбежно предполагает непрерывность развития.

Из наблюдений над звездными спектрами, пишет один немецкий ученый, можно заключить, что элементы образуются при постепенном охлаждении из немногих первичных веществ путем скачков*. Теория квант, как известно, исходит из признания скачков. Носителями квант, т. е. атомов энергии, являются электроны. Макс Планк определенно говорит о том, что известное положение: «природа не делает скачков» (*natura non facit saltus*) не выдерживает критики. «На этот раз, — говорит он, — это принципы термодинамики, с которыми это положение пришло в противоречие благодаря новейшим опытным данным, и если нас не обманывают все признаки, то дни его — этого положения — сочтены. Природа, повидимому, действительно делает скачки, и при этом очень своеобразные скачки»**. Квантовая гипотеза, —

* Willy Bein, Das chemische Element, S. 80.

** Max Planck, Physikalische Rundblicke, 1922, S. 72.

продолжает Планк, — привела к тому взгляду, что «в природе существуют изменения, которые происходят не непрерывно, а посредством взрывов (explosionsartig)*. Другой крупнейший ученый нашего времени, Жан Перрэн, стоит на такой же точке зрения. «Отношение, по которому соединяются друг с другом два элемента, не может изменяться непрерывно»**. Все эти изменения происходят посредством скачков. «Внутренняя энергия молекул может изменяться только путем прерывистых скачков»***. Он примыкает к точке зрения Планка, согласно которой энергия каждого тела изменяется прерывистым образом. Она изменяется одинаковыми порциями квант, так что каждое колеблющееся тело всегда содержит целое число атомов энергии. Анри Пуанкаре дает следующую общую формулировку этого закона: «Физическая система может иметь только конечное число различных состояний; она перескакивает от одного к другому из этих состояний, не переходя непрерывного ряда промежуточных состояний». Можно ли считать эту формулировку удовлетворительной, — это вопрос особый.

Таким образом современное естествознание уверенно вступило на путь признания скачков, т. е. одного из законов диалектики. В этой связи мы не имеем возможности остановиться на этой проблеме более подробно. Достаточно только подчеркнуть, что процесс превращения элементов совершается посредством взрывов, скачков, причем новый элемент качественно отличен по своим химическим и физическим свойствам от предыдущего, т. е. что и тут мы имеем подтверждение тех же диалектических законов. Исследование радиоактивных веществ показало, что существуют химические элементы, которые сами изменяются; некоторые из их атомов распадаются и при распаде образуют новые элементы. Чем более в атоме содержится электронов, тем скорее наступает кризис, ведущий ко взрыву атома. Этим и объясняется, что элементы с большим числом электронов радиоактивны.

Подобно тому как форма не отделима от содержания, не отделимы также друг от друга сила и вещество, движение и материя. Нет материи без движения, как нет движения без материи. Метафизики стремились отделить силу от вещества, движение от материи, и тогда они приходили к построению идеалистических систем.

Олицетворяя силу, они постулировали существование духа. Отрывая мысль от мозга, они делали выводы о существовании мысли самой по себе, как самостоятельной субстанции. Не лучше поступал метафизический материализм, который, с своей стороны, брал мертвую материю, сводя ее к протяженности, и воз-

* Max Planck, *Physicalische Rundblicke*, 1922, S. 75.

** Jean Perrin, *Die Atome*, нем. пер., изд. 2-е, стр. 8.

*** Там же, стр. 63.

водил ее в абсолютизм, субстанцию, абстрагируя от силы. Повсюду мы видим на протяжении истории мысли один и тот же процесс: рассудочное обособление от целого одного какого-либо свойства, возводившегося в абсолютизм. При этом пренебрегали другими столь же первичными свойствами. Очевидно, что метафизически-абстрактный метод при этом играл решающую и к тому же роковую роль. Но тут же необходимо оговориться, что и этот метод и связанные с ним метафизические построения имели, конечно, свои глубокие корни как в общественных, так и в научных условиях времени. С одной стороны, абстрактно-метафизический метод был необходим при соответствующем ему уровне науки. С другой стороны, необходимо было пройти низшие ступени. Как бы то ни было, одно несомненно, что замена этого отвлеченного метода истинно-научным конкретным методом составила эпоху, и что Маркс, применяя его в частной научной области, оказал вместе с тем огромное влияние на научную методологию или теорию науки вообще. Говоря о Марксе, мы, конечно, ни на минуту не забываем его великого учителя Гегеля. Но, помня хорошо об этом и твердо зная, что именно Гегель обосновал диалектический или конкретный метод, мы не должны забывать, что Гегель был идеалист и этим повредил своему методу. Из области идеалистической метафизики в науку перенес этот столь важный метод именно Маркс, отбросив при этом все те схоластические элементы, которые имелись в учении Гегеля.

Диалектический метод, как мы уже говорили, противопоставляет абстрактной действительности, порождаемой мыслью и существующей только в ней, конкретную, имеющую реальное существование. Конкретное означает «сращенное». То, что в мысли обособляется от предмета, в действительности существует вместе, как одно сращенное целое. Отвлеченное мышление не терпит противоречий. Оно стремится к закреплению и утверждению абстрактного тождества. Прodelав этот процесс оскопления в мысли и получив безжизненные формы, оно затем переносит их на действительность в полной уверенности, что эта последняя подчиняется беспрекословно мысли. Формальная логика сама является продуктом обособления и разрыва формы с содержанием. И она вместе с тем определяется и питается общественными условиями, в которых формальные истины (право, свобода, равенство) отделены от реального содержания. Диалектический метод поэтому должен был стать могучим оружием в руках пролетариата, который по самому своему положению и существу призван историей к преодолению этого разрыва формы и содержания.

ГЕГЕЛЬ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ *

I

Современная наука и философия зародились в XVII столетии, в эпоху перехода от феодального общества к буржуазному. Последующие столетия являлись периодом необычайного расцвета буржуазных общественных отношений, небывалого развития производительных сил, а вместе с ними — науки и философии.

Ныне человечество вступило в новую фазу исторического развития. Капитализм быстро приближается к своему естественному концу. Выросшая на его основе идеология переживает глубокий кризис. Естествознание делает огромные завоевания, но в то же время философские основы естествознания, которые были заложены в предшествующие века, оказались слишком «узкими» и элементарными, не вмещающими всего богатства конкретного содержания науки. Повсюду, на всех участках материальной и духовной культуры, чувствуется колебание почвы. Нет ничего устойчивого, все находится в процессе брожения и формирования. Наряду с великим кризисом, переживаемым современной общественной формацией, происходит ломка ее «верхних этажей». Старая культура отмирает, и на ее развалинах закладываются основы новой, более высокой культуры. В такие кризисные эпохи раздаются обычно вопли о закате культуры, о крушении науки, о необходимости вернуться к «вере отцов» и пр.

Но не всякий кризис знаменует собою регресс и упадок. Есть благотворные кризисы, которые являются выражением роста человечества, перелома в его развитии и перехода его на более высокую ступень. Современный «кризис» в науке обусловлен процессом накопления противоречий, которые не могут быть преодолены старыми методами мышления. Кризис современной науки — и в первую очередь естествознания — есть прежде всего кризис ее логических, методологических основ. Старые формы мышления оказались бессильными перед необычайным богатством содержания, доставляемого каждодневно бурным развитием естествознания. Все, что до сих пор казалось незыбле-

* Вступительная статья к русскому изданию сочинений Гегеля.

мым, ныне подвергается глубокому сомнению. Некоторыми естествознателями взяты под подозрение закон причинности, закон сохранения энергии и т. п.

Поэтому наиболее крупные естествоиспытатели ныне настаивают на необходимости теснейшего союза между естествознанием и философией*.

Философия так же невозможна без естествознания, как естествознание невозможно без философии. Подчеркивая взаимную связь и зависимость между философией и естествознанием, мы должны здесь в то же время оговорить, что то же самое отношение существует между философией и общественными науками, между философией и научным познанием вообще.

Но что следует понимать под философией? Не вдаваясь в подробности на этот счет, мы считаем нужным подчеркнуть, что обычное противопоставление философии науке не выдерживает критики. Философия в нашем понимании не является чем-то таким, что противоположно науке. Напротив того, философия для нас является также наукой. Неправильно думать, будто история философии на протяжении более чем двух с половиною тысяч лет представляла собой бесплодную борьбу различных мнений о никчемных вещах и будто эта борьба завершилась ныне ничем, «круглым нулем». Люди, мало знакомые с историей философии и науки, обычно так думают. Они даже считают, что все «зло» идет от философии и что «спасение» придет только от положительных наук и в особенности от естествознания. Этот предрассудок, хотя и значительно поколеблен у нас, все же прочно засел во многих умах.

Однако человечество не даром трудилось и мыслило на протяжении своей многовековой истории. — История человеческой мысли представляет собою отражение суровой борьбы человека с природой, со всевозможными формами эксплуатации и угнетения; равно как и с собственным невежеством и предрассудками. Окинув ныне взором пройденный человеческий путь, мы должны признать, что современному поколению досталось от прошлого кое-какое наследство. Современные гигантские успехи в области естествознания и техники были бы невозможны и немыслимы без всей предшествующей истории человечества. Но то же самое приходится сказать и о философии. Мало того, философия и наука всегда были до такой степени тесно связаны между собою, что взаимно питали друг друга. Философия, опираясь на положительные науки, обычно выдвигала общие идеи и принципы, которыми руководствовались частные науки. Представители положительного знания, часто уверенные в своей «независимости» от всякой философии, на деле бессознательно являлись приверженцами тех или иных философских систем. Обыкновенно полагают, что естествознание, например, гарантирует от неправиль-

* Ср., напр., М а х П л а н к, *Physikalische Gesetzlichkeit*, 1926, S. 47—49.

ных философских взглядов, от идеалистических предрассудков. Но так думать могут опять-таки люди, мало знакомые с историей науки. Ленин на этот счет придерживался другого мнения. Он прекрасно понимал, что «из крутой ломки, которую переживает современное естествознание, рождаются сплошь да рядом реакционные философские школы и школы, направления и направления»^{*}. Однако Ленин в противоположность многим современным верхоглядам не советовал выкинуть «философию за борт»; он не придерживался также и того мнения, будто «наука — сама себе философия». Он писал: «...Мы должны понять, что без философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не могут выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного мирозерцания».

Словом, мнение Ленина таково, что естествознание без философии обойтись не может. В сущности, такого же мнения придерживался и Энгельс. К этому же взгляду приходят ныне и крупнейшие естествоиспытатели.

История философии есть главным образом история развития научного мышления. И если мы спросим себя, каков результат многовекового развития человеческой мысли, то на этот вопрос мы ответим: материалистическая диалектика как учение о развитии и как метод мышления. Материалистическая диалектика не с неба свалилась, а является результатом развития человеческой мысли, закономерным продуктом истории науки, техники и философии. Без материалистической диалектики немислим марксизм.

Марксу и Энгельсу удалось построить свое монументальное учение только благодаря тому, что они не отвернулись просто от предшествующей им философии, а преодолели ее, переработали ее. Если метод Маркса принес такие обильные плоды в области общественных наук, то ему предстоит совершить переворот и в области естествознания, где теоретическая мысль до сих пор еще находится в плену у старой метафизики.

«Эмпирическое естествознание, — писал Энгельс в 1878 г., — накопило такую необъятную массу положительного материала, что необходимость систематизировать его в каждой отдельной области исследования и расположить с точки зрения внутренней связи стала неустранимой. Точно так же стало неизбежным привести между собою в правильную связь отдельные области познания. Но, занявшись этим, естествознание попадает в теоретическую область, а здесь методы эмпиризма оказываются бессильными, здесь может оказать помощь только теоретическое мышление. Но теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Она должна быть развита, усовершенствована, а для подобной разработки не существует

* Ленин, Собрание сочинений, т. XX, ч. II, стр. 497.

до сих пор никакого иного средства, кроме изучения истории философии» *.

Философия представляет собою на каждой данной исторической ступени ее развития определенное понимание всеобщей связи явлений. В то время как отдельные, частные науки занимаются изучением какого-либо отрезка природы, известной ее части, философия стремилась всегда вскрыть всеобщую связь целого. Энгельс видит преимущество греческой философии перед метафизикой XVII и XVIII столетий в том, что она стояла на точке зрения целого и стремилась проникнуть во всеобщую связь сущего, в то время как метафизика нового времени «заградила себе путь от понимания единичного к пониманию целого». «Так как греки, — пишет Энгельс, — еще не дошли до расчленения, до анализа природы, то она у них рассматривается еще как целое, в общем и целом. Всеобщая связь явлений в мире не доказывается в подробностях: для греков она является результатом непосредственного созерцания. В этом — недостаток греческой философии, благодаря которому она должна была впоследствии уступить место другим видам мировоззрения. Но в этом же заключается ее превосходство над всеми ее позднейшими метафизическими соперниками. Если метафизика права по отношению к грекам в подробностях, то греки правы по отношению к метафизике в целом» **.

Энгельс вполне правильно видит в метафизике необходимый этап развития человеческого мышления, так как для понимания процессов и взаимной связи явлений требуется понимание предметов, понимание единичных явлений. Но метафизика потому и остается метафизикой, что она видит в расчленении природы конечный результат исследования и неспособна подняться до синтеза. С другой стороны, недостаток, которым страдала греческая философия, состоял в том, что для нее целое, всеобщая связь явлений представлялись результатом непосредственного созерцания, а не опосредствованного через расчленение целого понимания.

Материалистическая диалектика исторически и логически непосредственно примыкает к гегелевской диалектике, являясь ее продолжением и дальнейшим ее развитием, поскольку она подверглась со стороны Маркса и Энгельса переработке на основе материализма. Диалектика является результатом развития всей истории человеческого мышления, высшим продуктом науки, философии и практического творчества человека. «Диалектика, — говорит Энгельс, — является для современного естествознания самой правильной формой мышления, ибо она представляет аналог — и, значит, метод объяснения происходящих в природе процессов

* Энгельс, Диалектика природы («Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», кн. II, стр. 125).

** Там же, стр. 129.

развития — для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой».

Современное состояние науки таково, что она не может удовлетвориться массой накопленного эмпирического материала, огромным богатством единичных фактов, наблюдений, явлений или даже законов. Чувствуется неодолимая потребность привести в связь все эти наблюдения и закономерности как в каждой отдельной области, так и во всей совокупности наук, объединив отдельные отрасли знания в одно целое. При таких условиях эмпирическое естествознание вынуждено подняться на ступень теоретического мышления, т. е. теснее связать естествознание с философией.

Эту смычку естествознания с философией возможно осуществить лишь на основе материалистической диалектики. «Современные естествоиспытатели, — писал Ленин в 1922 г., — найдут (если сумеют искать и если мы научимся помогать им) в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ряд ответов на те философские вопросы, которые ставятся революцией в естествознании и на которых «сбиваются» в реакцию интеллигентские поклонники буржуазной моды». Без знания диалектики, говорил Ленин, естествоиспытатели будут беспомощны в своих философских выводах и обобщениях. «Ибо естествознание прогрессирует, переживает период такой глубокой революционной ломки во всех областях, что без философских выводов естествознанию не обойтись ни в коем случае» *.

Современное естествознание, как нам кажется, вступило уже в предсказанную Энгельсом и Лениным новую полосу развития. Поскольку крупные естествоиспытатели вынуждаются самим ходом развития науки к теоретическому осмысливанию ее, они переходят или начинают переходить на диалектическую точку зрения.

Современная наука переживает период «смуты», — это несомненно. Мы находимся, быть может, накануне некоторой перестройки всего здания современной науки. Поэтому нет ничего удивительного в том, что многие естественники скатываются к идеализму и даже мистицизму, не будучи в состоянии теоретически осмыслить накопившиеся в той или иной научной дисциплине противоречия. Для преодоления последних старая формальная логика оказывается недостаточной. Она должна быть заменена диалектической логикой.

II

Гегель проводит различие между естественной логикой и логикой научной. Естественная логика — это логика донаучного мышления. Но донаучное мышление, хотя и отлично от научного

* Ленин, Собрание сочинений, т. XX, ч. II, стр. 498.

мышления, тем не менее связано с ним и представляет собою ступень последнего в смысле его подготовки. Донаучное мышление, т. е. естественная логика, имеет то общее с научной логикой, что она также пользуется уже категориями. Но пользование категориями естественного мышления происходит бессознательно, в то время как научная логика применяет категории сознательно. Категории в их бессознательном применении мы имеем в языке вообще. Мышление и речь теснейшим образом связаны между собою. Без речи нет мышления в развитой его форме. Здесь не место останавливаться на очень важном и существенном вопросе — о взаимном отношении мышления и речи. Но мы должны подчеркнуть, что каждое предложение со стороны его логического состава представляет собою внутреннюю связь и движение форм мышления, т. е. категорий. Если я говорю: этот лист есть зеленый, говорит Гегель, то мы имеем здесь налицо категории бытия, единичности и пр.

Научная логика имеет дело с категориями в их подлинной чистоте. Развитие науки подвигается от эмпирического и чувственного знания, подготавливая высшие формы мышления. На низших ступенях знания мы опять-таки применяем всевозможные категории, как, например, целое и часть, вещь и свойства. Без таких определений человеческое знание обходиться не может. Но чем выше мы поднимаемся от чувственного и эмпирического знания к высшим формам мышления, тем определеннее выявляются категории большей конкретности. Гегель приводит пример из физики. В физике категория силы сменилась в новейшее время категорией поля р н о с т и. Эта последняя категория, по словам Гегеля, имеет бесконечную важность, поскольку она, в отличие от понятия силы, более конкретна, совмещает в себе единство различных определений, единство противоположностей.

Формы мышления, по мнению Гегеля, являются в сущности результатом развития естественной логики и чувственно-эмпирического знания, поскольку последние исторически предшествуют чистой логике. Категории сначала даны человеку в неразрывной связи с чувственными предметами, воззрениями и представлениями. Лишь на определенной ступени развития знания логические категории делаются предметом самостоятельного исследования. Они отделяются от конкретного содержания, с которым они слиты и даны в единстве. Гегель восхваляет Платона и Аристотеля именно за то, что они совершили этот переход к чистому мышлению. «Действительно, потребность предаться чистому мышлению, — говорит Гегель, — предполагает длинный путь, уже пройденный человеческим духом...» Одним словом, логика сама есть в этом смысле продукт исторического развития мысли.

Освобождение или отделение логических категорий от конкретного предметного содержания делает возможным превращение логики в самостоятельную науку. Логика есть наука о мы-

шлении. Человек не начинает с анализа своего мышления. Он прежде всего действительно, практически мыслит. Практика и здесь предшествует теории. Мышление становится предметом науки только после того, как человечество в течение продолжительного времени пользовалось им и накопило большой эмпирический материал для превращения его в предмет самостоятельной науки. Но что является содержанием этой науки? «Если логика признается вообще наукой о мышлении, — говорит Гегель, — то под этим обычно понимается, что это мышление составляет только форму познания, что логика отвлекается от всякого содержания», что она рассекается на две половины, одна из которых — содержание — лежит вне мышления, а форма присуща ему одному. Такая постановка вопроса в корне ошибочна. Содержанием логики Гегель считает чистое мышление, имеющее своим принципом чистое знание. Логика имеет далее своим содержанием само понятие науки и ее метод.

Необходимо подвергнуть некоторому «испытанию» понятия чистого мышления и чистой науки. Содержание чистой науки составляет, по Гегелю, объективное мышление... «Чистая наука содержит в себе мысль, поскольку последняя есть также вещь в себе самой, или вещь в себе самой, поскольку она есть также чистая мысль. Как наука, говорит Гегель, истина есть чисто саморазвивающееся самосознание и имеет образ самости, которая есть в себе и для себя сущее познаваемое понятие, понятие же как таковое есть сущее в себе и для себя. Это объективное мышление есть содержание чистой науки. Последняя поэтому в такой же малой мере формальна, столь мало лишена материи для действительного и истинного познания, что ее содержание, напротив, есть единство абсолютно-истинное, или, если тут еще можно употребить слово «материя», истинная материя, но такая материя, форма которой не есть нечто внешнее, так как эта материя есть собственно чистая мысль, — стало быть, абсолютная форма. Логике следует поэтому понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, как она без покрова есть в себе и для себя. Можно поэтому выразиться так, что это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения мира и конечного духа» *.

В чем смысл приведенных утверждений Гегеля и в чем их ошибка?

Существует некая чистая наука, которая имеет своим предметом чистые мысли. Поэтому логика и есть не что иное, как система чистого разума или царство чистой мысли. Логика по самому существу своему должна представлять собою учение о

* Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hsg. von Glockner, 1928, S. 45—46 (русск. пер. Дебольского, стр. 6).

научном мышлении, или, точнее, теорию научного мышления. В этом смысле логика лежит в основании всех наук, составляя их фундамент и основу. Она имеет своим объектом не какие-либо определенные чувственные и эмпирические предметы, а те общие логические категории, которые лежат в основе всех наук.

Что следует понимать под категориями? Обычно представляют себе дело так, что категории суть наиболее общие абстрактные понятия, отвлечения от многих эмпирических предметов. Но категории являются общими, коренными, основными понятиями и выражают главным образом взаимные связи явлений. Если мы возьмем такое понятие, как причинность, то это не просто абстрактное понятие в том смысле, в каком человек вообще является абстрактным понятием. Категории — это универсальные принципы, основные элементы всякого мышления и бытия. Причинность — не абстрактное понятие в смысле формальной логики, а определенный закон мышления и действительности. То же самое относится ко всем другим категориям. Мы не можем мыслить без понятия вещи и ее свойств, числа, качества, меры, сущности и пр. Стало быть, логика имеет своим предметом основные законы бытия и мышления. И так как каждая наука, поскольку она есть наука, базируется на этих первичных категориях, то очевидно, что логика является всеобщей наукой, подвергающей анализу предпосылки всякого знания, и вместе с тем самостоятельной научной дисциплиной с своим особым объектом и содержанием.

Категории — это законы, в которых мы вообще все мыслим, без которых нет научного мышления и познания. Предложение: «Этот лист есть зеленый», включает в себя понятие вещи (лист), свойства (зеленый), бытия (есть) и единичности (этот). Это относится к любому суждению. Мы всегда имеем дело с определенными основными формами, в которых «движется» мысль, которой она логически подчинена. В этом смысле можно сказать, что логика (или философия) есть грамматика науки, подобно тому как грамматика в свою очередь есть логика языка.

В чем заключается функция категорий? Ответ на этот вопрос гласит так: категории имеют своей задачей обобщение и установление отношений, связи и порядка явлений.

Под чистой наукой Гегель понимает систему чистого разума, царство чистой мысли, как он выражается. Мы вправе отвлекать логические формы от содержания и подвергать их самостоятельному научному анализу, — против такого приема исследования возразить ничего нельзя. Но Гегель делает огромную ошибку, превращая эти категории в самостоятельные сущности. Гегель, который принципиально отстаивает конкретное знание, сам сделался жертвой формального и отвлеченного знания. Гегель изменил своему собственному

методу. Он оперирует понятиями «чистое мышление» и «чистая наука», чтобы оправдать существование «царства чистой мысли». По Гегелю поэтому «выходит», что истина существует «без покрова», в своей вечной сущности, до сотворения мира и конечного духа. Здесь мы и видим основу гегелевского идеализма и мистицизма, как они выражены у него в логике. Такое понимание истины «без покрова», допущение царства чистой мысли должно было пагубно отразиться на всей логике, в особенности же пагубно — на переходах категорий друг в друга.

Математика имеет своим предметом количественные отношения между явлениями. Она, несомненно, представляет собою самостоятельную научную дисциплину. Но мы впали бы в грубейший мистицизм, если бы допустили, что числа, величины существуют сами по себе, существуют независимо от вещей, или что они «без покрова», в своей «вечной сущности», пребывали где-то до сотворения мира, а впоследствии «воплотились» в вещи. Но именно из этого мистического абсурда исходит Гегель, когда он постулирует существование царства чистой мысли.

Мысль, или понятие, есть, согласно Гегелю, сущность вещей, сама реальность, субстанция мира. В согласии с Платоном Гегель утверждает, что «лишь в своем понятии нечто имеет действительность; отрешенное от своего понятия, оно перестало быть действительным и уничтожается». Разумеется, если понятие есть субстанция мира, то мир имеет действительность лишь в понятии. Но в том-то и дело, что Гегель подошел к этому вопросу грубо догматически и только постулировал понятие как сущность мира, а не доказал этого своего тезиса. Да как его можно доказать? Из того, что мы мыслим в понятиях, отнюдь не следует, что понятие есть сущность мира. Гегель гипостазировал человеческую мысль, превратив ее в субстанцию. Верно, разумеется, что мы мыслим в понятиях, но понятия суть формы нашего постижения мира, а не его содержания. В понятиях мы мыслим определенное содержание. И вот, вместо того чтобы раскрыть объективное содержание мысли, Гегель превращает в субстанцию самые функции, или формы мысли. При помощи мышления мы познаем действительность. Мышление является лишь орудием познания действительности. Гегель же это орудие превращает в самую действительность.

Раз мысль (или понятие) есть единственная действительность, а действительность есть мысль, то тем самым вопрос о форме и содержании логики как бы сам собою разрешается или, вернее, устраняется. Гегель поэтому соглашается со старой метафизикой в основном. Он говорит: «Прежняя метафизика имела... более высокое понятие о мышлении, чем то, которое возымело силу в новое время. Первая исходила именно от того основания, что единственно-истинное в вещах есть то, что познается о них и в них через мышление, — стало быть, не в их

непосредственности, а лишь при возвышении их как мыслимых в форму мышления. Эта метафизика стояла, таким образом, на том, что мышление и определения мышления суть не нечто чуждое предметам, а скорее их сущность, или что вещи и мышление о них (как и наш язык выражает их сродство) совпадают в себе и для себя, что мышление в его имманентных определениях и истинная природа вещей суть одно и то же содержание» *.

Гегель в качестве идеалиста стоит на той точке зрения, что мысль есть сущность вещей, что вещи и мысль о них «совпадают в себе и для себя». Это основное убеждение Гегеля всегда надо иметь в виду при изучении не только его системы, но и логики. Но эта точка зрения Гегеля о тождестве мысли и вещи представляет собою возврат к старой идеалистической метафизике. В этом отношении Гегель не преодолел прежней метафизики, а потому и его диалектика и логика в целом проникнуты еще метафизическими элементами.

Гегель прав, когда он настаивает на том, что непосредственное знание, т. е. знание вещи такой, какой она представляется непосредственно, недостаточно, что оно не дает полного знания и что истинная сущность вещей обнаруживается в мышлении или, точнее, при помощи мышления. Однако Гегель делает тут совершенно неправильное логическое заключение: из того, что непосредственное знание недостаточно и неполно, из того, что истинная сущность, т. е. объективная природа, вещи обнаруживается при помощи мышления, вовсе не следует, что мысль есть сущность вещи, что мысль и вещь одно и то же. Рассуждение Гегеля не выдерживает критики и похоже на то, как если бы я сказал: так как при помощи микроскопа мне делаются доступными невидимые невооруженным глазом вещи, то микроскоп есть сущность этих вещей, микроскоп и вещи — одно и то же. Мышление есть орудие познания; орудие же познания и предмет познания — не одно и то же.

Исходя из своей принципиальной позиции, что мысль и вещь — одно и то же, Гегель устанавливает, что категории, которыми занимается логика, суть чистые духи. Отсюда следует, что логика есть система чистых духов, или идей. Поскольку же философия природы и философия духа являются, с точки зрения Гегеля, прикладной логикой, то и в них живут «чистые духи», образующие их душу. В логике, как и до сотворения мира, чистые духи даны «без покрова», в их «чистом» виде; в философии же природы и философии духа чистые духи облекаются, так сказать, в плоть. Это — чистейший мистицизм. Поэтому Маркс и Энгельс свою критику гегелевской системы и начали с критики этих мистических основ всей его

* Гегель, Наука логики, пер. Дебольского, ч. I, стр. 3.

философии. Представлять себе дело таким образом, что качество, количество, мера, бытие, причина, форма и пр. — суть «чистые духи», что они ведут самостоятельное существование в качестве таких «чистых духов», — это поистине верх нелепости. Это значит — возводить в конкретное существование чистейшие абстракции, что в корне противоречит всякой диалектике.

В самом деле, что делает Гегель? Он рассуждает примерно таким образом: так как, изучая мир вещей, мы создаем себе отвлеченные мысли о нем, то в действительности существуют не вещи, а только эти мысли о вещах. Возьмем его рассуждение о материализме. Материализм, говорит он, признает истинно объективным одну материю. «Но сама материя есть абстракция, которая, как таковая, не может быть воспринята нами. Можно поэтому сказать, что не существует вообще материи, ибо в том виде, в каком она существует, она всегда представляет собою нечто определенное, конкретное. И однако эта абстракция, которую мы называем материей, есть, согласно учению материализма, основа всего чувственного, есть чувственное вообще, абсолютная разъединенность внутри себя, и поэтому, она есть неположное друг другу сущее. Поскольку для эмпиризма это чувственное есть лишь нечто данное и таковым и остается, он — учение несвободы, ибо свобода состоит именно в том, что я не имею противостоящим себе никакого абсолютно другого, а нахожусь в зависимости от содержания, которое есть я сам» *.

Что хочет сказать здесь Гегель? Так как мы знаем материю в ее определенных, конкретных формах, то материи не существует. И так как, далее, материя, как понятие, есть абстракция от конкретных и чувственных форм ее, то в действительности существует не материя, а только мысль. В силу того, что мы мыслим материю, существует, мол, не материя, а мысль. Это ведь обычный способ рассуждения всех вульгарных идеалистов и метафизиков. И Гегель действительно «обнаруживает» себя во всех этих рассуждениях как метафизик.

III

Гегель — объективный или абсолютный идеалист. Поэтому формы мышления, категории, для него не только субъективны, но и объективны. В этом смысле Гегель делает шаг вперед в сравнении с Кантом. Он пишет: «...Если все эти категории, например единство, причина, действие и пр., сознаны нашей мыслью, то из этого еще не следует, чтобы они принадлежали нам самим и не составляли в то же время определений, собственных самим предметам».

* Гегель, Энциклопедия, ч. I, § 38, стр. 82 настоящего издания.

Это совершенно правильное замечание, которое, однако, применимо также и к материи. Против него ничего нельзя было бы возразить, если бы с понятием объективности Гегель не связывал мистических представлений. Ведь, с точки зрения Гегеля, как мы это уже выяснили, категории потому не субъективны, что они сами по себе существуют объективно как духи, как «чистые мысли», а поскольку они «воплощены» в конкретных предметах, они составляют их «душу». Именно в этом последнем смысле они «свойственны самим предметам». Поэтому, когда Гегель говорит, что логика не занимается только формами мысли, а имеет также и содержание, то это совершенно верно, но Гегель прежде всего отвергает содержание, которое заимствовано из опыта, между тем как в действительности нет иного содержания, кроме опытного. Во-вторых, Гегель под содержанием логики понимает чистые мысли, т. е. те же категории, которые составляют формы мышления. Форма и содержание здесь тождественны. Под содержанием Гегель понимает те же формы, поскольку они имеют объективное существование, поскольку они суть объективные мысли, а под формами он понимает то же содержание, т. е. те же категории, или чистые мысли, поскольку они являются «формами сознательной мысли».

Гегель прав в своем утверждении, что категории нашей мысли являются одновременно и объективными категориями. Но в то время как материализм видит в субъективных формах отражения объективных форм, Гегель, наоборот, считает, что «логика рассматривает мысли, самое содержание которых принадлежит мышлению и произошло из него».

Гегель приводит следующий пример:

«Рассмотрим кусок сахара; он — твердый, белый, сладкий и т. д. Мы говорим, что все эти свойства объединены в одном предмете, но это единство не является предметом ощущения. Точно так же обстоит дело, когда мы рассматриваем два события, как находящиеся друг к другу в отношении причины и следствия. Воспринимаются здесь два отдельных события, следующие друг за другом во времени. Но что одно событие есть причина, а другое — следствие (причинная связь между этими двумя событиями), — это не воспринимается, а существует лишь для нашей мысли»*.

Совершенно неверно, будто «определения причины и действия не почерпнуты из наблюдения», т. е. из опыта. На этом примере мы лишний раз убеждаемся в неправоте Гегеля и идеализма вообще. Из того факта, что мы не ощущаем непосредственного действия причины, Гегель делает вывод о том, что определения причины и действия не почерпнуты нами из опыта, а принадлежат нашей мысли. В природе существует много такого, что нам не дано в непосредственном ощущении и относительно

* Гегель, Энциклопедия, ч. I, § 44, стр. 89.

чего мы делаем те или иные логические выводы, исходя, однако, из того, что нам дано в восприятии или ощущении. Почему я одно событие считаю причиной, а другое действием? Очевидно прежде всего, что оба события мне даны в восприятии, причем одно дано как предшествующее, другое как последующее, одно как «порождающее» другое, а другое как «порожденное» первым и т. д. Все это с достаточной убедительностью доказывает, что определения причины и действия почерпнуты нами именно из наблюдения и опыта, а вовсе не из сферы чистой мысли. То же самое относится ко всем категориям, которые являются не чем иным, как отражением, результатом и обобщением опыта. Но наблюдение и опыт вовсе не сводятся к непосредственному ощущению и восприятию. Без мышления нет научного опыта.

В этой связи должно в двух словах остановиться еще на вопросе о взаимоотношении между логикой и реальными науками, как обычно их называют. Гегель полагает, что все же недостаточно изучить одни категории и даже всю их систему. По его мнению, от логики, которая имеет дело с «пустыми» категориями, следует перейти к реальным сферам, к природе и духу. Но оказывается, что при этом переходе логическая идея не обогащается новым, Гегель говорит «чуждым», содержанием, а сама «определяется и раскрывается в формах природы и духа».

В действительности же дело обстоит как раз наоборот. Логика исторически, как мы уже видели и как это подтверждает сам Гегель, возникает позже так называемых реальных наук. Иначе говоря, она развивается вместе с ними, представляя собою обобщение и итог исторического развития человеческого знания вообще. Гегель в качестве идеалиста считает, что логическая идея, или чистая мысль, сама «определяется и раскрывается в формах природы и духа». Логика, по Гегелю, предшествует истории. Здесь все поставлено на голову. Чистая мысль не может «породить» из себя природы и духа. Развитие природы и человека, как части ее, приводит к тому, что «чуждое» содержание становится предметом мысли. Словом, логика базируется на природе и «духе». Представляя отвлеченное обобщение науки о природе и духе, т. е. человеке и его историческом развитии, логика, как высший продукт мысли, сама в свою очередь дает возможность реальным наукам пользоваться известными законами, добытыми на основе этого широкого исторического обобщения и опыта. Поэтому логика так же развивается, как и все на свете, не являясь чем-то раз навсегда данным и законченным.

Возвращаясь снова к вопросу о чистой мысли и чистой науке, необходимо прежде всего заметить, что логические категории суть абстракции, отвлечения от реальных вещей и их отношений, — стало быть, никакого самостоятельного существования они не имеют. Вопреки своей диалектике Гегель считал, во-первых,

что категории в качестве чистых мыслей, в качестве чистых бесплотных духов одарены самостоятельной жизнью, сами движутся, — отсюда его самодвижение понятия; во-вторых, он считает их вечными сущностями, воплощением коих является действительная природа и история. Исходя из этого неправильного гегелевского понимания соотношения между категориями и действительным, материальным миром, «гегельянцы» вроде Прудона и приходили к совершенно неправильному пониманию буржуазного строя. Маркс в своей критике Прудона показал, что последний так же обожествляет категории, как и Гегель, видя в них первоначальные причины всякого развития. «Абстракция, категория как таковая, т. е. отделенная от людей и их материального действия, — писал Маркс о Прудоне, — является для него бессмертной, неизменной, неподвижной. Она представляет собой существо чистого разума, что обозначает просто-напросто, что абстракция, как таковая, абстрактна. Что за восхитительная абстрактная тавтология!»

Категории для Прудона, как и для Гегеля, являются самостоятельными движущими силами. Это они порождают природу и те или иные общественные отношения. Мы в дальнейшем увидим, как самостоятельное движение категорий порождает, согласно Гегелю, весь мир.

Но в этой связи бесполезно спросить себя: возможно ли вообще чистое мышление?

Гегель полагает, что чистое мышление является свойством не «конечного духа», а духа объективного, абсолютного. Но говорить о мышлении самого мышления как такового совершенно нелепо. Можно говорить о мышлении только человека. Под чистым мышлением Гегель понимает такое мышление, которое ничем не обусловлено. Но существует ли вообще такое мышление? Для материалиста совершенно ясно, что мышление есть результат развития всей природы, органического мира и человека, что в этом смысле оно обусловлено целиком. Однако оно не только обусловлено в смысле своего происхождения, но все его содержание приходит извне, от «чуждого» ему внешнего мира. Что такое мышление без чувственных восприятий, без чувственности вообще? Ничто. Да само мышление есть всеобщий орган чувственности, универсальная чувственность, подобно тому как и чувственность есть примитивная форма мышления. Если под чистым мышлением понимать свободную от всяких чувственных восприятий деятельность разума, то такое чистое мышление есть функция, ибо мышление, освобожденное от всех представлений, есть пустое мышление. Скажут, пожалуй, что мышление имеет дело с понятием и что освобожденное от восприятий и представлений мышление сохраняет понятия. Но откуда берутся понятия? Ведь понятия суть не что иное, как переработанные восприятия и представления. Словом, мышлению предшествуют ощущения, восприятия, представления и т. д., а

не наоборот. Да само мышление, в смысле высшей его способности образования понятий, категорий, является продуктом исторического развития.

Самую основательную и глубокую критику гегелевской диалектики дали Маркс и Энгельс. Но они не просто отбросили гегелевскую диалектику, а теоретически преодолели ее и тем подняли диалектику на высшую ступень. Хотя обычно эта истина многократно повторяется, тем не менее надо сказать, что до сих пор еще вопрос о характере преодоления Марксом гегелевской диалектики недостаточно выяснен. К сожалению, Маркс не дал нам подробного и систематического изложения своей критики гегелевской диалектики. Но то, что нам известно, дает достаточно материала для того, чтобы установить, в каком направлении Маркс критиковал Гегеля. Недостаточно сказать, что диалектика у Гегеля стояла на голове, а Маркс поставил ее на ноги, или что исходным пунктом у Гегеля являлась идея, а у Маркса — материальная действительность. Само собою разумеется, что все это совершенно верно и засвидетельствовано самими Марксом и Энгельсом. Однако критика Маркса шла глубже. Эта критика носила также характер методологической критики. Он критиковал диалектику Гегеля с высоты своей диалектики, доказав тем самым, что сама диалектика Гегеля находится в противоречии с существом диалектического метода и что причиной этого служит абстрактное понимание Гегелем диалектики, что обуславливалось в свою очередь исходным пунктом Гегеля, т. е. его идеализмом. В другом месте мне пришлось уже указать на то, что так как диалектика по самому своему существу конкретна, то она уже в корне противоречит всякому идеализму и совместима лишь с материализмом.

Энгельс в своей рецензии на книгу Маркса «К критике политической экономии» писал, между прочим, что когда Маркс приступил к своему труду, то перед ним встал вопрос о том, как обращаться с наукой, т. е. вопрос о методе. Оказалось, что «имелась гегелевская диалектика в той совершенно отвлеченной форме, в которой оставил ее после себя Гегель». В другом месте Энгельс опять подчеркивает, что форма гегелевского мышления была «крайне абстрактной, отвлеченной». Преобразование Марксом гегелевской диалектики выразилось прежде всего в том, что он превратил ее из абстрактной в конкретную. Если у Гегеля чувственный, материальный мир приобрел чисто отвлеченный, формальный характер, то задача Маркса сводилась к преодолению отвлеченно-формальной, до известной степени отрицательной, диалектики Гегеля и к преобразованию ее в диалектику положительно-конкретную.

Основное внутреннее противоречие гегелевского метода, — противоречие, вытекающее из его идеалистической «исходной точки», сводится, стало быть, к противоречию между конкретным и абстрактным, материальным и идеальным. Конкретное, чувствен-

ное бытие поглощено чисто формальным и абстрактным «чистым» бытием или чистой мыслью; абстрактное же есть не что иное, как обескровленное чувственное, конкретное. Отсюда та «мистификация» или мистифицированная форма гегелевской диалектики, о которой говорили постоянно Маркс и Энгельс. Мы имеем у Гегеля не только мистику, но и мистификацию, состоящую в подмене материального и конкретного идеальным и отвлеченным, живого содержания — мертвой формой, которая якобы является этим живым, конкретным содержанием. При изучении Гегеля необходимо особенно иметь в виду это противоречие, эту сторону дела. И читать Гегеля материалистически, как это рекомендует Ленин, значит вскрывать за абстрактной формой конкретное, материальное содержание, которое «прикрыто» отвлеченным понятием и самодвижением якобы чистой мысли *.

Евгений Шмитт в своей книге «Тайна гегелевской диалектики» вскрыл эти внутренние противоречия гегелевского метода.

Я позволю себе привести из его работы некоторые цитаты. Формы мышления, говорит он, растворяются у Гегеля в неопределенно чистое мышление, в «абсолютно отрицательное». Гегелевская диалектика проникает, правда, в конкретное содержание,

* В этой связи считаю необходимым указать на интересную работу Евгения Шмитта, «Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik, beleuchtet vom concreten sinnlichen Standpunkte», вышедшую в 1888 г. Прежде всего несколько слов о самом авторе этого сочинения. Основанное графом Цешковским и Михелетом в январе 1843 г., в связи с выступлениями Шеллинга против Гегеля, Философское общество назначило в 1884 г. премию в 750 марок за лучшее сочинение о гегелевском методе. В декабре 1886 г. в Общество поступило три сочинения, в том числе и работа Шмитта. Обществом была избрана комиссия в составе Михелета, Лассона и Фридриха для рассмотрения поступивших работ. Проф. Лассон, несмотря на то, что он был гегельянцем-идеалистом, высказался за присуждение премии упомянутому Шмитту, которого многие на основании представленной работы признали г е н и а л ь н ы м мыслителем. Против Шмитта со всей резкостью выступил Михелет, отстаивавший работу Гаринга (см. «Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels» von Michelet und Haring, Leipzig 1888) и обвинявший Шмитта в «грубом» сенсуализме и материализме. После долгих споров Общество признало возможным прийти Шмитту «на помощь» в деле опубликования его работы, отказав в премии. Что работа Гаринга не может идти в сравнение с работой Шмитта, — это для нас не подлежит сомнению. Шмитт пострадал за свой «сенсуализм и материализм». Однако в этом факте сказалась историческая Немезида. Диалектика Гегеля была с н о в а, — в известном смысле независимо от Маркса, которого, впрочем, автор в своей работе упоминает, — подвергнута критике с точки зрения «сенсуализма и материализма». Шмитт показал, что истина гегелевской диалектики есть диалектика сенсуалистическая, конкретная. Спор вокруг работы Шмитта оказался лебединой песнью «Общества» старых гегельянцев, которое вскоре прекратило свое существование. Шмитт не был «академиком». Он состоял писарем при суде в захолустном венгерском городке Зомбор, где и написал свою работу. Вслед за опубликованием ее он получил кафедру в Будапеште. Но вскоре, однако, был лишен кафедры за радикализм взглядов. Шмитт был анархистом толстовского толка (см. его книгу «Leo Tolstoi und seine Bedeutung für unsere Kultur», 1901). В девяностых годах он даже пытался образовать нечто вроде «партии» гностиков с анархическими тенденциями. В философском отношении Шмитт также «развился» в мистика и гностика (см. его двухтомное сочинение «Die Gnosis»).

в материю чистого мышления, но эта материя является скорее «опять-таки только неопределенным, чистым мышлением» («Logik», I, S. 35). Конкретное у Гегеля есть нечто мистическое, призрачное, неуловимое; это — то, что «испаряется в голый пустой туман абстракций, когда к нему приближаются и когда пытаются схватить его в его живой непосредственности» *. В другом месте наш автор формулирует точку зрения Гегеля следующими словами: «Абстрактные формы, а не конкретные, обнаруживают себя как то, что действительно движется в этом процессе, и в этом именно и состоит ошибочность или, как автор выражается, основная иллюзия гегелевской абстрактной диалектики. Сущность гегелевской диалектики сводится к необходимости проникновения форм мысли в конкретную сущность абстракции, но это конкретное есть конкретно-чувственная основа всего абстрактного, основа движения, деятельности, жизни, перехода и т. д.; у Гегеля же отсутствует это конкретное постижение, конкретное для него просвечивается лишь через завесу абстракции в качестве действительно первичной сущности его логических форм» **.

Основная мысль Шмитта состоит в том, что гегелевская логика по своей тенденции и своему заданию стремится преодолеть абстрактное и создать материальную логику на место старой формальной, но Гегель не справился со своей задачей, поскольку он сам стоит на почве абстракций. Дальнейшее развитие гегелевской диалектики требует преодоления этого противоречия. Диалектическое понимание мышления необходимо, потому что основа мысли есть не-мысль, потому что скрытая и все же повсюду и всегда просвечивающая сущность ее есть конкретное, чувственное, словом — основа мысли, ее противоположность, есть чувственность, конкретное, материальное. Гегель с своей идеалистической и абстрактной точки зрения не мог добраться до общей основы философии и естествознания, каковой основой является чувственный мир.

Гегель утверждает, что «сверхчувственное есть чувственное и воспринятое, как они существуют в истине». «Сверхчувственное» есть идеальное выражение чувственного и конкретного. Гегель, однако, останавливается на этом идеальном, которое одно и есть истина. Таким образом действительный мир исчезает и растворяется в тумане абстракций. Но истина — это конкретное; она требует, чтобы мы воспроизвели в человеческом сознании это конкретное и чувственное. Гегель, понимая единство чувственности и мысли, остается на точке зрения мысли, отождествляя с ней чувственный, материальный мир. Последний представляет собою противоположность, которой определяется абстрактное, отвлеченное. В этой противоположности абстрактное, мысль.

* Eugen Heinrich Schmitt, *Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik*, 1888 г., S. 86.

** Там же, стр. 105.

находит свою границу. Логическое и абстрактное имеют свою противоположность и находят свое общее определение в конкретном, не-логическом. Конкретное, чувственное, материальное есть отрицание абстрактного, отрицание мысли, ее иное, имманентная отрицательность логической идеи, ее реальное содержание. Мысль и с точки зрения Гегеля должна перестать быть чистой абстракцией, отвлеченным понятием, а должна стать «конкретной мыслью», «объективным понятием», т. е. переходящим в свою противоположность, в материальное содержание. Словом, мы можем формулировать эту точку зрения таким образом: истина формального и абстрактного, истина идеального есть конкретное чувственное, материальное.

Для нас не подлежит сомнению, что Шмитт в своей критике гегелевской диалектики находится под влиянием, с одной стороны, Фейербаха, а с другой стороны, возможно, и Маркса, хотя его работа носит на себе печать полной независимости и самостоятельности. Но как бы там ни обстояло дело с вопросом о влиянии Маркса на Шмитта, одно — несомненно: в основном критика Шмитта совпадает с критикой Маркса и Энгельса.

IV

Мы уже привели выше мнение Энгельса о гегелевской диалектике, как о крайне отвлеченной и абстрактной. Маркс первый указал на ее мистифицирующую форму, противопоставляя последней рациональную форму. «В своей мистифицированной форме,— писал Маркс,— диалектика стала модной в Германии, так как, повидимому, давала возможность набросить покрывало (курсив мой. — А. Д.) на существующее положение вещей». Мистическая оболочка скрывала действительные, реальные отношения, превращая конкретное в логический призрак, а этот последний в единственную реальность. «Мой диалектический метод,— писал Маркс,— 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 demiurge действительности, представляющей лишь его внешнее проявление. Для меня, наоборот, идеальное есть не что иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное» *.

Таким образом метод Маркса отличен от гегелевского в двух отношениях: во-первых, он отличается по своему исходному пункту, по своему теоретико-познавательному основанию (в смысле разрешения вопроса о взаимоотношении мышления и бытия) и по своему мировоззрению вообще; во-вторых, — и это обстоятельство имеет также огромное значение, — метод Маркса противо-

* См. К. Маркс, Капитал, т. I, послесловие к второму изданию.

положен гегелевскому в смысле иного разрешения вопроса об отношении абстрактного и конкретного, формального и материального, что непосредственно связано с материалистическим мировоззрением Маркса вообще. То, что Маркс понимает под мистической и мистифицирующей формой гегелевской диалектики, раскрывается как действительно конкретное, принявшее у Гегеля форму призрака, логической схемы. Поэтому Марксу предстояло прежде всего за мистической формой вскрыть рациональную форму, т. е. действительное содержание абстрактных призраков.

В упомянутом уже послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» Маркс пишет: «Мистифицирующую сторону гегелевской диалектики я подверг критике почти тридцать лет тому назад, в то время, когда она была еще очень модной». Маркс имел в виду опубликованную только ныне т. Рязановым «Критику философии права Гегеля» и «Подготовительные работы для Святого семейства», где мы находим специальную главу под названием: «Как нам быть с гегелевской диалектикой?»*. Мы лишены здесь возможности подвергнуть эти работы Маркса теоретическому анализу. Считаем только необходимым подчеркнуть, что критика Марксом гегелевской диалектики имеет своей задачей вскрыть указанные уже нами противоречия между абстрактным и конкретным у самого Гегеля для того, чтобы утвердить, так сказать, права конкретного. Маркс с большим знанием дела показывает, как повсюду за призрачной действительностью, которой оперирует Гегель, происходит движение подлинной действительности. В этом отношении работы молодого Маркса представляют огромный интерес. В подтверждение нашей мысли приведем несколько цитат. «Конкретное содержание, — пишет он, — действительное определение, выступает как формальный момент; совершенно абстрактное же определение формы выступает как конкретное содержание. Сущность определений государства состоит не в том, что они являются определениями государства, а в том, что они в своей наиболее абстрактной форме могут быть рассматриваемы как логико-метафизические определения. Центр тяжести интереса лежит не в сфере философии права, а в сфере логики. Философская работа Гегеля направлена не на то, чтобы наполнить абстрактное мышление конкретным содержанием политических определений, а на то, чтобы испарить содержание существующих политических определений и превратить их в абстрактные мысли. Не логика дела, а дело логики является философским моментом. Не логика служит для оправдания государства, а государство — для оправдания логики»**.

Маркс неустанно бьет в одну точку. Он постоянно доказывает, что для Гегеля действительное бытие есть абстракция, а абстракция — действительное бытие; что реальные сущности он берет

* См. «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», кн. III, стр. 259.

** Там же, стр. 153.

только в их отвлеченной форме, как отвлеченные сущности и отчуждение чистого, т. е. абстрактного, мышления. «И подобно тому как сущность, предмет, у него всегда отвлеченная сущность, — пишет Маркс, — так и субъект есть всегда сознание, или самосознание, или, вернее, предмет является всегда только как абстрактное сознание, а человек только как самосознание»*.

Абстрактные формы мышления в понимании Гегеля, говорит Маркс, присущи всякому содержанию и безразличны ко всякому содержанию, ибо они оторваны от действительной природы и действительного духа. «Положительная сторона сделанного здесь Гегелем в его спекулятивной логике заключается в том, что определенные понятия, общие и неизменные формы мышления, представляют в их самостоятельности по отношению к природе и духу необходимый результат всеобщего отчуждения человеческой сущности, а значит и человеческого мышления, и что Гегель поэтому изобразил их как моменты процесса абстракции». Бытие у Гегеля снимается сущностью, говорит Маркс, сущность — понятием, понятие — абсолютной идеей. Абсолютная же идея снова снимает себя... природой. Абстракция, постигающая себя как абстракцию, т. е. абсолютная идея, знает, что она есть ничто. «Она должна отказаться от себя, т. е. абстракции, и таким образом она приходит к сущности, являющейся прямой противоположностью ее, она приходит к природе. Таким образом вся логика является доказательством того, что абстрактное мышление для себя есть ничто, что абсолютная идея для себя есть ничто, что только природа есть нечто»**.

Но и рассматриваемая отвлеченно природа есть тоже ничто. Вся природа является для абстрактного мыслителя только повторением в чувственной форме логических абстракций. «Подобно тому как прежде (т. е. в логике. — А. Д.) природа представляла в своей скрытой от самого мыслителя и загадочной форме абсолютную идею, абстракцию (*Gedankending*), так теперь мыслитель, отпустив природу от себя, отпустил в действительности только эту абстрактную природу, только абстракцию (*Gedankending*) природы, хотя и с уверенностью, что она есть инобытие мысли, что она есть действительная, созерцаемая, отличная от абстрактного мышления природы. Или, говоря человеческим языком, созерцая природу, абстрактный мыслитель узнает, что существа, которые в божественной диалектике он мнил себе создать как чистые продукты самодовлеющей и никогда не разглядывающей действительности работы мысли, из ничего, из чистых абстракций — он узнает, что они не что иное, как абстракции некоторых природных явлений (*Naturbestimmungen*)»***.

* «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», кн. III, стр. 264.

** Там же, стр. 272.

*** Там же, стр. 273.

Марксова критика гегелевской логики шла по линии критики формализма и абстрактного мышления. Гегелевской отвлеченной логике Маркс противопоставляет логику конкретную и материальную. В этом и состоит коренное отличие диалектики Маркса от диалектики Гегеля. Маркс продолжает Гегеля и завершает развитие диалектики, но уже на новой основе.

Однако было бы совершенно неправильно, если бы мы ввиду жестокой критики Марксом гегелевской диалектики просто отвергли последнюю, как это многие пытаются делать. Гегелевская логика должна служить для нас исходным пунктом в деле развития или построения материалистической диалектики, хотя бы уже по одному тому, что «та мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель дал исчерпывающую и сознательную картину ее общих форм движения», — как выразился Маркс.

Второй вопрос, по которому марксизм и Гегель стоят на различных позициях, — это вопрос об отношении мышления и бытия. Для Гегеля истинной реальностью является понятие, или идея. Его логика построена поэтому таким образом, что самое истинное находится в конце логики. Бытие оказывается не истинным и снимается сущностью, которая является его основанием; но сущность снимается в свою очередь понятием, которое обнаруживает себя как более истинное, чем сущность. Мир разворачивается таким образом, что он обнаруживает свою истину и действительность в конце развития, когда раскрылась его природа полностью. Но очевидно, что идея потому могла обнаружить себя как истинную реальность в конце процесса развития, что она в самом начале составляла истинную сущность мира, так что все категории — бытие, сущность и пр. — являлись лишь оболочками, внешними формами проявления все того же понятия, которое, так сказать, драпируется в многообразные формы. Наконец наступает момент, когда оно сбрасывает с себя драпировку, оболочку и предстает перед нами во всей своей чистоте и в то же время во всей своей конкретности в смысле обогащения всем предыдущим содержанием.

Понятие на первой ступени развития логики выступает в форме бытия. Это — первое определение понятия. Рациональное содержание гегелевского понятия может быть понято только в том смысле, что так как все, что мы познаем, мы познаем в понятиях, то бытие есть одно или первое определение того предмета, который должен быть постигнут нами в логическом понятии. Сущность мира, равно как и весь мир, отражается в логических, т. е. человеческих, понятиях. Поскольку это так, мы можем сказать, что процесс познания представляет собою движение понятий, смену его различными формами. Но у Гегеля дело обстоит иначе. Понятие для него есть сама реальность, и поскольку, понятие движется и развивается, постольку это про-

цесс движения и развития самой действительности. Понятие и реальность тождественны, составляют один и тот же предмет. Бытие есть мысль, мысль есть бытие. Поэтому у Гегеля, нет, собственно, проблемы о взаимоотношении бытия и мышления. Противоречие между бытием и мышлением, поскольку оно имеется, это, так сказать, игра мысли с самой собой. Она сама себя утверждает, отрицает и отталкивает и снова утверждает. Или, иначе говоря, противоречивый характер движения мысли выражается в выявлении ее собственных предикатов. То она выступает в форме бытия, то в форме сущности или то в форме качества, то в форме количества, причем всякий раз обнаруживается, что каждое из этих определений выражает лишь односторонне природу целостного понятия, для чего и требуется следующее, высшее определение, как более полно выражающее природу понятия.

Другая отличительная особенность гегелевской логики состоит в ее онтологическом характере. Так как понятие и есть объективная или абсолютная реальность, то движение этого понятия есть подлинное движение самой реальности. Понятие в своем движении порождает качество, количество, меру, сущность и т. д. Процесс развития категорий, т. е. чисто логический процесс, и есть процесс развития самой действительности. Чистое бытие порождает из себя в союзе с чистым «ничто» становление, порождающее в свою очередь так называемое наличное бытие и т. д. Это, разумеется, чистейшая «мистификация», переворачивающая действительные отношения вверх ногами. К этому вопросу мы вернемся ниже. Пока достаточно только подчеркнуть, что признание возможности возникновения всего многообразия мира из чистого бытия (что означает чистую мысль) равносильно признанию возникновения мира из ничего. С точки зрения Гегеля это возможно потому, что для него мысль, идея, понятие, дух составляют субстанцию мира. Но с точки зрения материалистической — это чистейший абсурд. Мир не возникает ни из мысли, ни из чистого бытия, а является вечно существующей «совокупностью» материи, которая в своем движении, в своем развитии действительно порождает все многообразие явлений.

Поэтому прав Плеханов, говоря, что Гегель не разрешил противоречия между бытием и мышлением, а просто устранил одну из сторон этого отношения, изменив тем самым своему диалектическому методу и став на точку зрения абстрактного монизма или тождества.

Прежде чем вступить в область логики, необходимо разрешить вопрос гносеологический, вопрос об отношении наших мыслей к объективности, к бытию. Гегель посвятил этому вопросу специальное исследование. Мы имеем в виду «Феноменологию духа», которая является введением в логику. «Феноменология духа» исследует всесторонне вопрос об отношении мышления к предмету. Она подвергает историческому и систематическому

рассмотрению все формы отношения мышления к предмету, чтобы прийти к точке зрения абсолютного знания, состоящего в тождестве мышления и бытия. Достигнув этого результата, Гегель на почве тождества мысли и предмета строит свою логику. Само собою разумеется, что теория познания в свою очередь уже предполагает логику. Логика составляет предпосылку теории познания, теория познания предполагает логику. На первый взгляд мы тут имеем противоречие; на самом же деле это противоречие, как мы увидим ниже, благополучно разрешается и преодолевается.

Но в этой связи нас интересует вопрос о взаимоотношении между бытием и мышлением. Гегель, стало быть, гносеологическую проблему разрешил в смысле тождества между мыслью и предметом. В «Феноменологии духа» Гегель изображает на исторической основе движение мысли и предмета, взаимную их борьбу, которая разрешается в смысле победы мысли над предметом. Мысль овладевает предметом, превращая его в свое содержание. «В «Феноменологии духа», — говорит Гегель, — я изобразил сознание в его движении от первого непосредственного его противоположения предмету до абсолютного знания; этот путь проходит через все формы отношения сознания к объекту и имеет своим результатом понятие науки». Логика имеет уже своим предметом чистые мысли, свободные от содержания, заимствованного из сферы опыта. Исторический опыт и связанные с ним представления предшествуют логике, т. е. настоящей, истинной науке. Чистая наука возникает только на определенной ступени исторического развития человеческого сознания. Однако логически мысль предшествует опыту, ибо самые представления, с точки зрения Гегеля, являются продуктом мысли. «...Произведенное мышлением содержание человеческого сознания сначала является не в форме мысли, а в форме чувства, созерцания, представления, — в таких формах, которые отличаются от мышления как формы». В основании различных форм сознания лежит одно и то же содержание. «Содержание нашего сознания, какого бы рода оно ни было, может определяться как чувство, как созерцание, как образ, представление, цель, обязанность и т. д., а также как мысль и как понятие. Все это различные формы этого содержания, которое остается одним и тем же, будет ли оно чувствуемо или созерцаемо, представляемо, желаемо, — и притом без примеси или с примесью мыслей, — или оно будет чисто мыслимо. В каждой из этих форм или в соединении нескольких содержание составляет предмет сознания. Но в этом случае отличительные определенности этих форм закрадываются в их содержание, так что каждая из этих форм дает, повидимому, существование новому предмету, и то, что тождественно в себе, кажется различным по содержанию».

Итак, исходным пунктом для Гегеля является сознание с его неизвестно откуда взявшимся содержанием. Сoder-

жание сознания составляет предмет знания. Содержание человеческого сознания производится не вне нас существующим миром, а мышлением. Произведенное мышлением содержание сознания является сначала в форме чувства, созерцания и представления и, наконец, в форме понятия, т. е. чистых мыслей. Стало быть, чувства созерцания и представления суть лишь формы, или явления, мышления. Мышление через чувства, созерцания и представления приходит к самому себе, к чистым мыслям, к понятию. «Представления (т. е. чувства, созерцания, желания), — говорит Гегель, — можно вообще рассматривать как метафоры мыслей и понятий». В основании представлений лежат мысли и понятия. Естественно поэтому, что понятиям и мыслям соответствуют чувства, созерцания и представления, которые суть явления мышления, его продукт или произведение.

У Гегеля самым ярким образом проявилась противоположность между абстрактным мышлением и чувственной действительностью. Содержание нашего сознания определяется мышлением как чувство, созерцание и представление. Это значит, что чувственное сознание выступает как абстрактное чувственное сознание, как выражается Маркс. Гегель никогда не доходил до действительной чувственности или чувственной действительности, т. е. до реального материального мира. Гегель стоит на точке зрения тождества субъекта и объекта, мысли и предмета. Точка зрения тождества и приводит к так называемому абсолютному знанию. Человек, или субъект, есть для Гегеля всегда сознанием или самосознанием. Этот абстрактный человек полагает только абстрактную вещь или мысль. Борьба между предметом и сознанием, происходящая на протяжении всей «Феноменологии духа», есть борьба между абстрактным сознанием и его собственными абстрактными продуктами. Абстрактное мышление полагает себя как чувство, как созерцание, восприятие, представление и пр.; на самой же высшей ступени оно полагает себя как мысль, как понятие. Оно, таким образом, очищается от всяких примесей и устанавливает, что истинный предмет мысли есть сама мысль. В логике мы поэтому имеем уже движение чистых мыслей, самодвижение идей, категорий, понятий.

Вполне естественно, что с гегелевской общегносеологической установкой согласиться невозможно, что она ошибочна в корне и противоречит также диалектическому пониманию действительности. Мышление имеет, как это было уже выше подчеркнуто, в качестве своей противоположности бытие, природу. Человек есть продукт природы. В человеке природа приходит к познанию самой себя. Природа порождает из своих недр мышление, которое познает ее. Бытие и мышление суть противоположности, которые никогда не покрывают друг друга, т. е. не тождественны. Но они составляют единство. Между предметом и мышлением стоит чувственность. Нет мышления без чувственности,

без созерцания, но нет чувственности, созерцания и представления без предмета. Даже самый крайний идеалист фактически не может совершенно игнорировать природу или предмет, так же как и чувства и представления. В силу этого ему приходится прибегать к разного рода фантастическим построениям. Гегель поэтому и полагает, что содержание нашего сознания определяется как чувство, созерцание, представление и пр., т. е. что мышление себя полагает как чувство или как созерцание. Предмет мысли в конечном счете обнаруживается как мысль о предмете. Но в действительности дело обстоит не так. Предмет есть реальный, материальный предмет, который противостоит во всей своей самостоятельности субъекту. Мышление не может проникнуть в предмет иначе, как через чувства. Стало быть, субъект не есть абстрактное сознание или самосознание, как полагает вместе со всеми идеалистами Гегель, а конкретное, чувственное и мыслящее существо. Иначе говоря, субъект не есть чистый дух, а чувствующее и мыслящее тело.

Если вещи не суть мысли, то естественно, что они не тождественны, а различны. Но между вещами и мыслью, между предметами и понятиями нет пропасти, нет разрыва, а существует связь и единство. Мир вещей отражается в нашем сознании. Мы его воспринимаем внешними чувствами и определенным образом перерабатываем. Поэтому между нашими представлениями о предметах и самими предметами нет тождества, нет полного совпадения, но есть определенное соответствие в смысле отражения мира в нашем сознании. При помощи мышления мы перерабатываем чувственные восприятия, очищая их по возможности от субъективных моментов и достигая объективного познания. Мышление, в отличие от чувств, отличается большей степенью объективности, будучи неразрывно связано с чувствами, на основе которых вырастает мышление.

V

Исходный пункт материалистической диалектики совершенно отличен от исходного пункта гегелевской логики. Гегель стоит на почве тождества мышления и бытия. И именно поэтому он вынужден вывести из понятия бытие. Мысль в конце концов должна породить из себя бытие. В начале логики мы имеем такое положение, при котором мысль и бытие суть одно и то же. Мысль есть бытие, бытие есть мысль. Но так как бытие не есть мысль и мысль не есть бытие, так как мысль и бытие противоположны, то Гегель не может раскрыть или объяснить перехода от мысли к бытию. Каким образом чистое бытие переходит в определенное бытие, — остается мистической тайной. Чистое бытие есть ничто, ничто есть чистое бытие. Из такого чистого бытия и чистого ничто не может возникнуть определенное бытие. Это равносильно возникновению чего-то из ничего.

Определенное бытие не может возникнуть и при помощи становления, так как в сфере «ничто» нет никакого становления, никакого изменения или движения. «Чистое бытие, — говорит Гегель, — образует начало, потому что оно в одно и то же время есть и чистая мысль, и неопределенная простая непосредственная мысль, а первое начало не может быть чем-нибудь опосредствованным и имеющим дальнейшие определения» *. Когда мы начинаем мыслить, говорит Гегель, мы не имеем ничего кроме мысли, причем мысли в ее чистой неопределенности. Эта неопределенная мысль есть непосредственная мысль, потому что она не получилась путем отвлечения от каких-либо определений, она — неопределенная мысль до всякой определенности. Эту мысль, говорит Гегель, мы называем бытием. «Его нельзя ни ощущать, ни созерцать, ни представлять себе, оно есть чистая мысль, и, как чистая мысль, оно образует начало».

Итак, начало логики есть чистое бытие, которое в свою очередь есть чистая мысль. Логика как наука, ставящая своей целью развитие или раскрытие всех общих определений реального мира, должна с чего-нибудь начать. Спрашивается, что следует положить в основу этого начала? Это начало не может быть дано сразу со всем богатством содержания действительности или абсолютного, по выражению Гегеля. Содержание должно быть развито, оно должно раскрыться в процессе познания. Если бы знали содержание с самого начала, то не было бы надобности вообще в науке. Очевидно, что наука начинается с простейших определений, которые, все обогащаясь новыми, приведут нас к раскрытию и развитию содержания, заключенного в этом абсолютном. Начало науки должно быть непосредственным в том смысле, что оно не предполагает никаких предпосылок, ибо в противном случае началом должны бы были служить эти предпосылки. Стало быть, началом является такое определение, которое ни в каких предпосылках не нуждается и которое само является первой предпосылкой.

Чистое мышление Гегеля, которое равно чистому бытию, и составляет первый исходный пункт чистой науки. Поскольку мы остаемся в сфере мышления, мы вынуждены для нахождения начала отвлечься от всего определенного в мысли. И тогда мы получаем собственно чистую деятельность мысли без какого-либо определенного содержания. Эта неопределенная мысль в качестве непосредственной мысли и есть вместе с тем бытие. Такой необоснованный логически вывод о том, что чистая мысль есть вместе с тем и чистое бытие, Гегель может сделать только потому, что для него мысль и предмет тождественны. Предполагается, что в мышлении уже снята противоположность между природой и духом и что мышление составляет их единство. Но это единство куплено дорогой ценой, ибо оно устраняет при-

* См. «Энциклопедия», § 86.

роду, реальный предмет. Гегелевское «единство» субъективного и объективного получает свое разрешение только в мышлении. Так как мышление в этом случае восприняло в себя субъективное и объективное, то его движение есть одновременно движение природы и духа. Поэтому чистая мысль и есть чистое бытие. В качестве абсолютного начала, являющегося реальным принципом мира явлений и духа, Гегель принимает понятие. Понятие бытия есть первое, т. е. самое низшее, определение понятия как реального принципа. Объективное начало системы есть это самое понятие неопределенного, или чистого, бытия; субъективное начало есть первый акт мышления, которое полагает это отвлечение чистого бытия.

Оставляя сейчас в стороне вопрос о соотношении этих трех моментов (т. е. абсолютного, объективного и субъективного), необходимо, однако, подвергнуть критике значение «абсолютного» начала, как реального принципа, лежащего в основе всех явлений. Этот реальный принцип есть понятие или абсолютный дух. И все логические определения суть определения абсолютного духа, который предстанет перед нами во всем богатстве определений, — правда, только в конце логики, — но который как бы невидимо присутствует уже в самом ее начале. Истинным началом науки, таким образом, является конец, так как «в конце» раскрывается подлинная природа реального принципа со всеми его определениями. Конец содержится в начале в свернутом, или потенциальном, виде, и весь процесс науки состоит в том, чтобы развернуть то содержание, которое дано в начале потенциально. Поэтому всякая система науки представляет собою воспроизведение процесса развития соответствующей области путем восхождения от самых простых и абстрактных категорий к более сложным и конкретным.

Забегаю несколько вперед, мы можем в отличие от Гегеля сказать, что абсолютным началом, т. е. реальным принципом всех явлений, для нас будет не понятие абсолютного духа, а материальная субстанция, материя, которая единственно и может иметь абсолютное существование. Абсолютный дух Гегеля есть не что иное, как бог. Ни бог, ни дух как таковой нами не могут быть ни представляемы, ни мыслимы. Все, что есть, есть материальное бытие и его проявление, его свойства. Бытие по самому существу своему есть категория материальная. Для того чтобы дать правильное определение понятию бытия, необходимо действительно предварительно разрешить проблему противоположности и единства мышления и бытия. Что гегелевское разрешение этого вопроса совершенно неприемлемо, — это ясно само собою. Материалистическое понимание вопроса о взаимоотношении между мышлением и бытием дает единственно правильную установку. В свете материалистической теории познания дело представляется таким образом, что бытие отлично от мышления, противоположно ему, но в то же время едино с ним

хотя бы в смысле отражения бытия в мышлении. Но это — и единственно правильное диалектическое разрешение вопроса. Мысль имеет свою противоположность в чувственной действительности, являясь сама вместе с тем чувственным мышлением. У Гегеля же чистое бытие не есть действительное, чувственное бытие, которое так или иначе отражается в человеческой мысли, а чистая абстракция, идея, мысль.

У Гегеля объекты мышления не отличаются от самого мышления. Объекты мышления суть лишь определения самого мышления. Поэтому Фейербах и говорит: «Мышление остается здесь (т. е. в гегелевской логике. — А. Д.) в неразрывном единстве с самим собою; объекты его — это только определения мышления, самодовлеюще в нем возникающие, не содержащие в себе ничего, что лежало бы вне мышления» *. Поэтому гегелевское единство объекта и субъекта есть на самом деле не единство, а тождество. Единство субъекта и объекта прежде всего выражается в том, что субъект есть телесное, материальное существо, и именно поэтому первоначальной противоположностью субъекта является тело, которое неразрывно с ним связано. В противоположность абстрактному мышлению тело есть объективный мир. «Посредством тела «я» уже не «я», но объект», — говорит Фейербах. Идеалистическая философия стремится вывести весь объективный мир из мышления. Но истинная наука и философия имеют дело с объективной действительностью, и поэтому мышление необходимо должно обратиться к своей противоположности, а именно к чувственному миру.

Возвращаясь к вопросу о начале философии, необходимо предварительно выяснить, что следует понимать под чистым бытием и бытием определенным. Бытие само по себе пустой звук. Понятие бытия без определенного содержания бытия есть действительно ничто, т. е. не является вообще понятием бытия. «Только определенное бытие есть бытие, — говорит справедливо Фейербах; — в понятии бытия лежит понятие абсолютной определенности. Понятие бытия я имею от самого бытия, но всякое бытие есть определенное бытие». «Бытие — это одно и единое с вещью, которая есть. Отнимая у чего-нибудь бытие, вы отнимаете все. Бытие не допускает особого понятия; для разума, по крайней мере, оно — все» **.

Чистое бытие есть понятие неопределенное, простое и непосредственное, говорит Гегель. Чистое бытие есть отвлеченное понятие, полученное нами путем отрицания всякого конкретного бытия, всякой определенности бытия. Но именно поэтому чистое бытие опосредствовано нечистым бытием, мысль о бытии опосредствована чувственным бытием. Неопределенное бытие опосредствовано определенным

* Л. Фейербах, Соч. т., I, стр. 86; изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса.

** Там же, стр. 19.

бытием посредством отрицания его конкретных определений. Таким образом чистое бытие, которое Гегель считает непосредственным, на самом деле предполагает конкретное бытие, которое и есть действительно непосредственное в смысле его данности и существования. Непосредственное же бытие в смысле Гегеля обнаруживается как опосредствованное через отрицание всего положительного, всего чувственно действительного. Поэтому чистое бытие есть абсолютное отрицание, и постольку оно, разумеется, равно чистому ничто. Гегель, как это ни странно, стоит здесь на точке зрения формальной логики. Вместо того чтобы в основу философии положить конкретное понятие, он конструирует безжизненные абстракции, лишенные всякого содержания. Это обстоятельство лишний раз убеждает нас в том, что истинная диалектика возможна только на базе материализма, поскольку диалектика по самому существу своему конкретна. «Мышление, — говорит Фейербах, — может мыслить только существующее, ибо оно само является существующей, действительной деятельностью. Языческим философам ставили в упрек, что они не преодолели вечности материи, мира. Но материя имеет у них значение только бытия, она была у них только чувственным выражением для бытия; их упрекают поэтому только в том, что они ее мыслили» *.

Нет надобности подвергать разбору высказанную здесь Фейербахом мысль. Для нас важно подчеркнуть лишь то, что понятие бытия имеет в области науки и философии огромное значение, но что это понятие не может мыслиться иначе, как материалистически, иначе, как материя, которая и является, по словам Фейербаха, чувственным выражением для бытия. Конкретное бытие есть чувственное, материальное бытие; все, что есть, все, что имеет действительное бытие, есть материя. Поэтому «язычники» были совершенно правы, отождествляя бытие с материей. «Когда мы говорим о бытии и только о бытии, — пишет Энгельс, — то единство может состоять лишь в том, что все предметы, о которых идет речь, суть существуют». Единство мира не заключается в его бытии, хотя его бытие является предпосылкой его единства, так как мир ведь должен раньше быть, прежде чем он может быть единым.

«Вопрос о бытии вообще остается открытым за пределами нашего поля зрения. Действительное же единство мира заключается в его материальности, а последняя доказана не парой хитроумных фраз, но посредством данных, добытых в ходе долгого и постепенного развития философии и естествознания» **.

Итак, бытие является, с точки зрения Энгельса, предпосылкой единства мира, действительное же единство мира

* Л. Фейербах, Соч., т. I, стр. 35.

** Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса, 928 г., стр. 38.

состоит в его материальности. По вопросу о чистом бытии Энгельс высказывается в том же отрицательном смысле, в каком о нем говорит Фейербах.

Все, что мы сказали о чистом бытии, в одинаковой степени применимо и к понятию чистого ничто. Чистое ничто, как и чистое бытие, никакого реального значения не имеет. «Чистое бытие, — говорит Гегель, — образует начало, потому что оно есть чистая мысль». Мысль и бытие тождественны. Так как «чистое бытие есть чистое отвлечение и, следовательно, абсолютное отрицание, то оно, взятое также в его непосредственности, есть ничто», — пишет Гегель. Мы уже подчеркнули выше, что гегелевское начало диктуется интересами его системы и находится в противоречии с диалектическим методом. Начало у Гегеля носит к тому же формально-логический характер, что опять-таки противоречит диалектике.

В самом деле, понятие бытия настолько опустошено, что в нем нет ни атома реальности. Чистое бытие есть чистая пустота. и поэтому оно равно небытию, «ничто», которое в свою очередь есть пустота. Бытие и ничто ничем друг от друга не отличаются, они абсолютно тождественны. Между тем по замыслу Гегеля конкретное понятие составляет единство противоположностей. Но бытие и ничто в гегелевской трактовке только тождественны. Сам Гегель подчеркивает, что различие чистого бытия от ничто есть только мнимое. Это значит, что чистое бытие ничем не отличается от ничто; если же это так, то отсюда никакого становления получиться не может. Абсолютная пустота не может породить из себя ничего определенного, никакого движения, никакого становления. Из ничего ничего не происходит. Гегель в «Науке логики» пишет следующее:

«Начало не есть чистое ничто, но ничто, от которого должно произойти нечто; поэтому в начале уже заключается бытие, от которого должно произойти нечто. Итак, начало заключает в себе и то, и другое, — бытие и ничто; оно есть единство бытия и ничто; или, иначе, оно есть небытие, которое есть вместе бытие, и бытие, которое есть вместе небытие.

«Далее, бытие и ничто даны в начале как различные: ибо оно указывает на нечто другое; оно есть небытие, относящееся к бытию как к другому; начинающегося еще нет; оно лишь направляется к бытию. Итак, начало содержит бытие как такое, которое удаляется от небытия или снимает его как нечто ему противоположное. Далее то, что начинается уже есть, но в той же мере его еще нет. Противоположности, бытие и небытие, находятся, таким образом, в нем в непосредственном соединении; или оно есть их неразличенное единство»*.

Неудовлетворительность и даже путанность гегелевского начала вскрываются очень ярко в приведенных словах самого

* «Наука логики», ч. I, стр. 23.

Гегеля. Гениальная мысль о том, что в основе всего лежит принцип, или закон, движения (в самой абстрактной форме выраженный еще как принцип становления, т. е. изменения вообще) как осуществленное противоречие, затемняется идеалистическим уклоном в сторону учения о чистом бытии и ничто. Гегель стремился утвердить идеалистический характер своей системы уже в самом начале логики.

Начало науки носит в общем отвлеченный характер. Но это отвлечение не может же быть абсолютным, так как такое абсолютное отвлечение ведет к отрицанию всякого конкретного содержания и к утверждению одной лишь пустой формы или одной лишь пустой мысли. Без содержания нет формы, — этому учит сам Гегель. Но так как движение логической мысли есть, с точки зрения Гегеля, вместе с тем и процесс становления космоса, то наш мыслитель ведет свое исследование таким образом, чтобы показать, что мир есть продукт, результат развития мысли. Вначале была мысль, — вот к чему сводится его рассуждение. Эта первая чистая мысль тождественна с чистым бытием, и дальнейший процесс развития мысли составляет одновременно и процесс развития мира. «Положению, что бытие переходит в ничто, а ничто переходит в бытие, положению о становлении, — говорит Гегель, — противостоит положение: из ничего ничто не происходит, что-нибудь происходит лишь из чего-нибудь, — положение о вечности материи, положение пантеизма» *.

Теперь, кажется, еще яснее стало, зачем Гегелю понадобилось его начало о чистом бытии и ничто. Оказывается, что если мы не примем этого начала, то вынуждены будем «признать вечность материи», то есть вынуждены будем стать на материалистическую точку зрения. Учение же о возникновении мира из чистой мысли согласуется с христианским учением о творении.

«Античные философы ясно усмотрели тот простой вывод, что положение: что-нибудь происходит из чего-нибудь или из ничего ничего не возникает, на самом деле уничтожает становление, ибо то, что становится, и то, из чего оно становится, суть то же самое; здесь имеется лишь абстрактно-рассудочное положение тождества. Но должно казаться очень странным, что эти положения провозглашаются без всяких оговорок также и в наше время, причем нимало не сознают, что это положение есть основа пантеизма, и не знают, что древние сделали исчерпывающие выводы из этого положения» **.

Гегель снова, как видим, «пугает» пантеизмом тех, кто признает положение: из ничего ничего не возникает. Другой, более существенный аргумент Гегеля в пользу положения: из ни-

* «Наука логики», ч. I, стр. 23.

** Гегель, Энциклопедия, § 88, стр. 153—154.

чего возникает ничто, это то, что отрицание его ведет будто бы к отрицанию возникновения, к отрицанию изменчивости вообще. Но Гегель совершенно неправ; напротив того, его точка зрения, состоящая в том, что возникновение предполагает абсолютное небытие того, из чего нечто возникает, ведет в сущности к отрицанию возникновения и всякого развития вообще. В самом деле, отрицание вечности материи равносильно признанию той мысли, что материя возникла из ничего. Гегель стоит здесь на какой-то отвлеченной и абсолютной точке зрения, что опять-таки идет в разрез с диалектическим методом. Гегель трактует возникновение как абсолютное возникновение, — стало быть как метафизический, а не диалектический процесс. Он упрекает материалистов в том, будто они отрицают самое возникновение, т. е. процесс развития, только потому, что они считают, что что-нибудь возникает из чего-нибудь, ибо в таком случае возникающее и то, из чего оно возникает, суть одно и то же. Прав ли Гегель? Нет, не прав. Мало того что не прав, но мы вынуждены и здесь сделать Гегелю упрек в метафизическом характере его рассуждений. Разумеется, возникающее и то, из чего оно возникает, не одно и то же, но между ними нет и абсолютного разрыва или абсолютной противоположности, или, иначе говоря, между ними существует и тождество, и различие. Это единственно правильная диалектическая постановка вопроса. Гегель же стоит в данном случае на точке зрения абсолютного разрыва между возникающим и тем, из чего оно возникает. Но из этого абсолютного разрыва не может получиться вообще возникновения. Ведь сам Гегель в приведенной выше цитате говорит, что «начало не есть чистое ничто, но ничто, от которого должно произойти нечто; поэтому в начале уже заключается бытие». Начало есть небытие, которое есть вместе бытие, и бытие, которое есть вместе небытие. Но если это так, то нельзя говорить о чистом бытии как абсолютном отрицании и нельзя стоять на почве отрицания вечности материи. Природе присуще самодвижение; материя и ее движение вечны и несотворимы. Мы можем выразить нашу мысль несколько иначе. Говоря о бытии, мы всегда имеем в виду бытие чего-либо. Без «нечто», чему присуще бытие, никакого бытия нет. С другой стороны, под бытием в философии часто понимают самое субстанцию или природу, т. е. природу, или материю, отождествляют с бытием. В этом смысле, как мы видели, Фейербах и говорит, что древние под бытием понимали материю. И в самом деле, если я говорю: есть, то я предполагаю то, что есть. Поэтому Энгельс совершенно правильно говорит по поводу эфира: «Если он вообще есть, то он должен быть материальным, должен подходить под понятие материи*». В этом смысле бытие и материальность едины и

* «Диалектика природы», стр. 201.

тождественны. Материя есть бытие; она наполняет всю природу; бытие тождественно с материей. Гегель берет бытие как чистую мысль, между тем как наша задача состоит в том, чтобы постигнуть бытие как реальное, материальное существование.

Значит ли это, что диалектика бытия и небытия, т. е. первая элементарная форма диалектического процесса вообще, как она развита Гегелем, не имеет для нас никакого рационального смысла? Мы думаем, что рациональный смысл в этом есть, если мы будем понимать этот процесс не в абсолютном, а в относительном смысле.

В самом деле, гегелевское отвлеченное бытие и ничто так обескровлены, что из них ничего реального, никакого движения или становления получиться не может. Для изображения процесса становления мы вынуждены исходить из еще неопределенного бытия, которое в то же время достаточно определено в себе. То же самое относится и к небытию. Небытие абсолютное ничего породить из себя не может. Речь может идти только об относительном небытии, о небытии в отношении определенного нечего. Чтобы быть лучше понятым, воспользуемся рассуждением самого Гегеля. «Вещи еще нет, когда она начинается, но в ее начале не только ее ничто, оно уже также и ее бытие. Начало само есть становление, но мы говорим о начале, когда еще кроме того имеется в виду дальнейшее поступательное движение» *. То, что Гегель говорит о начале, справедливо и в отношении всякого становления. Вещи еще нет, когда она начинается. Но ведь это означает только, что определенная вещь еще не существует в той новой форме, в какой она должна получиться в результате становления. Но вместе с тем позади вещи, которой еще нет, не лежит, так сказать, абсолютное небытие. Она ведь возникает из другой вещи, т. е. из определенного бытия. Но ее бытие есть небытие в отношении новой вещи не в абсолютном, а только в относительном смысле. Ведь сам Гегель говорит, что хотя вещи еще нет, когда она начинается, однако ее начало не есть чистое ничто, оно уже содержит ее бытие. Поэтому абсолютно неопределенного бытия нет, есть только относительно неопределенное, значит и относительно определенное. Материя, которая в качестве «субстрата» лежит в основе всякого возникновения, всякого процесса и которая тождественна с бытием, не может ни возникать, ни исчезать, а может только менять свои формы.

Бытие, в котором нет абсолютно никаких определений, не может «породить» из себя определенного наличного бытия. Материя, или бытие, всегда существует в какой-либо форме, как-нибудь определена. Стало быть, любое бытие, как бы мало дифференцировано оно ни было, достаточно все же опреде-

* «Энциклопедия», стр. 153.

ленно и конкретно. Поэтому мы не можем исходить из абсолютно неопределенного, непосредственного и простого бытия, а должны класть в основу исследования относительно неопределенное и относительно простое бытие, относительно недифференцированное бытие. Стало быть, началом будет служить такое бытие, в котором «даны определения и различные отношения его моментов».

VI

Таким образом мы подошли к вопросу о начале и общем характере всякого научного исследования. Правильным в научном отношении методом, как говорит Маркс, является восхождение от абстрактного к конкретному. Но в абстрактных определениях даны хотя и наиболее простые, но реальные отношения. В этой простой «клеточке» должна содержаться сущность определяемого, но в неразвитом еще виде, не в конкретизированной форме. «Простейшая экономическая категория, например меновая стоимость, — говорит Маркс, — предполагает население, население, производящее в определенных условиях, а также определенные формы семьи, общины или государства и т. д. Она не может существовать иначе, как абстрактное, одностороннее отношение уже данного конкретного и живого целого»*.

Маркс отвергает гегелевскую концепцию насчет процесса возникновения конкретного. Гегель полагает, что метод восхождения от абстрактного к конкретному есть процесс возникновения самого конкретного. Согласно же Марксу, этот метод есть лишь «способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его духовно как конкретное». Конкретное является исходным пунктом созерцания и представления. Здесь происходит, так сказать, смычка между бытием и мышлением, которое развивает категории не из самого себя, а имея конкретное, как бытие перед собой. В дальнейшем процесс духовного воспроизведения конкретного, не совпадающего с процессом возникновения конкретного, совершается путем выделения абстрактных, простых, односторонних отношений уже данного конкретного целого. Это очень важное расхождение Маркса с Гегелем нужно иметь в виду при построении материалистической диалектики. Для Гегеля реальное есть результат развивающегося мышления, для Маркса же мышление есть результат, отражение, воспроизведение реальной действительности. Стало быть, абстрактные категории не могут существовать сами по себе, независимо от конкретного целого. Для Гегеля движение категорий представляется как действительный творческий акт. В свете же диалектического мате-

* К. М а р к с, К критике политической экономии, изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса, 1929 г., стр. 30—31.

риализма дело представляется таким образом, что «конкретная целостность, в качестве мысленной целостности, мысленной конкретности, есть на самом деле продукт мышления, понимания, но это отнюдь не продукт понятия, размышляющего и развивающегося вне наглядного созерцания и представления, а переработка созерцания и представления в понятия» (Маркс). Соотношение между бытием и мышлением здесь у Маркса выражено с полной ясностью, не оставляющей места для каких-либо недоразумений. Реальный субъект, как говорит далее там же Маркс, существует как нечто самостоятельное и независимое вне головы; мыслящая же голова «осмысливает» данный ей мир, воспроизводя его духовно, теоретически.

Теперь возникает перед нами новый вопрос, имеющий огромное теоретическое и методологическое значение. Это — вопрос о взаимоотношении между логическим процессом и процессом историческим. Логический процесс восхождения от простого к сложному может быть понят в то же время как генетический процесс. Маркс, как и Гегель, не считал правильным метод нисхождения от сложного к простому, т. е. метод аналитический по преимуществу. Метод восхождения от простого к сложному является по замыслу Маркса воспроизведением реального процесса природы и истории. Это — процесс развития, генезиса форм, в прогнуположность методу анализа данных, исторически развившихся форм на их элементы. По этому поводу Маркс пишет: Классическая экономия часто «пытается непосредственно, без посредствующих звеньев, все свести к единству и доказать тождество источников разных форм. Но это необходимо вытекает из ее аналитического метода, с чего должна начинать критика и объяснение (курсив мой.— А. Д.). Она заинтересована не в том, чтобы генетически развить различные формы, а в том, чтобы путем анализа свести их к их единству, так как она исходит из них как из данных предпосылок. Но анализ является необходимой предпосылкой генетического изложения, понимания действительного процесса развития в его различных фазах»* (курсив мой.— А. Д.).

Стало быть, диалектический метод Маркса (как и Гегеля) коренным образом отличается от обычного метода мышления и исследования, поскольку он является методом, воспроизводящим реальный генетический процесс развития. В этом именно и заключается смысл формулы восхождения от абстрактного к конкретному, от простого к сложному.

Возвращаясь к вопросу о соотношении между логическим и историческим ходом развития, необходимо здесь прежде всего напомнить мысли, высказанные по этому вопросу Энгельсом:

* К. Маркс, Теория прибавочной ценности, т. III, стр. 388—389.

«Критика политической экономии и после выбора метода, — говорит он по поводу марксовской концепции, — могла быть построена двояким образом: исторически или логически. Так как в истории, как и в ее литературных отражениях, развитие в общем и целом идет от более простых к более сложным отношениям, то литературно-историческое развитие политической экономии давало естественную руководящую нить, которой критика могла следовать, так что при этом экономические категории в общем и целом следовали бы в том же порядке, как и в логическом развитии. Эта форма на первый взгляд имеет преимущество большей ясности, так как прослеживается действительное развитие, на самом же деле такое построение способствовало бы в лучшем случае только большей популярности изложения. Историческое развитие идет часто скачками и зигзагообразно, и его пришлось бы проследить во всех его перипетиях, благодаря чему не только пришлось бы слишком часто уделять место и малоценному материалу, но и пришлось бы часто прерывать ход мыслей... Логический метод исследования является поэтому единственно подходящим. Последний, однако, есть тот же исторический метод, только освобожденный от его исторической формы и от нарушающих стройность изложения исторических случайностей. Логический ход мыслей должен начать с того, с чего начинается и история, и его дальнейшее развитие будет представлять собой не что иное, как отражение в абстрактной и теоретически последовательной форме исторического процесса, исправленное отражение, но исправленное соответственно законам, которым нас учит сама историческая действительность, ибо логический способ исследования дает возможность изучить всякий момент развития в его самой зрелой стадии, в его классической форме» *.

Все, что здесь сказано Энгельсом, относится к конкретной научной области — к политической экономии. Но этот вопрос приобретает гораздо большую сложность, когда мы имеем дело с логикой как таковой. В каком смысле можно здесь говорить о последовательности категорий, их взаимной связи и переходе их друг в друга? Логика есть наука о законах развития действительности. Говоря здесь о логике, мы, конечно, имеем в виду диалектическую логику, в отличие от формальной логики, которая имеет дело лишь с формами и законами нашего мышления. Логика, или диалектика в гегелевском смысле, представляет собою науку о категориях, имеющих не только субъективную, но и объективную значимость. Совокупность категорий как бы конструирует внутреннюю организацию действительности. Это — объективные формы, или законы связи явлений. Гегелевская логика построена в том предположении, что движение

* Ф. Э н г е л ь с, Рецензия на «Критику политической экономии» К. Маркса («Под знаменем марксизма», 1923 г., № 2—3, стр. 55).

категорий есть одновременно и самое творчество действительности, с чем, конечно, ни один материалист согласиться не может. С другой стороны, логика воспроизводит исторический процесс человеческого знания. В этом последнем смысле последовательное движение категорий как бы совпадает с историческим движением, или развитием, научно-философской мысли. Каждая категория является в общем выражением определенной ступени исторического развития мысли. Например, категория бытия, составляющая начало логики, является в то же время и началом истории философии (элеаты). Категория становления связана исторически с философией Гераклита и т. д.

Помимо исторического разреза, необходимо обратить еще особое внимание на чисто логический разрез. Совокупность категорий составляет логическую систему. Каждая категория логически развивает необходимо из себя последующую категорию — такова мысль Гегеля. Это — чисто логический процесс, в котором категории внутренне связаны необходимой логической связью и где каждая категория занимает свое определенное место, причем каждая низшая категория, т. е. более абстрактная и простая, входит, как подчиненный момент, в более конкретную категорию. Таков и внутренний смысл истории философии, где каждая философская система входит, как подчиненный абстрактный момент, в последующую философскую систему, оказывающуюся более конкретной по своему принципу и содержанию, чем предшествующие философские системы.

Наметив три основных разреза гегелевской логики, мы должны теперь, хотя бы в нескольких словах, определить свое отношение к гегелевскому построению. Само собою разумеется, что мы отвергаем целиком основную идеалистическую установку Гегеля насчет того, что мир представляет собою не что иное, как прикладную логику. «По мнению Гегеля, — говорит Маркс, — все, что происходило, и все, что происходит еще в мире, тождественно с тем, что происходит в его собственном мышлении. Таким образом философия истории оказывается лишь историей философии, и притом его собственной философии. Нет уже истории, «соответствующей порядку времени»; существует лишь «последовательность идей в разуме». Он воображает, что строит мир посредством движения мысли, между тем как в действительности он лишь систематически перестраивает и располагает согласно своему абсолютному методу те мысли, которые находятся в головах у всех и каждого» *.

Стало быть, логика дает систематическое расположение, по определенному методу, тех мыслей, которые мы имеем об отношениях объективного мира. У Гегеля, как и у всех идеалистов, категории абстрагированы от реальных отношений и превращены

* К. Маркс, Ницета философии, стр. 105, изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса.

в самостоятельные сущности. Раз это так, то мы вынуждены искать происхождения этих мыслей, категорий и движений чистого разума. «Можно ли удивляться тому, — пишет Маркс, — что в последней степени абстракции, — так как мы имеем здесь дело с абстракцией, а не с анализом, — всякая вещь является в виде логической категории? Можно ли удивляться тому, что, устраняя мало-помалу все, составляющее отличительную особенность данного дома, отвлекаясь от материалов, из которых он построен, от формы, которая ему свойственна, мы получаем, наконец, лишь тело вообще; что, отвлекаясь от размеров этого тела, мы оставляем в результате лишь пространство; что, отвлекаясь от этого пространства, мы приходим, наконец, к тому, что имеем дело лишь с количеством в чистом виде, с логической категорией количества? Последовательно отвлекаясь, таким образом, от всякого субъекта, от всех его так называемых случайных признаков, одушевленных и неодушевленных, людей или вещей, — мы можем сказать, что в последней степени абстракции у нас есть лишь логические категории как единственные субстанции. С своей стороны, метафизики, воображающие, что эти абстракции составляют анализ, и думающие, что, все более и более удалясь от предмета, они приближаются к его пониманию, — метафизики по-своему правы, говоря, что в нашем мире вещи представляют собою лишь узоры, для которых логические категории служат канвою»*. В дальнейшем Маркс подчеркивает необходимость изучения конкретных форм движения, ибо «стоит только отвлечься от отличительных признаков различных родов движения, чтобы прийти к движению в абстрактном виде, к чисто формальному движению, к чисто логической формуле движения».

Таким образом логические категории должны рассматриваться как теоретические, идеальные выражения реальных отношений вещей, без которых никаких категорий вообще не существует. Изучая категории как формулы существования вещей, необходимо всегда иметь в виду, что они составляют логические абстракции. Но беря основные категории, присущие всякой действительности, как, например, количество, качество, меру, причинность, форму, содержание и т. п., и помня, что они сами по себе никакого существования не имеют, мы все же на основании конкретного материала имеем возможность подвергать их научному анализу. Что же касается порядка, последовательности, в какой мы их должны рассматривать, то этот вопрос, нам кажется, следует разрешить в смысле логической их связности, соответствующей объективному развертыванию определенных форм движения и последовательности процесса познания и исследования. Более простые и абстрактные категории должны предшествовать более сложным и конкретным. Необходимо, стало быть, распо-

* К. Маркс, Ницета философии, стр. 102.

лагать категории в порядке их последовательной конкретизации. Таково реальное развитие всякой действительности и любого ее отрезка. Все в природе развивается путем поступательного усложнения простого и непосредственного. При этом, однако, надо иметь в виду и другую сторону вопроса, а именно: что наиболее простые категории в свою очередь исторически развертываются полностью при более конкретных условиях.

Совершенно неправильно было бы начинать науку с установления сущности, например с констатирования законов, по той простой причине, что если бы нам с самого начала были известны законы и сущность явлений, то мы имели бы науку до науки, как выражается Маркс, т. е. нам незачем было бы вообще заниматься наукой. Наука имеет своей основной задачей раскрытие законов, сущности, внутренней связи явлений, а это дается не в начале или до науки, а лишь как конечный результат нашего изучения и исследования. Поэтому мы по самому существу вынуждены начинать с непосредственного, как данного в созерцании и представлении, объекта и с описания его внешних форм связи, для того чтобы иметь возможность путем такого последовательного изучения проникнуть глубже в его внутренние связи и опосредствования.

Имея перед собой какой-либо объект изучения, мы, естественно, раньше всего изучаем его внешние свойства, устанавливаем его качественно-количественную характеристику, взаимоотношение качества и количества, как и переход их друг в друга. И только после этого мы можем спуститься глубже в поисках за теми внутренними отношениями и законами, которые лежат в основе «бытия». Таков должен быть метод всякого научного исследования: от непосредственного через опосредствованное к конкретному научному понятию. И этот метод восхождения от абстрактного к конкретному есть способ, при помощи которого мышление воспроизводит духовно конкретное. Стало быть, последовательность категорий выражает последовательность ступеней процесса познания, а также воспроизведение исторического процесса развития мысли и предмета.

VII

Если отвлечься от указанных нами основных недостатков гегелевской логики, то мы должны признать, что в общем гегелевское построение надо считать правильным и с материалистической точки зрения. Этим мы вовсе не хотим сказать, что все категории у Гегеля стоят незыблемо на должном месте, что никакие передвижки их абсолютно недопустимы. Нам важно только подчеркнуть, что основные линии в гегелевской логике намечены правильно. Мы здесь не касаемся еще целого ряда вопросов, в которых мы расходимся с Гегелем. Нами даже не загро-

нут вопрос о связи между системой и методом, о переходе категорий друг в друга и пр. Все это потребовало бы слишком много места. Что касается, в частности, вопроса о переходах категорий друг в друга, то их искусственность и надуманность объясняются прежде всего тем, что Гегель имеет дело с чисто логическим процессом, при котором категории, как логические сущности, переходят друг в друга. Естественно, что в этих переходах, более чем где бы то ни было, чувствуется влияние системы на метод. Категории переходить друг в друга вообще не могут. У Гегеля категории, в качестве законов мышления, носят вообще априорный характер и действительно навязываются природе и истории. Но, с другой стороны, надо понять, что категории даже у Гегеля на самом деле выведены из действительности. Здесь мы опять-таки имеем ту мистификацию, о которой говорят Маркс и Энгельс. Но мы, материалисты, должны сознательно выводить законы диалектики из действительной природы и истории. Для Гегеля природа и история являются прикладной логикой. Для материалиста дело обстоит иначе: категории являются абстракциями, идеальными выражениями реальных отношений. Но раз эти законы, или категории, выведены, открыты и установлены, то они, естественно, применяются в дальнейшем как орудие исследования. Закон превращения энергии, например, будучи раз открыт в самой природе, впоследствии применяется к различным областям: он становится предпосылкой научного исследования. Вовсе не требуется каждый раз заново открывать этот закон. Это обстоятельство и заставляет многих полагать, будто законы диалектики представляют собою априорную конструкцию, — схему, которая якобы навязывается мышлением природе. Ни о каком априоризме здесь речи быть не может. Все законы выведены из действительности. Но будучи раз выведены или открыты, они становятся прочным достоянием теоретического мышления и превращаются уже в орудие исследования.

Итак, на место саморазвития идеи мы ставим саморазвитие материального мира, на место логических переходов мы ставим реальные переходы в процессе развития. У Гегеля мы имеем, несмотря на искусственность переходов категорий друг в друга и на идеалистический характер всей его логики, абстрактную теорию диалектики, которая в общем все же выражает — пусть в мистифицированной форме — реальный процесс развития.

Энгельс сводит всю диалектику к трем основным законам. Отсюда отнюдь не следует, будто Энгельс отвергает все вторичные законы диалектики, как они формулированы Гегелем. Достаточно проанализировать «Капитал» Маркса, чтобы убедиться в том, что мы здесь имеем все основные законы диалектики в применении к политической экономии. Энгельс лишь резюмирует содержание гегелевской диалектики в трех основных законах:

закон перехода количества в качество, и обратно; закон взаимного проникновения противоположностей и закон отрицания отрицания. «Все эти три закона, — говорит Энгельс, — были развиты Гегелем на его идеалистический манер как простые законы мышления: первый в первой части «Логики» — в учении о бытии, второй занимает всю вторую и наиболее значительную часть его «Логики», учение о сущности, наконец третий фигурирует в качестве основного закона при построении всей системы. Ошибка заключается в том, что законы эти не выведены из природы и истории, а навязаны последним как законы мышления. Отсюда вытекает вся вымученная и часто ужасная конструкция: мир — хочет ли он того или нет — должен согласоваться с логической системой, которая сама является лишь продуктом определенной ступени развития человеческого мышления. Если мы перевернем это отношение, то все принимает очень простой вид, и диалектические законы, кажущиеся в идеалистической философии крайне таинственными, немедленно становятся простыми и ясными. Впрочем, — спешит прибавить Энгельс, — тот, кто хоть немного знаком с Гегелем, знает, что Гегель приводит сотни раз из естествознания и истории поразительнейшие примеры в подтверждение диалектических законов» *.

Таким образом Энгельс, критикуя идеалистическую основу гегелевской логики, признает вместе с тем общую ее структуру правильной, сводя сущность первой части «Логики», трактующей о бытии, к закону перехода количества в качество и качества в количество, со всеми относящимися сюда «вторичными» категориями. Содержание учения о сущности Энгельс совершенно правильно сводит к основному закону взаимного проникновения противоположностей, причем суть диалектики Энгельс видит именно в учении о сущности. Закон отрицания отрицания проходит, собственно, через всю «Логiku» как один из наиболее всеобъемлющих и широко действующих законов.

VIII

Мы лишены возможности дать более или менее полный обзор гегелевой логики; мы не намерены также заниматься здесь материалистической ее критикой и интерпретацией. Единственное, что мы считаем нужным сделать, — это высказать ряд критических замечаний относительно гегелевского построения в целом. Вдаваться же в подробности представляется нам совершенно невозможным, ибо это потребовало бы слишком много места.

Нами выше было уже подчеркнуто, что гегелевская логика носит по существу априорный и идеалистический характер. Развертывание категорий совершается чисто логическим путем. Это развертывание есть не что иное, как процесс самораз-

* Энгельс, Диалектика природы, стр. 221.

вития идеи, которая раскрывает свои определения в определенной логической последовательности. Одно понятие идеи, вследствие своей односторонности и ограниченности, само переходит в другое понятие, которое, в свою очередь, оказывается противоречивым и вынужденным, в силу этого, перейти в другое понятие и т. д. Таким образом понятие берется как реальная сущность, которая якобы движется и развивается. На самом же деле такая постановка вопроса не выдерживает критики. Понятия сами по себе не переходят и не могут переходить друг в друга. Только мыслящий субъект имеет дело с понятиями, поэтому и переход друг в друга, их поступательное движение есть работа нашей мысли; это мы заставляем их переходить друг в друга и вообще двигаться, развиваться, развертываться; мы фактически имеем дело с процессом нашей мысли, с развитием наших логических понятий при помощи нашей мыслящей способности, но приписываем этот ход развития мысли объективной действительности, гипостазировав его и превращая его в реальный процесс. Это и есть та мистификация, о которой говорит К. Маркс.

Поэтому логика Гегеля по самому существу своему построена неправильно; она действительно стоит на голове, рассматривая развитие действительного мира как развитие логических понятий, в то время как на самом деле наши понятия и процесс их развития являются лишь отображением хода развития действительного мира. Переходы от одной категории к другой или от одного противоречия к следующему, писал Энгельс, почти всегда произвольны. Часто это происходит при помощи острот. Энгельс совершенно прав в своей критике. Само собою разумеется, что при гегелевской принципиальной установке переходы должны носить искусственный, произвольный и вымученный характер, так как никто еще не наблюдал, как одна логическая категория переходит в другую. Но, с другой стороны, Гегель, в силу своей принципиальной позиции, ведь обязан дать нам чисто логическое обоснование перехода одной категории в другую, а это логическое обоснование переходов выполняется Гегелем не всегда плохо. Надо только помнить, что логический переход не тождествен с реальным переходом. Поэтому естественно, что в материалистической логике дело должно принять совершенно другой вид. Так как категории самостоятельного существования не имеют, так как категории суть лишь идеальные выражения реальных отношений, то с изменением последних изменяется также и соотношение категорий. Если мы устанавливаем, например, реально переход качества в количество, то мы в отвлеченной форме можем говорить о переходе категории качества в количество, но при этом следует иметь в виду, что понятие качества перешло в понятие количества только в нашей мысли и благодаря тому, что в материальном мире некое реальное качество перешло в количество. Нет качества как такового, как

нет количества как такового. Качество и количество являются одинаково «предикатами» материальных вещей. То же самое относится вообще ко всем категориям. Стало быть, категории по самому существу своему не могут переходить друг в друга, так как они не существуют в качестве самостоятельных сущностей.

Вместе с тем следует, однако, подчеркнуть, что несмотря на то, что Гегель исходит из движения понятий, что его построение представляет собою не что иное, как априорную дедукцию категорий, что он действительно конструирует из чистых понятий, тем не менее его логика представляет собою в известном смысле бессознательное воспроизведение в отвлеченных понятиях самой действительности. Поэтому логика Гегеля и представляет собою своеобразное творение, в котором «под неправильной формой и в искусственной связи» скрывается великое и гениальное. «Извращение диалектики у Гегеля,— говорит правильно Энгельс,— основано на том, что она должна быть у него «саморазвитием мысли», и потому диалектика вещей — это только ее отблеск. А на самом-то деле ведь диалектика в нашей голове — это только отражение действительного развития, которое совершается в мире природы и человеческого общества и подчиняется диалектическим формам».

С точки зрения Гегеля в мире господствует логос, разум; этот разум мыслит; мир есть мыслящий разум. Понятия не являются для Гегеля субъективными формами мыслящего субъекта, отражающими объективный мир. Понятия составляют объективную сущность вещей. Объект означает, по мнению Гегеля, действительность понятия. Поэтому мы имеем возможность совершенно независимо от опыта, исключительно деятельностью чистого разума, развить всю совокупность понятий, составляющих целостную замкнутую систему. Разум развивает из самого себя все богатство содержания понятий, и он же является единством всех этих понятий, образующих его содержание. Разум составляет бесконечную форму, дающую себе свое содержание и развивающую его в определенной логической последовательности, где каждое понятие занимает определенное место в качестве необходимого звена или момента целого — идеи. Этот процесс развертывания единой целостной идеи на ряд или, вернее, круг понятий, внутренне связанных между собою и необходимо переходящих друг в друга, составляет, как уже было сказано, чисто логический, вневременный процесс саморазвития понятий. Присущее каждому отдельному понятию противоречие, заключенная в нем «отрицательность», составляет движущую пружину самодвижения понятия. Этот момент отрицательности и образует, собственно, диалектику понятий. Необходимо вместе с тем подчеркнуть, что диалектика Гегеля страдает, помимо указанных, еще двумя недостатками, вытекающими из идеалистического ее характера: это, во-первых, то, что она дает якобы абсолютное знание. Совокупность

понятий, составляющих единство идеи, доставляет нам абсолютное знание в смысле полной исчерпаемости во времени и пространстве всех явлений мира. Согласно замыслу Гегеля, в его логике исчерпаны, так сказать, все возможности мира. В целостности «идеи» не может быть ни прибавлено, ни убавлено ни одно из понятий, ибо они охватывают всю действительность полностью. В этом смысле логика Гегеля представляет замкнутую систему, замкнутый круг, не допускающий дальнейшего развития. Абсолютно замкнутый круг понятий образует, так сказать, железный обруч, опоясывающий весь мир и не дающий ему возможности выйти за его пределы, прорвать его границы. Весь мир вынужден вращаться только в определенном круговороте понятий. Стало быть, если миру присуще развитие, то только в определенных, заранее установленных абсолютной идеей границах. И это второй крупный недостаток гегелевского учения. Его абсолютной идее заранее предписан, так сказать, определенный маршрут. Она начинает свое шествие с чистого бытия и совершает свой непреложный круг с раз навсегда намеченными «остановками» в пути. Совершив этот круг, идее (или, в переводе на эмпирический язык, миру) ничего не остается, как начать свое движение снова с самого начала и снова повторить тот же круг, и т. д.

Таким образом, вникая глубже в логику Гегеля, необходимо сказать, что влияние системы пагубно отразилось на диалектическом методе, что система подрывает метод Гегеля в самой его основе. Мы по сути дела имеем в логике Гегеля систему круговорота, в пределах которого только малые круги развиваются по спирали. Правда, логика Гегеля дает достаточно материала для построения подлинной теории диалектического развития на основе материализма. Но для этого необходимо преодолеть гегелевскую систему логики в ее основе. Не имея возможности остановиться здесь конкретно на этом вопросе, считаем только нужным подчеркнуть, что самая логика Гегеля или, точнее, его диалектический метод принял форму замкнутой, абсолютной системы. Гегелевская диалектика есть вместе с тем теория научного познания. Но это теория абсолютного знания. Правда, это абсолютное знание достигается в результате завершения полного круга. На каждом отдельном этапе мы имеем только относительное знание, так как каждая категория в отдельности выражает истину только односторонне и содержит в себе противоречия, которые ведут развитие знания вперед. Но идея в ее конкретной целостности, совмещая в себе все пройденные ступени понятия, доставляет нам абсолютное знание. В этом отношении материалистическая диалектика Маркса и Энгельса более, так сказать, диалектична, чем построение Гегеля, ибо материалистическая диалектика отвергает абсолютное знание в смысле Гегеля. Для материалистической диалектики нет абсолютного знания без относительного, нет вообще заверщенного знания, не

допускающего дальнейшего его развития. С другой стороны, именно потому, что Гегель полагал, что его логика дает исчерпывающую, т. е. абсолютную систему категорий, она оказывается одновременно по существу ограниченной современным ему уровнем знания и, следовательно, относительно истинной системой. Никто не станет утверждать, что гегелевская логика исчерпала всю совокупность категорий на все времена, что их не может быть больше, так как наше знание неограниченно, оно развивается, и поэтому могут быть открыты и новые законы, новые формы соотношения явлений и пр. Стало быть, как ни верно то, что Гегелем формулированы наиболее общие и основные законы движения всех явлений, это надо понимать, однако, не в абсолютном, а в относительном смысле. Основная категория, господствующая над всей логикой Гегеля, — это категория развития. Однако вряд ли кто будет спорить против того, что эта категория является сравнительно молодой, что только в новейшее время она вошла в науку в качестве господствующей идеи. Науки новейшего времени и претерпели полную революцию лишь постольку, поскольку в них проникла идея эволюции, идея развития.

В силу высказанных соображений очевидно, что было бы тщетной попыткой стремление дать законченную систему категорий. Всякая такая система ограничена временем и данным уровнем развития науки. Но для данного времени она, конечно, должна быть, по возможности, полной, т. е. отражающей все-сторонне и исчерпывающе состояние нашего знания о мире.

Так как Гегель стремился дать абсолютную систему знания, т. е. такую систему, которая носит вневременный, вечный, чисто логический характер, то в его логике не нашлось места для времени и пространства. Нам представляется, что этим последним категориям приличествует занять определенное место в материалистической диалектике, ибо «основные формы всякого бытия суть пространство и время, и бытие вне времени такая же бессмыслица, как бытие вне пространства» (Энгельс). Ведь изменение существует только во времени и пространстве и посредством них. Если в основу материалистической диалектики мы кладем движение (материи) как фундаментальную категорию, то очевидно, что мы не можем мыслить движения без времени и пространства. С точки зрения Гегеля логическая «идея» существует как некая целостность и единство понятий сама по себе. Природа представляет собою осуществление абсолютной логической идеи в том смысле, что логическая идея выступает из чисто логической сферы и переходит в реальное существование во времени и пространстве. Такое построение понятно лишь в том случае, если мы будем стоять на гегелевской идеалистической точке зрения, согласно которой логос предшествует всякому реальному бытию. В самом деле Гегель исходит из той идеи, что царство чистых мыслей пред-

существует действительному миру. Понятия воплощаются в телесные формы, когда они переходят в реальный мир. Но с точки зрения материалистической диалектики этого дуализма не существует. Напротив того, реально существует только действительный мир, из которого наши понятия абстрагированы. Реальный же мир, как это понимает и Гегель, существует во времени и пространстве. Очевидно, что логика, которая есть чистое движение, и не что иное, как движение, не может обходиться без времени и пространства, которые являются моментами движения? * В нашу задачу не входит развитие диалектики времени и пространства в связи с движением. Разработкой намеченных здесь вопросов следует заняться особо. Здесь мы считаем только нужным подчеркнуть важность этих категорий в системе материалистической логики.

IX

Логика Гегеля распадается на три отдела: на логику бытия, сущности и понятия. Учение о бытии имеет дело главным образом с категориями качества, количества и меры. В литературе было высказано мнение, что логика бытия соответствует логике «естественного» сознания, что она является логикой описания явлений, в то время как логика сущности есть логика научного объяснения явлений, а логика понятий представляет собою высшую ступень в процессе постижения мира посредством «философского» сознания.

Против такой постановки вопроса возражает Кронер, справедливо указывая на то обстоятельство, что расположение категорий у Гегеля не соответствует указанному делению на естественное, научное и философское сознание. В самом деле разве в логике бытия мы не имеем дело с категориями естественно-научного объяснения? В логике сущности мы встречаемся с категориями, принадлежащими к области естественного сознания (например, вещь и свойства); в третьей же части «Логики» совершенно неправоммерно находят себе приют категории механизма и химизма **. Разумеется, провести резкую грань между этими тремя сферами логики невозможно. Тем не менее мы считаем правильным, что каждый отдел логики соответствует или должен соответствовать, — по крайней мере, в общих чертах — различным ступеням развития научного сознания. Мы не можем согласиться с такой постановкой вопроса, которая видит в логике бытия логику наивного реализма, в логике сущности — логику реалистической метафизики, а в логике понятия — логику философского идеализма. Быть может,

* Ср. Betty Heimann, *System und Methode in Hegels Philosophie*. 1927, S. 314.

** Ср. Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 1924, B. II, S. 437.

с точки зрения Гегеля-идеалиста, такое подразделение имеет известное основание. Наивный реализм изображается низшей, а философский идеализм высшей ступенью в процессе развития научной и философской мысли. Логика идеализма содержит в себе, как подчиненные моменты, реализм и метафизику, возвышаясь над ними и синтезируя их в себе. Это было бы правильно, если бы мы вынуждены были идти по стопам Гегеля, положив в основу мира, в качестве реального принципа, понятие или абсолютную идею, и рассматривать все категории как определения этой абсолютной идеи. Гегель с самого начала становится фактически на почву логики идеализма, ибо количество, качество, сущность и пр. являются определениями идеи. Но для нас его построение вовсе не обязательно, поскольку мы исходим из совершенно другого реального принципа и вообще из иных точек зрения. Поэтому нам представляется, что в материалистической логике предстоит заняться перегруппировкой категорий гегелевской логики. В особенности это требование должно быть отнесено к третьему отделу «Логики».

Мы уже указывали выше, что категории механизма, химизма и телеологии совершенно неправомерно включены в логику понятия. Правда, с точки зрения гегелевской установки включение этих категорий в этот отдел имеет известное оправдание, поскольку понятие на этой ступени развития порождает объект. Самое понятие явилось также результатом развития сущности, которая сама превратилась в понятие. Этот процесс превращения, метаморфозы сущности в понятие, как и процесс порождения понятием царства объектов, объясним только в свете гегелевского идеализма, но совершенно неприемлем для материалиста. Объект рассматривается Гегелем как следствие, осуществление или явление понятия. Поэтому понятие, возникнув из сущности, порождает объект. Но сущность может превратиться в понятие, поскольку она сама есть низшая ступень или форма понятия. Объект может получиться в результате развития понятия, поскольку и объект есть понятие. С точки же зрения материализма дело представляется в совершенно ином свете. Понятие не существует объективно как реальность. Понятие присуще только мыслящему субъекту, его сознанию. Понятия развиваются в наших головах, поскольку в них отражается объективная действительность. Объекты же существуют независимо от наших понятий.

Как понимает Гегель взаимоотношение объекта и субъекта? На этот вопрос Гегель дает такой ответ: «В познании дело вообще идет о том, чтобы лишить противостоящий нам объективный мир его чуждости, ориентироваться, как обыкновенно выражаются, в нем, а это означает — свести объективное к понятию, которое есть наша глубочайшая самость. Из данного здесь разъяснения видно, как превратно рассматривать субъективность и объективность как некую прочную и абстрактную про-

тивоположность. Оба определения целиком диалектичны. Понятие, которое сначала только субъективно, соответственно своей собственной деятельности, не нуждаясь для этого ни в каком внешнем материале или веществе, приходит к тому, чтобы объективировать себя, и точно так же объект не есть нечто неподвижное, нечто, в чем не совершается никакого процесса, а его развитие состоит в том, что он обнаруживает себя одновременно и как субъективное, которое образует дальнейшее движение к идее. Кто незнаком с определениями субъективности и объективности и захочет их удержать в их абстрактности, тот найдет, что эти абстрактные определения ускользают у него из рук раньше, чем он успевает оглянуться, и каждый раз он будет говорить как раз противоположное тому, что хотел сказать» *.

В этой цитате правильное перемешано с неправильным. Верно, конечно, что задача науки состоит в том, чтобы объективный мир перестал быть чуждым для нас. Если бы объективный мир не становился предметом наших представлений и нашей мысли, то он оставался бы «чуждым» нам. Но совершенно неправильно утверждение Гегеля, что задача науки состоит в том, чтобы свести объективный мир к понятию. Это означало бы, что понятие составляет сущность объективного мира, к чему и сводится в действительности точка зрения Гегеля. Исходя из такого понимания соотношения объективного мира и понятия, Гегель и делает свой дальнейший вывод о том, что «субъективное понятие становится объектом по внутренней необходимости и без помощи чуждого материала». Гегель проблему единства и противоположности субъекта и объекта разрешает на основе примата субъекта, мысли, между тем как с нашей, материалистической, точки зрения дело обстоит наоборот: объект первичен по отношению к субъекту. Поэтому в материалистической логике необходимо совершить, в соответствии с основной установкой, и соответствующую перегруппировку категорий.

Разумеется, и в гегелевской концепции имеется рациональное зерно, которое состоит в том, что существующий сначала независимо от субъекта объект на известной ступени развития последнего становится объектом субъекта. Развитие объективного мира приводит к превращению объекта в субъект; объект становится, говоря словами Гегеля, субъектом по внутренней необходимости. Из объекта возникает субъект, а не наоборот. Поэтому в учении о понятии Гегель рассматривает объект как ступень процесса познания, развития понятия; но ведь и само понятие (субъект) является «ступенью» в процессе развития объекта. Субъект у Гегеля забывает о своем собственном плебейском происхождении и мнит себя творцом мира, производящим объект.

* Гегель, Энциклопедия, § 194, приб. 1, стр. 305.

Из сказанного отнюдь не следует, что в третьем отделе «Логики» Гегеля мы не имеем ничего положительного и ценного. Напротив того, развиваемые здесь Гегелем мысли представляют огромную ценность. Но для того чтобы вскрыть положительное содержание этого отдела, необходимо предварительно разоблачить мистический его характер и начисто отвергнуть идеалистическую конструкцию Гегеля.

Надо сказать, что идеализм и мистицизм Гегеля достигают своего апогея именно здесь, в этом отделе «Логики», где идея обнаруживается как дух, «отпускающий» от себя природу.

В отделе, трактующем о субъективном понятии, Гегель излагает учение о формах мышления. Оригинальность Гегеля состоит в том, что эти формы — понятие, суждение, умозаключение — рассматриваются им так же как формы, имеющие объективный характер. Сама действительность есть понятие, суждение и умозаключение. Или, иначе говоря, мир мыслит, судит и умозаключает. Развитие бытия есть процесс суждения и умозаключения, производимый идеей. Естественно, что мы на такую точку зрения стать не можем и что такая постановка вопроса должна быть отвергнута. Что касается учения об объективности, то и оно не выдерживает критики, поскольку объект рассматривается как порождение субъективного понятия. «Каким бы странным ни казался на первый взгляд, — говорит Гегель, — этот переход от субъекта, от понятия вообще, и, точнее говоря, от умозаключения (особенно странным этот переход должен казаться, если имеют в виду лишь умозаключение рассудка и представляют себе процесс умозаключения как деятельность сознания) в объект, мы все же не можем ставить себе целью сделать этот переход понятным для представления. Можно только задать вопрос, соответствует ли приблизительно наше обычное представление о том, что называется объектом, тому, что составляет определение объекта здесь. Но под объектом обыкновенно разумеют не только некоторое абстрактное сущее, или существующую вещь, или нечто действительное вообще, а нечто самостоятельное, полное, внутри себя конкретное; эта полнота есть целостность понятия» *.

Таким образом понятие переходит в объект. Это есть также переход мысли к бытию. Объективность, т. е. внешний мир, представляется в трех формах: механизма, химизма и телеологии. Переход понятия в объект действительно является совершенно «неестественным», как это чувствует и сам Гегель. Его обоснование этого перехода не может считаться удовлетворительным. Гегель различает объект, который имеет существование и действительность вообще, от объекта, который имеет конкретную и полную действительность. В первом случае объект рассматривается как логическая категория, во вто-

* Гегель, Энциклопедия, § 193, стр. 301.

ром случае речь идет об объекте как факте опыта. Но ведь объект вообще есть абстракция от конкретных объектов как «фактор опыта».

В процессе эволюции природы механические, химические и органические процессы предшествуют появлению человека как сознательного субъекта. Поэтому механизм, химизм и органика должны занимать соответствующее место в объективной, а не в субъективной логике. Если же Гегель берет здесь объекты, поскольку они являются содержанием субъекта, предметом познания, то ведь с таким же основанием в субъективную логику можно включить и все категории объективной логики, рассматривая их как ступени человеческого познания. Гегель часто смешивает онтологический и логический разрезы, чем и объясняется отмеченная неувязка.

Огромный интерес представляют страницы, посвященные проблеме телеологии. Они оказали известное влияние на Маркса; это особенно сильно чувствуется в «Капитале». Не будет, быть может, преувеличением сказать, что мысли Гегеля о роли орудий труда, техники и человеческой практики вообще дали известный толчок Марксу в выработке последним своего собственного мировоззрения.

В дальнейшем идея завершает свою логическую эволюцию через жизнь, знание и практику к абсолютной идее, т. е. к абсолютной истине, но в то же время и к абсолютному духу, т. е. к богу, который является истинным творцом мира. «Абсолютная свобода идеи состоит в том, что она не только переходит в жизнь, и также не только в том, что она, как конечное познание, позволяет жизни отражаться в ней, а в том, что она в своей абсолютной истине решается свободно произвести из себя момент своей особенности или первого определения и инобытия, непосредственную идею как свое отражение, решается из самой себя свободно отпустить себя в качестве природы» *. Иначе говоря, абсолютный дух, или бог, производит из себя природу. Тем самым идея, завершив свой круг, вернулась к своему исходному пункту. «Мы теперь возвратились к понятию идеи, с которой мы начали. И вместе с тем это возвращение назад есть движение вперед. Мы начали с бытия, с абстрактного бытия. На этом этапе нашего пути, на который мы теперь вступили, мы имеем идею как бытие. Но эта идея, обладающая бытием, есть природа» **.

Таким образом природа обнаруживает себя как порождение и продукт абсолютного духа. Но вместе с тем мы именно здесь видим во всей обнаженности мистифицирующий характер гегелевской системы. Гегель не может удовлетвориться чисто

* Гегель, Энциклопедия, § 244, стр. 344.

** Там же.

логической сферой понятий и заставляет идею перейти из логического в реальное существование, где мы имеем дело с материальным, телесным миром. Природа изображается Гегелем как созерцающая идея. На самом же деле логическая сфера обнаруживается действительно как царство чистых теней, а природа — как материальная действительность. Поэтому все отношение должно быть перевернуто: не вечная логическая идея порождает из себя природу, а природа есть единственная реальность, подлинный телесный мир, отражениями которого являются наши идеи и понятия. Следовательно, идеи и понятия существуют только в нашей голове и никакого другого существования не имеют. Все логические категории, с которыми Гегель имеет дело в своей логике, суть, вопреки его мнению, отражения реальных, природных вещей или отношений, взятых в их отвлечении, в абстрактной форме, и возведенных в логические сущности. Отсюда получается мистификация, согласно которой логические категории якобы ведут самостоятельную, не зависимую от субъекта жизнь, развиваются, переходят друг в друга и т. п. В логике действительное бытие превратилось в видимость, в тень, и поэтому задача материалистической логики сводится к восстановлению природы. В логике мы тоже имеем дело с природой, но в ее мистифицированной форме, ибо откуда берутся все эти категории: качества, количества, вещи, сущности и пр., как не из природы? Между тем Гегель рассматривает их как чисто логические сущности. Таким образом, природа является источником всех категорий, она составляет конкретную целостность, из которой категории абстрагированы. Поэтому исходным пунктом для нас должно являться реальное бытие или природа. Так как идеи составляют лишь «отблеск» реального мира в наших головах, так как, стало быть, идея объективное существование не присуще, то все учение Гегеля о понятии и идее, как оно развито особенно в последней части «Логики», подлежит радикальной переработке в соответствии с материалистическим пониманием мира. Из этого не следует, однако, что высказываемые Гегелем в этой части «Логики» взгляды сами по себе не заслуживают самого серьезного внимания.

Х

Что касается учения о бытии и сущности, то нам представляется, что эти два отдела не нуждаются в радикальной переработке в смысле устранения тех или иных отдельных частей. Речь может идти только о материалистической их трактовке и о тех или иных дополнениях (необходимо включить время и пространство в учение о бытии), о некоторой перегруппировке категорий и об их большей конкретизации. В качестве реального принципа в основу логики должна быть положена материя, которая является объективным началом, и с х о д н ы м

пунктом познания и конечным его результатом в смысле совокупности опосредствований всех связей и отношений. Мы вместе с Гегелем должны начинать логику с категорий бытия, как с непосредственно существующих определений реальной принципа, т. е. материальной субстанции. На этой первой ступени материя, разумеется, фигурирует только в качестве неопределенного субстрата, который, по мере движения вперед, обогащается все более и более конкретными определениями.

Часто приходится встречаться с мнением, что Гегель поступил-де неправильно, взяв качество как первую ступень бытия. Он должен был бы начать с количества или даже с меры. Нам представляются эти рассуждения ошибочными. Прежде всего не подлежит сомнению, что структура гегелевской логики, поскольку она касается взаимного отношения бытия и сущности, в общем должна быть признана вполне соответствующей действительному ходу процесса познания. Учение о бытии имеет дело с непосредственными определениями действительного. К. Маркс постоянно подчеркивает, что внешняя видимость явлений противоположна внутренним законам движения. Он различает «ходячие формы мышления» от научного исследования. И само собою разумеется, что «ходячие формы мышления», схватывающие непосредственные и внешние формы движения, первичны по отношению к внутренним формам движения. Разумеется, эту «первичность» следует понимать в смысле познавательном, а не в объективном смысле. Маркс различает также, в согласии с Гегелем, «формы проявления» от скрытой за ними их основы. Все это говорит за то, что Маркс считал правильным начинать с внешних форм движения, от которых следует переходить к раскрытию внутренних законов, существенных отношений и пр. Стало быть, начинать научное исследование приходится не с «сущности», а с «бытия».

Но почему в отделе бытия необходимо начинать с качества? Почему, говорят, не начинать с количества, как с более отвлеченной в сравнении с качеством категории? Мы считаем, что Гегель поступил и в этом отношении совершенно правильно. Ведь качество, как выражается Гегель, есть «тождественная с бытием определенность, так что все существующее перестает быть тем, чем оно есть, когда теряет свое качество». Нечто конечно и изменчиво благодаря своему качеству. Иначе говоря, реально только то, что в себе непосредственно определено, что «является» качеством; благодаря своему качеству предметы различаются и отличаются друг от друга. Не будь качественного различия, все вещи сливались бы в одно неразличимое единство. Понятие чистого бытия и выражает у Гегеля эту чистую непосредственность, неразличимое единство. Из становления возникает наличное бытие, которое представляет собою бытие определенное. Эта возникающая, ставшая определенность бытия и есть качество. Благодаря своему

качеству вещь отличается от другой вещи и в то же время соотносится, связана с ней. Без качества вещь лишена реальности, бытия.

С понятием качества, как мы видим, связан целый ряд определений. Качество есть принцип различия и связи вещей. Оно выражает определенность, специфичность, конечность, изменчивость вещи. Формы и способы изменения вещи зависят от «природы» ее качества. В истории развития человеческой мысли понятие качества предшествует понятию количества, ибо дикари превосходно различают вещи по их «качествам», не будучи еще способными к счету выше трех или пяти. Помимо этого, и логически ясно, что для возможности счета вещей необходима их «наличность». Таким образом, Гегель правильно поступает, беря качество как первичную, а количество как вторичную категорию. Можно сказать, что качества нет без количества и количества нет без качества и что поэтому более правильно начинать прямо с меры как единства качества и количества. По этому поводу надо заметить, что как ни правильна мысль о единстве качества и количества, мы все же в нашем анализе не можем исходить непосредственно из этого единства. Мера — категория очень сложная, и для того, чтобы трактовать о мере, необходимо уже оперировать категориями качества и количества. Поэтому естественно, что синтетическая, конкретная категория меры аналитически «разлагается» на качество и количество, образующие отвлеченные моменты меры.

Мы не имеем возможности более подробно остановиться на категориях «бытия». Подробный анализ хотя бы одной какой-либо категории может послужить предметом целого научного исследования. Мы поэтому должны ограничиться лишь самыми общими и беглыми замечаниями. Впрочем, с нашей точки зрения, категории бытия развиты Гегелем почти с исчерпывающей полнотой, так что они не нуждаются, пожалуй, в серьезной переработке. Речь может идти только о тех или иных частичных поправках и о материалистическом обосновании движения категорий, т. е. процесса развития нашего познания.

Большие трудности представляют в этом, как, впрочем, и в других отделах, переходы от одной категории к другой. Переходы же сами по себе очень важны, поскольку в них выражается взаимная связь всех явлений. Особенно труден переход от качества к количеству. В качестве Гегель различает три ступени: бытие, наличное бытие и для-себя-бытие. Бытие понимается им как неразличимое, неопределенное единство. Наличное бытие есть ограниченное, конечное, определенное бытие, возникшее из этого неопределенного единства. Поэтому в отношении наличного бытия, т. е. каждой отдельной вещи, или «нечто», мы ставим вопрос, откуда оно возникло и как оно произошло. Такой вопрос в отношении бытия вообще не имеет никакого смысла. Для-себя-бытие означает уже переход к количеству, по-

сколько оно выражает единство «нечто», или вещи. Каждое качество представляет собою одно отдельное и самостоятельное целое, которое отличается, противопоставляется другому качеству, как такому же единому целому. Мы считаем отдельные вещи, отвлекаясь от их качества, беря их как одинаковые единицы. С другой стороны, анализ самого качества ведет к разложению его на составные элементы (атомы у Демокрита, например), из которых данное качество состоит. Поэтому нам кажется, что переход от качества к количеству вполне естественен и ничего таинственного в себе не заключает.

Количество — такая же универсальная, всеобщая категория, как и качество. Существующие на этот счет сомнения неосновательны. Отдел количества разработан Гегелем очень подробно. Естествоиспытатели в этом отделе действительно могут найти разрешение некоторых волнующих их вопросов. Достаточно, в качестве примера, указать хотя бы на проблему дискретного и непрерывного, над которой бьется современная научная мысль, не будучи в состоянии ее правильно разрешить. Материя, говорят, или дискретна, или непрерывна. Или она состоит из раздельных, дискретных частиц, или же она представляет собою «континуум». Только в самое последнее время замечается в этом отношении некоторый сдвиг в смысле диалектического совмещения дискретности и непрерывности.

Особого внимания заслуживает попытка Гегеля развить диалектику математики вообще и вскрыть качественный характер самого количества — в частности. «Математика, говоря о бесконечно большом и о бесконечно малом, — говорит Энгельс, — вводит количественное различие, принимающее даже вид неустранимой качественной противоположности. Количества, которые так колоссально отличны друг от друга, что между ними прекращается всякое рациональное отношение, всякое сравнение, становятся количественно несоизмеримыми. Обычная несоизмеримость круга и прямой линии является также диалектическим качественным различием, но здесь именно количественное различие однородных величин возвышает качественное различие до несоизмеримости» *. Но даже число, которое есть, по выражению Энгельса, чистейшее известное нам количественное определение, полно качественных различий. На эту сторону дела впервые указал именно Гегель.

Отдел количества, быть может, страдает недостатками в тех или иных отдельных своих частях, но для нас важны не частности, а общие, методологические принципы, развиваемые Гегелем.

В действительности, как было уже сказано, нет в природе ничего такого, что было бы только количеством или только качеством. Всякая вещь представляет собою единство количества и качества. Выяснение этой проблемы во всех подробностях со-

* Ф. Энгельс, *Диалектика природы*, стр. 83.

ставляет непреходящую заслугу Гегеля. Каждая вещь есть качественная величина и количественно определенное качество. Поэтому оперировать одними количествами представляется неправильным.

Первый отдел «Логики» завершается мерой. В категории меры уже содержится потенциально категория сущности. В мере мы устанавливаем единство связи вещей. Мерой определяется качественный скачок, или переход одной вещи в другую. Где мера не заполнена, там не может быть качественного скачка. Одна мера, т. е. определенное закономерное соотношение между количеством и качеством, снимается другой мерой и т. д., и этот именно процесс постепенного изменения с рядом мер образует то, что мы называем узловой линией отношений мер. На протяжении этой линии мы имеем узловые пункты, где совершаются скачки, т. е. переход одного качества в другое. «Количество, как мы видели, — говорит Гегель, — не только способно изменяться, т. е. увеличиваться и уменьшаться, но оно вообще, как таковое, есть выходение за свои пределы. Эту свою природу количество сохраняет также и в мере. Но так как наличное в мере количество переступает известную границу, то благодаря этому снимается также и соответствующее ему качество. Но этим, однако, отрицается не качество вообще, а лишь это определенное качество, место которого тотчас занимает другое качество. Этот процесс меры, который попеременно то оказывается только изменением количества, то переходом количества в качество, можно сделать наглядным, представляя его себе в образе узловой линии»*.

Отдел о мере, в частности учение Гегеля об узловой линии отношений мер, представляет собою одну из самых глубоких частей всей его логики. К сожалению, диалектика меры, как, впрочем, и диалектика качества и количества, еще недостаточно проникла в умы ученой публики.

Узловая линия качественных моментов синтезирует количественную постепенность и качественную прерывность. «Поскольку переход от одного качества к другому совершается в постепенной количественной непрерывности, отношения, приближающиеся к некоторому квалифицирующему пункту, рассматриваемые количественно, различаются лишь как большее и меньшее. Изменение с этой стороны есть постепенное. Но постепенность касается лишь внешности изменения, а не качественного; предыдущее количественное отношение, бесконечно близкое к последующему, есть все же другое качественное существование. Поэтому по качественной стороне чисто количественный процесс постепенности, не представляющий сам в себе границы, абсолютно прерывается; поскольку вновь выступающее качество по его чисто количественному отношению есть относительно исчезающее неопределенно

* Гегель, Энциклопедия, § 109, прибав., стр. 188.

другое, безразличное, переход к нему есть скачок; оба они положены одно против другого как совершенно внешнее» *.

Количественное изменение означает увеличение или уменьшение. Но это увеличение и уменьшение имеют свои границы, свою меру, от которой зависит существование данного качества. До известного пункта качество остается неизменным, несмотря на увеличение и уменьшение, на количественные изменения; до поры до времени эти количественные изменения затрагивают лишь внешность данной вещи, не касаясь ее внутренней сущности. Достигнув определенного пункта, чисто количественные изменения влекут за собою качественное изменение, которое совершается внезапно. Пункты, в которых совершается качественное изменение, Гегель назвал узлами. Узловая линия отношений мер образует последовательный ряд мер, которые внутри единого непрерывного процесса, посредством изменения количества, изменяют качество.

Вся природа в целом образует ряд отношений мер, известный порядок, в котором каждая отдельная вещь, каждое качество, составляет звено или член, связанный со всей цепью мерных отношений. Всякое «нечто», каждая вещь, образует качественную величину. Каждая качественная величина есть мера. Таким образом совокупность всех вещей составляет одновременно совокупность различных мер, существующих друг для друга, т. е. связанных воедино. В форме взаимной связи мер выражается порядок мира; на этой ступени впервые возникает идея закономерностей **, которая получит более глубокое и полное обоснование в дальнейшем — в отделе сущности.

«Обыденное сознание, — говорит Гегель, — понимает вещи как сущее и рассматривает их со стороны качества, количества и меры. Но затем эти непосредственные определения оказываются не неподвижными, а переходящими друг в друга, и сущность есть результат их диалектики. В сущности нет больше перехода, а есть только соотношение. Форма соотношения представляет собою в бытии лишь нашу рефлексию; напротив, в сущности соотношение есть ее собственное определение. Если (в сфере бытия) «нечто» становится другим, то этим самым оно исчезло; здесь же мы не имеем истинно другого, а имеем лишь различие, отношение одного к его другому. Следовательно, переход сущности вместе с тем не есть переход, ибо, при переходе различного в различное, различное не исчезает, а различные остаются в их соотношении. Если мы говорим, например, бытие и ничто, то бытие и ничто раздельны, т. е. существуют сами по себе. Совершенно иначе обстоит дело с положительным и отрицательным. Последние имеют, правда, определения бытия и

* Гегель, Наука логики, ч. 1-я, стр. 256—257.

** Kuno Fischer, System der Logik und Metaphysik, 3 Aufl., 1909, S. 282.

ничто. Но положительное, взятое отдельно, лишено смысла, оно непременно соотнесено с отрицательным. В сфере бытия соотнесенность есть лишь в себе, в сущности она, напротив, положена. В этом, следовательно, состоит вообще различие между формами бытия и сущности. В бытии все непосредственно; в сущности, напротив, все относительно» *.

Между бытием и сущностью существует противоположность. Сущность вещи не совпадает, не тождественна с ее эмпирическим бытием. Категории бытия — качество, количество, мера — являются теми формами, в которых мы воспринимаем и наблюдаем действительность. Категории сущности служат для объяснения эмпирически данного в восприятиях и в опыте бытия. Категории сущности суть различные формы и способы опосредствования, т. е. раскрытия внутренних связей. «Развитие категорий сущности или, субъективно выражаясь, развитие категорий, применяемых для познания сущности вещи, представляет собою одновременно критику применяемых эмпирическими науками определений мысли» **. Противоположность между бытием и сущностью выражается прежде всего в том, что на первой ступени познания мы имеем дело с непосредственной действительностью, с ее «описанием», с эмпирической ее формой, как она дана в восприятиях, в непосредственном опыте. Категории сущности проникают глубже, они суть формы, орудия, понятия, при помощи которых мы объясняем явления бытия. Они дают нам возможность сравнивать, найти основания, внутренние причины и действующие в природе «силы». Сущность есть то же бытие, но на более высокой ступени. Она содержит в себе бытие, но так как истинной бытия оказалась сущность, то бытие низведено на степень видимости, имеющей свое действительное основание в сущности. Стало быть, сущность обнаружила себя как истинное бытие, но не как непосредственное. Сущность, как внутренняя причина бытия, не тождественна с последним, а отлична от него. Сущность вещи познается из ее противоположности непосредственному бытию. Но сущность есть не что иное, как внутренняя суть самого бытия, являющегося лишь внешней формой сущности. Сущность, таким образом, раздваивается на внешнюю видимость и внутреннее «основание». Она едина и в то же время «расколота»; в ней единство и различие соединены вместе. Вещь есть единство различных определений. Это единство выражает внутреннюю необходимую связь. Но там, где есть связь, единство, не может не быть различного, противоположного. Стремясь свести бытие к сущности, мы сводим многообразие явлений к единству. Гегель превосходно понимает, что нет чистой сущности без явлений. Но в своем анализе он исходит обычно

* Гегель, Энциклопедия, § 111, прибав., стр. 189.

** Erdmann. Grundriss der Logik und Metaphysik, 1843, S. 68.

сначала из чистой сущности (как и из чистого бытия, чистого или неопределенного количества и т. д.). Но сущность, вообще говоря, немыслима без бытия (только в абстракции можно сущность отделить от бытия). Бытие и сущность противостоят друг другу как противоположности, образуя вместе с тем единство последних. Бытие снято в своей сущности, когда мы от непосредственности переходим к сущности бытия. Бытие оказывается ничем, превращается в небытие. Тем самым бытие, в силу диалектического движения своего, переходит в видимость, или кажимость (Schein). Видимость не есть чистое небытие, но бытие небытия или небытие бытия, т. е. такое бытие, которое лишено сущности. Но видимость и сущность, противопоставляемые обычно абсолютно, суть также лишь относительные противоположности. Поэтому Ленин совершенно правильно пишет, что и кажимость объективна, ибо и в ней есть одна из сторон объективного мира. «Не только сущность, но и кажимость объективны. Различие субъективного и объективного есть, но оно имеет свои границы (курсив Ленина. А. Д.)» *.

Эта диалектика имеет огромную важность, ибо неправильная, антидиалектическая постановка этого вопроса дает своеобразные философские концепции. В самом деле, абсолютный скептицизм и солипсизм рассматривают весь мир как одну лишь видимость. В нем, мол, вообще нет никакой сущности, т. е. никакого устойчивого начала. С другой стороны, неправильными являются и те учения, догматическо-метафизического характера, которые считают, что все в мире составляет сущность, не различая существенного от несущественного и не видя, что мир как бы раздваивается в своей противоречивой структуре на сущность и видимость, на сущность и явление, на содержание и форму и пр., в то же время составляя единство их.

Какова же диалектическая постановка вопроса? Ответ на этот вопрос мы уже имеем в приведенных словах Ленина. Сущность ведь мыслима только в противоположность видимости. Существенное мыслится нами в связи с несущественным. Видимость, или несущественное, отражается (scheint), как выражается Гегель, в сущности. «Видимый» мир есть отражение мира сущности, форма проявления последней. Но так как существенное существует лишь в противоположность несущественному, то само несущественное существенно, сама видимость есть некоторым образом сущность. Так сущность и видимость взаимно отражаются друг в друге, между ними существует неразрывная связь и отношение, что на языке Гегеля называется рефлексией.

«Противоположность всей этой сферы сфере непосредственности может быть определена так, что мы имеем дело здесь исклю-

* Ленин, Конспект «Науки логики» Гегеля («Под знаменем марксизма», 1925 г., № 1—2, стр. 15).

чительно с чистыми рефлексивными определениями. Поэтому эта сфера есть сфера положительного противоречия» *. Это не значит, что в сфере бытия нет противоречия, но в сущности противоречие выявлено и его поэтому раскрыть легче. В сфере бытия (непосредственности) категории переходят друг в друга. Количество переходит в качество и качество переходит в количество. В сфере же сущности каждая категория не дана без противоположной категории; положительное, например, немыслимо без отрицательного, причина без действия. Именно рефлексия открывает в предмете противоречие. В сущности все относительно и связано между собою. Сущность представляет собою первое отрицание. «В ней все так положено, что она соотносится с самой собою и что она вместе с тем выводит за пределы самой себя, — в ней все положено как некое бытие рефлексии, бытие, которое отражается, видимо в другом, и в котором отражается, видимо другое. Она поэтому есть также сфера положенного противоречия, которое в сфере бытия остается еще лишь в себе» **.

Все категории сущности или все существенные категории представляют собою различные формы и способы связи, посредственности. Именно эти категории составляют как бы основу всего научного познания, будучи применяемы во всех науках с целью познания сущности явлений.

«Точка зрения сущности, — говорит Гегель, — представляет собой точку зрения рефлексии. Мы употребляем выражение «рефлексия» прежде всего по отношению к свету, поскольку он в своем прямолинейном движении встречает зеркальную поверхность и отбрасывается ею назад. Мы, таким образом, имеем здесь нечто удвоенное; во-первых, некое непосредственное, некое сущее, и, во-вторых, то же самое как опосредствованное или положенное. Но то же самое происходит, когда мы рефлектируем о предмете, или (как обыкновенно говорят) размышляем о нем, поскольку именно здесь предмет не признается нами в его непосредственности, а мы хотим познать его как опосредствованный. Задачу или цель философии обыкновенно также видят в познании сущности вещей и понимают под этим лишь то, что философия не должна оставлять вещи в их непосредственности, а должна показать, что они опосредствованы или обоснованы чем-то другим. Непосредственное бытие вещей здесь представляют себе как бы корой или завесой, за которой скрывается сущность. — Если, далее, говорят: все вещи имеют сущность, то этим высказывают, что они поистине не то, чем они непосредственно представляются. Одним лишь блужданием из одного качества в другое и одним лишь переходом из качественного в количественное

* J. E. Erdmann, op. cit., 1843, S. 67.

** Гегель, Энциклопедия, § 114, стр. 195.

и наоборот дело еще не окончено, а имеется в вещах нечто пребывающее, и это пребывающее есть прежде всего сущность» *.

В так называемых описательных науках мы имеем дело с непосредственными качествами, которые с различных сторон описываются, измеряются, взвешиваются, исчисляются и т. д. Более высокую ступень познания составляет так называемый сравнительный метод. Здесь играют большую роль количественные моменты. Еще более высокую ступень познания образует познание законов, оснований и сил. Здесь мы уже имеем дело с существенными категориями, или категориями сущности. Это и есть переход от непосредственности к посредственности, от внешнего к внутреннему.

XI

В отделе о сущности Гегелем дается блестящая критика законов формальной логики. Мы на этой критике здесь останавливаться не будем. Достаточно только подчеркнуть, что именно на критике формальной логики заостряются все проблемы диалектики. Отдел о сущности и составляет собственно диалектику. Мы здесь в нескольких словах подчеркнем результаты, к которым приходит Гегель в критике законов формальной логики.

Закон тождества, который констатирует только пустое тождество, или чистое бытие, предмета, есть отвлеченный закон. Абстрактное тождество предмета с самим собою было превращено в основной закон мышления. В положительной форме этот закон утверждает, что все тождественно с собою; в отрицательной форме им высказывается, что предмет не может быть в то же самое время A и не- A , т. е. не может быть и тождественен и не тождественен с самим собою. Гегель правильно указывает, что «нет человека, который бы мыслил, представлял или говорил согласно этому закону, и нет вещи, какого бы рода она ни была, которая бы существовала подобно ему. Выражения, которые основываются на этом мнимом законе, как, например, планета есть планета, магнетизм есть магнетизм, дух есть дух, справедливо признают нелепыми». Нет поэтому ничего удивительного, продолжает Гегель, что старая логика потеряла доверие со стороны здравого смысла и разума.

Отвлеченному тождеству Гегель противопоставляет истинное или конкретное тождество, т. е. такое, которое содержит в себе бытие со всеми его определениями. Отвлеченное тождество составляет момент конкретного тождества. Тождество конкретное должно быть рассматриваемо как действительное соотношение нераздельных моментов единства. Поэтому действительное тождество есть единство тождества и не-тождества, т. е. различия.

* Гегель, Энциклопедия, § 112, стр. 192.

Нет тождества без различия. Тождество составляет, стало быть, лишь отвлеченный момент конкретного тождества. Тождество не исключает из себя различия, а содержит его в себе. Тождество не переходит в различие, а образует с ним нераздельное единство, т. е. они положены вместе; они составляют категории сущности. Отвлеченное тождество, как говорит Гегель, есть отрицание бытия и его определений. «Следовательно, тождество есть соотношение, оно отрицательно соотносится к самому себе и потому различается от самого себя» (Гегель). Так мы подошли ко второй форме опосредствования (первая форма, это — тождество). Когда говорят о различии, то это означает, что путем сравнения находят сходство и несходство между вещами. Это и есть так называемое сравнивающее познание. Сравнивая две вещи между собою, мы полагаем, что в одних отношениях они несходны, но в других отношениях они сходны, т. е. тождественны. Отсюда делают общее заключение: нет двух вещей, которые были бы совершенно сходны; стало быть, все разнится.

Но «предметы, которые только разнятся, равнодушны друг к другу», — говорит Гегель. — «Сходство и несходство суть, напротив, пара определений, которые непременно соотносятся друг с другом и каждое из которых не может мыслиться без другого. Это поступательное движение от голой разности к противоположению мы встречаем уже в обычном сознании постольку, поскольку мы соглашаемся с тем, что сравнивание имеет смысл лишь при предположении наличного различия, и точно так же и, наоборот, различение имеет смысл лишь при предположении наличного сходства... Мы требуем, следовательно, — говорит Гегель, — тождества при различии и различия при тождестве. Несмотря на это, в области эмпирических наук весьма часто случается, что из-за одного из этих двух определений забывают о другом, и то видят односторонне задачу науки в сведении наличных различий к тождеству, то столь же односторонне видят эту задачу в нахождении новых различий. Это мы видим, главным образом, в естествознании» *.

Существенное различие образует противоположность, которая составляет высшую форму различия. Существенное различие содержит в себе два противоположных определения: положительное и отрицательное. «Обыкновенно думают, — говорит Гегель, — что в различии между положительным и отрицательным мы имеем абсолютное различие. Они оба, однако, в себе одно и то же, и можно было бы поэтому назвать положительное также и отрицательным и, наоборот, отрицательное — положительным». Положительное и отрицательное существуют только в их взаимном соотношении. В магните северный полюс не может существовать без южного и южный без северного. Положительное и отрица-

* Гегель, Энциклопедия, § 118, стр. 202.

тельное электричества также не существуют одно без другого. Гегель подчеркивает, что полярность, которая играет такую важную роль в физике, содержит в себе более верное определение «противоположности». Обычная логика, утверждающая, что из двух противоположных сказуемых только одно свойственно данной вещи и нет третьего между ними, стоит на ложном пути. Отсюда вытекает, что каждая вещь соотносится только с собою. Но это — формально-логическая постановка вопроса, которая упускает из виду, что тождество и противоположение сами противоположны. В противоположности каждая сторона имеет своей противоположностью не какое-нибудь другое определение, а свое другое, как говорит Гегель. Многоугольный круг и прямолинейная дуга составляют противоречащие понятия, тем не менее геометры принимают круг за многоугольник, образуемый прямыми сторонами. «В понятии круга центр и периферия одинаково существенны, оно обладает обоими признаками, и, однако, периферия и центр противоположны и противоречат друг другу».

Начало исключенного третьего следует, по мнению Гегеля, заменить другим: все содержит в себе противоречие. Все, что есть, обладает конкретно природою и потому содержит в себе противоположность. Противоречие и движет миром, как выражается Гегель. Несмотря на то, что противоречие существует, что движение (как и жизнь), которое ведь составляет основу всех явлений, есть осуществленное противоречие, несмотря на наличие явлений полярности в природе, обыкновенное сознание испытывает какой-то страх перед противоречием и объявило его немислимым. Между тем противоречие есть «корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает побуждением и деятельностью».

«Противоречие, — говорит Гегель, — прежде всего обыкновенно отстраняется от вещей, от сущего и истинного вообще; предполагается, что нет ничего противоречивого. За сим оно, напротив, перемещается в субъективную рефлексию, которая полагает его лишь путем отношения и сравнения. Но и в этой рефлексии его собственно нет, так как противоречивое не может быть представляемо и мыслимо. Вообще оно считается как в действительности, так и в мыслящей рефлексии за нечто случайное, как бы за ненормальность или преходящий болезненный пароксизм.

Но что касается утверждения, что противоречия нет, что оно не есть существующее налицо, то о таком утверждении нам нет надобности заботиться; абсолютное определение сущности должно быть присуще всякому опыту, всему действительному, как и всякому понятию» *.

* Гегель, Наука логики, кн. II, ч. 1-я, стр. 42.

Противоречие, таким образом, не должно считаться ненормальностью, но принципом всякого самодвижения. «Само внешнее чувственное движение есть его непосредственное существование. Нечто движется не только поколику оно теперь здесь, а в другой момент там, но поколику оно в один и тот же момент здесь и не здесь, поколику оно в этом здесь вместе есть и не есть. Следует вместе с древними диалектиками признать и противоречия, указанные ими в движении, но отсюда не следует, что движения поэтому нет, а следует, напротив, что движение есть само существующее противоречие»^{*}.

Противоречие, как говорит Гегель, уничтожается по необходимости. Оно разрешается в основание, которое есть единство противоположностей. Сущность раздваивается на основание и следствие. «Когда мы отыскиваем основание вещей, — говорит Гегель, — мы смотрим на них с точки зрения рефлексии; мы хотим видеть предмет, так сказать, вдвойне: во-первых, в его непосредственности и, во-вторых, в его основании, в его зависимости. Так называемый закон достаточного основания не высказывает ничего другого, как только то, что вещи необходимо рассматривать в их посредственности». Отношение основания и следствия составляет содержание закона мышления, говорящего о том, что все имеет свое основание. Этот закон был формулирован Лейбницем. Положение: «все имеет основание» означает: все есть следствие, т. е. обоснованное. «Все имеет следствие» — означает в свою очередь: все есть основание. Основание и следствие, как видим, составляют диалектическое единство. Они неразрывно связаны друг с другом и вместе с тем противоположны друг другу. Когда мы рассматриваем предмет как следствие, мы рассматриваем его в его зависимости, т. е. в его посредственности. Основание же выступает как непосредственное, независимое. Основание относится к следствию как к своему другому. Но если следствие есть нечто другое, чем основание, то бытие следствия означает небытие основания. Основание, таким образом, снимает себя, так как, полагая следствие, оно полагает свое собственное небытие. Положение: «все имеет достаточное основание» высказывает ту мысль, что все, что есть, должно быть рассматриваемо не как сущее непосредственное, а как положенное другим, как зависимое. Это значит, что не следует удовлетворяться простым существованием, а необходимо обратиться к его основанию. Основание есть то, из чего должно быть понято существование. Мир является совокупностью существований, из которых каждое есть оно само и отражается в другое. Каждое существование существует само по себе, но вместе с тем зависит от другого. Существования образуют «мир взаимной зависимости и бесконечного множества отношений, слагающихся из оснований и пред-

^{*} Гегель, Наука логики, кн. II, ч. 1-я, стр. 42.

метов, ими обоснованных». Под существованием, следовательно, понимается то, что произошло из основания, т. е. обоснованное бытие. Все, что есть, опосредствовано и осуществлено, т. е. имеет основание и обусловлено. «Существование, как происшедшее из основания, содержит его внутри себя, и основание не остается позади существования, а состоит лишь в том, что снимает себя и переводит себя в существование. Понимание этого мы находим также и в обычном сознании постольку, поскольку, рассматривая основание чего-то, мы видим в этом основании не нечто абстрактно внутреннее, а скорее нечто в свою очередь существующее. Так, например, мы рассматриваем как основание пожара молнию, от которой загорелось здание, и точно так же мы рассматриваем как основание государственного строя народа его нравы и условия жизни. Это вообще та форма, в которой существующий мир предстает ближайшим образом рефлексии; он предстает ей как неопределенное множество существующих, которые, одновременно рефлексированные внутрь себя и в другое, относятся взаимно друг к другу как основание и обосновываемое» *. В мире, как совокупности существований или вещей, все относительно и взаимно обусловлено. Существование имеет свое основание в сущности. Было бы очень уместно провести здесь параллель между Гегелем и Спинозой, но мы вынуждены от этого воздержаться за неимением места.

Диалектика сущности и существования приводит нас к проблеме вещи. Совокупность существований и образует совокупность вещей. Вещь есть единство сущности как основания и существования. В вещи даны эти два определения: основание и существование. В вещи необходимо различать момент ее отвлеченного отражения в самое себя и момент отражения вещи в иное. Отвлеченная основа всех определений вещи есть вещь в себе. Диалектика вещи у Гегеля представляет собою весьма интересную и поучительную страницу его логики. Следует прежде всего обратить внимание на различное понимание вещи в себе у Канта и у Гегеля. Согласно Канту, вещь в себе есть метафизическая сущность, не подверженная развитию. Она не обнаруживает своих свойств и остается недоступной познанию. Понятие в себе, с точки зрения Канта, исключает отражение вещи в других вещах или ее переход в вещь для себя. Она не приходит в соотношение и связь с другими вещами, пребывая неподвижной в своей сущности, в самой себе. Само понятие в себе для Гегеля означает не что иное, как первоначальный момент в том, чтобы стать также и для себя тем, чем она пока есть ребенок, — говорит Гегель, — задача которого состоит не в том, чтобы оставаться в этом абстрактном и неразвитом в себе, а в том, чтобы стать также и для себя тем, чем она пока есть

* Гегель, Энциклопедия, § 123, стр. 213.

лишь в себе, именно стать свободным и разумным существом... В том же смысле можно также рассматривать росток как растение в себе. Эти примеры должны показать нам, что очень заблуждаются те, которые думают, что «в себе» вещей или вещь в себе есть вообще нечто недоступное нашему познанию. Все вещи суть сначала в себе, но на этом деле не останавливается, и, подобно тому, как природа ростка, который есть растение в себе, состоит лишь в том, что он развивается, так и вещь вообще переступает пределы голого в себе, как абстрактной рефлексии внутрь себя, переходит к тому, чтобы обнаружить себя также и рефлексией в другое, и, т. об., она обладает свойствами»*.

Самое интересное в этой постановке вопроса — это то, что Гегель познаваемость вещи связывает неразрывно с ее развитием или, употребляя более общее выражение, с ее движением и изменением. С точки зрения Канта вещь в себе есть неопределенная и отвлеченная вещь вообще, вещь в неподвижности. Иначе говоря, Кант рассматривает вещь в себе метафизически, видя в ней отвлеченную сущность. Но ошибка Канта заключается в том, что он оторвал один момент вещи — тождественность ее с собою — от другого момента — момента различия. «Различные определения, которые существуют и различаются между собою, образуют свойства, которые вещь имеет». Вещь есть единство, внутренняя связь, которая соединяет в себе различные свойства. Вещь не существует только в себе; она находится в многообразных отношениях с другими вещами или, говоря гегелевским языком, вещи отражаются друг в друге. Каждая вещь идеально содержит в себе другие вещи. С одной стороны, вещь тождественна с собою; с другой стороны, она содержит в себе различия вследствие своего отношения к другим вещам. Поскольку вещь находится в известных отношениях к другим вещам, она имеет свойства. Если бы в мире существовала одна вещь, то она была бы лишена всяких свойств, ей была бы присуща абсолютная неподвижность.

Свойства отличаются от качества. Под качеством следует понимать самое вещь, ее единство, целостность, устойчивую форму связи, под свойством же вещи мы понимаем проявление качества или вещи. Поэтому различные свойства образуют явление вещи, в то время как вещь составляет сущность явления. «Вещь есть такое существование или такое проявление сущности, которое отрицает само себя; другими словами, она есть явление», — говорит Гегель. Сущность явления и явление сущности составляют диалектическое единство. Сущность является, явление существует. Явление есть существование, которое имеет свое основание не в самом себе, а в другом существовании. Явление, как выражается Гегель, стоит не на своих собственных ногах, а имеет основание своего бытия в другом. Сущность и есть осно-

* Гегель, Энциклопедия, § 124, стр. 214—215.

вание явления; поэтому вещь в себе, как сущность, познается нами в явлениях... «На самом же деле быть лишь явлением, — это собственная природа самого непосредственного предметного мира, и, познавая его как явление, мы, следовательно, познаем вместе с тем сущность, которая не остается скрытой за явлением или по ту сторону его, а именно тем-то и проявляет себя сущностью, что она его низводит на степень явления» *.

Понятие являющейся сущности содержит в себе внутреннее противоречие, распадающееся на основание и следствие. В самом деле: с одной стороны, сущность есть вещь, или вещь есть сущность, которая отражается в самой себе; с другой стороны, являющаяся сущность вступает в многообразные отношения с другими вещами, обнаруживая себя как явление. Вещь лежит в основании явлений, но совокупность свойств, с другой стороны, составляет самую вещь. Обе стороны соотносятся друг к другу и друг от друга различны, друг другу противоположны.

«Являющееся существует таким образом, — говорит Гегель, — что его устойчивое существование непосредственно снимается, и последнее есть лишь один из моментов самой формы. Форма содержит внутри себя устойчивое существование, или материю, как одно из своих определений. Являющееся, таким образом, имеет свое основание в материи как в своей сущности, своей рефлексии внутри себя, противоположной своей непосредственности, но тем самым являющееся имеет свое основание только в другой определенности формы. Это его основание есть также являющееся, и явление, таким образом, движется вперед в бесконечном опосредствовании устойчивого существования формой и, следовательно, также и неустойчивым существованием. Это бесконечное опосредствование есть вместе с тем некоторое единство соотношения с собою, и существование разворачивается в целостность и мир явлений, в мир рефлексированной конечности» **.

Таким образом явление вступает сначала как отрицание сущности, его самостоятельность «непосредственно отрицается». Но вместе с тем в нем есть самобытный элемент, т. е. материя, образующая определение его формы. Стало быть, явление, как непосредственное существование, оказывается опосредствованным материей, в которой оно имеет свою основу и которая образует его сущность. Но материя сама определена формой. Это значит, что материя, как основание (или сущность) явления, сама есть явление.

Диалектика формы и содержания также базируется на основном законе единства противоположностей. Отвлеченный рассудок рассматривает содержание и форму как метафизические противоположности, причем содержание рассматривается как нечто

* Гегель, Энциклопедия, § 131, стр. 222.

** Там же, § 132, стр. 223.

существенное, а форма как нечто несущественное. «Против такого представления следует, однако, заметить, что на самом деле оба одинаково существенны и что нет бесформенного содержания, точно так же как нет бесформенного вещества; отличаются же они (содержание и вещество, или материя) друг от друга тем, что вещество, хотя оно в себе не лишено формы, однако в своем наличном бытии показывает себя равнодушным к ней; напротив, содержание, как таковое, есть то, что оно есть, лишь благодаря тому, что содержит в себе развитую форму» *.

Явление определяется законом сущности как по своему содержанию, так и по своей форме. Форма есть граница, принцип различия, дифференциации. Одно явление отличается от другого благодаря своей форме. Содержание само формируется, т. е. дает себе определенную форму, потому что оно составляет самое сущность. Закон сущности непосредственно определяет форму вещи. Форма, с своей стороны, составляет закон деятельности сущности, или содержания. Содержание есть сама сущность, но форма также существенна, потому что сущность проявляется только в определенной форме. Поэтому форма есть также содержание, содержание образует и форму. Определенное вещество не может воспринять любую форму. Правда, вещество может принять различные формы, но все же лишь в определенных границах. Вещества, из которых состоят органические формы, одни и те же, но органические формы многообразны. В ботанике лист принимает многообразные формы, но все же определенные. Органические формы не могут образоваться из любых веществ, а только из определенных веществ.

Гегелю делали упрек в том, будто единство содержания и формы он понимал в том смысле, что только одна форма существенна, а содержание не существенно. С этим возражением вряд ли можно согласиться. Гегелевская точка зрения вполне определяется следующими его словами: «Рассудок, наклонный к отвлечениям, часто прилагает определения содержания и формы и рассматривает содержание как элемент существенный и самобытный, а форму как элемент несущественный и произвольный. Но оба эти элемента равно существенны: бесформенное содержание не существует, точно так же не существует бесформенная материя». С другой стороны, нам представляется весьма правильным и глубоким следующее замечание Гегеля относительно взаимной связи содержания и формы: «Содержание, — говорит он, — есть не что другое, как форма, изменяющаяся в содержание, и форма — не что другое, как содержание, изменяющееся в форму».

В подтверждение правильности этой точки зрения Гегеля можно было бы привести убедительные примеры из «Капитала» Маркса и вообще множество иллюстраций как из общественной жизни, так и из области биологии.

* Гегель, Энциклопедия, § 133, стр. 224.

Категории существенного отношения, к которым Гегель далее переходит, играют в науке также огромную роль, и надо сказать, что их значение далеко еще не оценено. Нас не занимает здесь вопрос о правомерности переходов вообще и перехода от содержания и формы к существенному отношению в частности. В этой связи нас интересует только содержание определенных категорий. Остановимся в двух словах на отношении целого и частей. Проблема эта состоит в том, что целое и тождественно со своими частями, и в то же время противоположно им. Целое равно частям. Но оно равно совокупности частей. Совокупность же не равна частям, а составляет их отрицание, как частей, и равна целому. Части равны не целому, а раздельному целому, т. е. не целому, а частям*. Иначе говоря, целое «больше» частей. Целое образует единство, части — множество. Гегель поэтому говорит, что «отношение целого и частей не истинно постольку, поскольку его понятие и реальность не соответствуют друг другу. Целое по своему понятию есть то, что содержит в себе части. Но если целое будет положено как то, что оно есть по своему понятию, если оно будет разделено, то оно перестанет быть целым. Существуют, правда, вещи, которые соответствуют этому отношению, но они поэтому и представляют собою только низкие и неистинные существования»**. «Отношение целого и частей, — продолжает Гегель, — как представляющее собою непосредственное отношение, есть нечто очень понятное рефлектирующему рассудку, и он поэтому часто удовлетворяется им даже там, где на самом деле имеют место более глубокие отношения. Так, например, члены и органы живого тела должны рассматриваться не только как его части, так как они представляют собою то, что они представляют собою лишь в их единстве и отнюдь не относятся безразлично к последнему. Простыми частями становятся эти члены и органы лишь под рукой анатома, но он тогда имеет дело уже не с живыми телами, а с трупами. Этим мы не желаем сказать, что такое разложение не должно вообще иметь места, а желаем только сказать, что внешнего и механического отношения целого и частей недостаточно для того, чтобы познать органическую жизнь в ее истине»***.

Поэтому Гегель справедливо говорит в другом месте, что вещь нельзя узнать вполне, разлагая ее на те элементы, из которых она состоит. «Это разложение на самостоятельные элементы находит свое надлежащее место только в неорганической природе». Нам кажется, впрочем, что и в сефре неорганической природы это разложение тоже не «абсолютно». Но уже иначе дело обстоит в органической природе, где нет чисто механиче-

* Ср. Erdmann, op. cit., 1843, S. 87.

** Гегель, Энциклопедия, § 135, стр. 227.

*** Там же.

ского отношения частей и целого. «Говорят, правда, — пишет Гегель, — что животное состоит из костей, мускулов, нервов и т. д., однако непосредственно ясно, что это не имеет того смысла, который имеет высказывание, что кусок гранита состоит из выше-названных веществ. Эти вещества относятся совершенно равнодушно к своему соединению и могут столь же прекрасно существовать и без этого соединения; различные же части и члены органического тела сохраняются только в их соединении, и, отделенные друг от друга, они перестают существовать как таковые» *.

В этом рассуждении в сущности дан ответ на вопрос о «сведении». Но останавливаться здесь на этом нет надобности. Интереснее другой вопрос, связанный с отношением целого и частей. Часто спрашивают: что чему предшествует? Целое частям или части целому? Общество индивидууму или индивидуум обществу? Различные ответы на этот вопрос служили исходным пунктом для различных социологических и государственных теорий **. Но только правильная диалектическая, методологическая постановка вопроса о взаимоотношении целого и частей может дать правильную установку в подходе к соответствующим явлениям.

Во-первых, отношение целого и частей в высших областях таково, что целое и части взаимно предполагаются и обуславливаются. Части и целое — в организме, например — одинаково первичны, т. е. ни одна из этих сторон не отличается особыми преимуществами перед другой. Целое и части всегда существуют вместе.

Во-вторых, ни целое, ни части, в особенности в органическом и социальном мире, не даны, а возникают путем развития, и это возникновение, этот процесс развития происходит таким образом, что вместе с целым развиваются и части и вместе с частями развивается целое. Отделить одно от другого совершенно невозможно.

Более глубокое объяснение отношения и связи целого и частей дает отношение силы и ее проявления, а затем отношение внутреннего и внешнего.

Так как целое образует единство, связь, комплекс, то возникает вопрос: как возможна вообще связь, как возможно единство комплекса? Ответ Гегеля сводится к тому, что энергия, сила делает возможным связь целого и частей, которые являются отношением силы и ее проявления. Но сила и ее проявление составляют не две вещи, а одну и ту же сущность, которая выражается в двух формах, имеющих одно и то же содержание, ибо в силе нет ничего, что не проявилось бы в ее явлениях, и наоборот.

* Гегель, Энциклопедия, § 124, стр. 217; ср. Энгельс, Диалектика природы, стр. 17.

** Ср. Kuno Fische, System der Logik und Metaphysik, 3 Aufl, 1909, S. 328.

Но вместе с тем сила есть нечто внутреннее; то, что проявляется во-вне, есть внешнее. Внутреннее есть сущность, внешнее есть явление. Однако внутреннее и внешнее неразрывно связаны в единстве, одно без другого не существует. Нет ничего внутреннего, что бы не было в то же время и внешним. Но внутреннее выражает сторону единства, сущности, внешнее — сторону множественности, явления. И так как сущность целиком выступает в явлениях, а явления суть полное выражение сущности, то мы получаем новое отношение, — мы в нашем знании поднимаемся на более высокую ступень — на ступень действительности, которая составляет конкретное единство сущности и явления.

Внутреннее «производит» из себя внешнее, оно тем самым переходит во внешнее. Внешнее есть продукт внутреннего: поэтому внутреннее мыслится как деятельность; оно есть внутреннее лишь в том смысле, что оно действует. Но, как мы уже видели, внутреннее и внешнее не две сущности, а одна и та же сущность, которая действует. Сущность мы должны, стало быть, мыслить как действительность, а действительность — как единство сущности и явления.

Не имея возможности остановиться на категориях действительности, считаем, однако, необходимым подчеркнуть, что и эта часть «Логики» Гегеля не может вызвать принципиальных возражений, поскольку речь идет об ее общей структуре, а не о тех или иных частностях.

В этом отделе Гегелем подвергаются анализу категории возможности, случайности, необходимости, а затем субстанции, причинности и взаимодействия. В «Науке логики» мы имеем, правда, иное расположение материала, чем в «Энциклопедии». Но надо сказать, что структура «Энциклопедии» более приемлема, потому что она более точна и проста. Особого внимания заслуживают страницы, посвященные проблеме случайности и необходимости. Достаточно напомнить отношение Энгельса к гегелевской трактовке этой проблемы. Что касается проблемы субстанции, то излагаемые Гегелем (Прибавление к § 151) мысли, где дается критика Спинозы, для нас совершенно неприемлемы. Гегель упрекает Спинозу в том, что его субстанция не есть личность, не есть бог. «Субстанция, — пишет Гегель, — образует необходимую ступень в развитии идеи, но она еще не составляет идеи в ее абсолютной форме; понятие субстанции совпадает с понятием необходимости. Как мы видели, необходимость составляет существенное определение бога. Но бог есть также абсолютная личность, тогда как субстанция еще не есть лицо. Поэтому философия Спинозы не дает истинного понятия о боге, какое содержится в христианской религии». Гегель считает необходимым синтезировать восточную идею единой субстанции с западной идеей личности бога. Противоположность между Гегелем и Спинозой состоит в том, что первый постулирует с

самого начала идею в ее абсолютной форме, т. е. абсолютный дух, или бога, а потому объявляет субстанцию только ступенью идеи, т. е. бога. Спиноза же совершенно правильно считает субстанцию высшим и центральным понятием своей системы. Хотя Гегель постоянно и говорит высоким стилем об идее, об абсолютном духе, боге, но он, разумеется, не мог диалектически их обосновать. Он ведь только априорно вносит эти предметы в свою систему извне как готовые «идеи». И если Гегель потратил много ума и энергии, чтобы диалектически их обосновать, то в результате получилась лишь видимость диалектического обоснования, одна только мистификация.

В материалистической «системе» логики центральным понятием должна являться материя как субстанция. Она будет служить исходным пунктом и завершением всей логики, представляя собою на высшей ступени конкретное единство всех своих определений, всех связей и опосредствований. Стало быть, истинная сущность, реальное основание и подлинная действительность есть, с нашей точки зрения, материя как субстанция.

Субстанция есть *causa sui*, причина самой себя. Она представляет собою действительную сущность, существование и деятельность которой не зависит от чего-либо другого, а содержится в ней и определяется ее собственной природой и мощью. Но понятие субстанции вследствие своей внутренней противоречивости, говорит Гегель, ведет к отрицанию причинности. Субстанция не трансцендентна миру вещей или явлений; она не стоит вне мира и вне вещей, а находится в них самих. Мир акциденций положен субстанцией. Отдельные вещи являются по отношению к субстанции лишь ее модификациями. Модусы или акциденции поглощаются субстанцией, которой одной присуща необходимость и действительность. Стало быть, модусы, поскольку они существуют в другом (*quod in alio est*, как выражается Спиноза), не действительны и не необходимы, а случайны; они суть лишь изменчивые и преходящие формы. В этом смысле они обнаруживают свое бессилие, немощь. В процессе возникновения и уничтожения отдельных вещей выражается ничтожность их, их несамостоятельность. Но эта их ничтожность и недействительность есть лишь обратная сторона абсолютной мощи субстанции, ее действенности и собственной необходимости.

Гегелева критика Спинозовской субстанции не во всех частях справедлива. Гегель изображает субстанцию Спинозы как уничтожающую, а не творящую или производящую силу. Но в том-то и дело, что субстанция Спинозы должна быть понята как творящая сила. Справедливо то, что Спиноза не мог объяснить происхождение отдельных вещей, или модусов, из субстанции, так как в науке его времени чужда была идея развития. Однако Спинозова постановка вопроса в общем правильная, и критика Гегеля бьет мимо цели. Если мы обратимся к Энгельсу, то мы у него встречаемся с теми же основными идеями.

Материя, пишет он, движется в вечном круговороте, в котором «каждая отдельная форма существования материи — безразлично, солнце или туманность, отдельное животное или животный вид, химическое соединение или разложение — одинаково проходящи и в котором ничто не вечно, кроме вечно изменяющейся, вечно движущейся материи и законов ее движения и изменения» *. Материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же и ни один из ее атрибутов, как говорит Энгельс, не может погибнуть.

Субстанция есть причина модусов. Модусы, или отдельные проходящие формы, суть действия субстанции. Так, отношение субстанциальности требует отношения причинности и, далее, взаимодействия. Система Спинозы намечает принципиально правильное разрешение проблемы субстанции, причинности и взаимодействия.

«Взаимодействие, — говорит Энгельс, — вот первое, что мы наблюдаем, когда начинаем рассматривать движущуюся материю в целом с точки зрения современного естествознания. Мы наблюдаем ряд форм движения: механическое движение, свет, теплоту, электричество, магнетизм, химическое сложение и разложение, изменения агрегатных состояний, органическую жизнь, которые все — если исключить пока органическую жизнь — переходят друг в друга, обуславливают взаимно друг друга, являются здесь причиной, там действием, причем совокупная сумма движений при всех изменениях формы остается одной и той же. Спинозовское «субстанция есть *causa sui*» выражает прекрасно взаимодействие» **. Энгельс далее подчеркивает, что дальше познания этого взаимодействия мы пойти не можем, ибо позади него нет ничего, что подлежало бы познанию. Исходя из универсального взаимодействия, продолжает Энгельс, мы приходим к реальному каузальному объяснению. Таким образом категорией необходимости, взаимодействия и субстанции в спинозовском понимании завершается процесс познания, и поэтому Якоби был прав, рассматривая учение Спинозы как высшее достижение философии.

Гегель же в качестве идеалиста, ведущего на протяжении всей «Логики» борьбу со Спинозой, у которого он в то же время многому и учится, не может удовлетвориться спинозовской субстанцией. Поэтому Гегелю понадобилось совершить новый переход от действительности к понятию. Смысл этого перехода состоит в том, что сама действительность на этой ступени переходит в понятие. С этим переходом связано превращение субстанции в личность, в субъект. Надо сказать, что если переходы у Гегеля всегда почти мало обоснованы, то переход действительности в понятие и вовсе не обоснован. То

* Энгельс, Дialeктика природы, стр. 174.

** Там же, стр. 27.

обстоятельство, что после Спинозы в истории философии выступил Лейбниц с своими монадами или что «философия Спинозы не дает истинного понятия о боге, какое содержится в христианской религии», не может служить ни оправданием, ни обоснованием для понимания субстанции как личности, как субъекта.

Мы возражаем против перехода от действительности к понятию как к онтологической категории, а не как к высшей ступени в процессе познания. Понятие для нас является не онтологической категорией, а чисто логической или гносеологической категорией, при посредстве которой мы, люди, познаем действительность. В понятии объективный мир «отражается», или познается, нами, но понятие не существует само по себе, в качестве «власти свободной, субстанциальной и существующей для себя», как выражается Гегель. Точка зрения понятия, говорит Гегель, есть точка зрения абсолютного идеализма. Понятие есть «конкретное начало и источник всякой жизни». Таким образом понятие субъекта гипостазировано в самостоятельный субъект, в абсолютное, в самосознательную субстанцию. Естественно, что такая постановка вопроса дает Гегелю в дальнейшем возможность субъективности, в качестве результата своей имманентной диалектики, «возвыситься через посредство силлогизма к объекту». Все это построение мистично насквозь и должно быть отвергнуто несмотря на то, что под этой мистической формой сказывается некое рациональное содержание. Можно и должно, например, признать, что жизнь, субъективность, мышление, понятие являются необходимыми ступенями в процессе диалектического развития субстанции, материи. Но именно потому, что они — формы проявления единой материальной субстанции, они суть лишь «модификации» последней. Таким образом, завершением «системы» должна являться субстанция, понятая как материя, а не абсолютный дух, перенесенный произвольно из области христианской религии в философию и науку.

XII

В этой связи считаем необходимым специально остановиться в нескольких словах на понятиях отрицательности и противоречия, как на основных понятиях, проникающих всю логику Гегеля и являющихся самыми существенными в диалектике вообще.

Против Гегеля было выдвинуто в литературе обвинение, будто противоречие рассматривается им не как имманентная положительная противоположность, а только как отрицательная противоположность, которая отрицает единство, раскалывает и раздваивает его, разрушая тем самым всякую организацию, всякую целостность. Естественно, что наибольшие возражения со стороны консервативных, реакционных и либеральных философ-

ских писателей вызывала всегда самая революционная часть учения Гегеля, составляющая в то же время и сущность всей его диалектики, — это учение о противоречии как движущей «силе» всякого развития. Под влиянием учения Шеллинга идея полярности получила в литературе известное признание. Ныне идеологи буржуазии также готовы признать идею полярности, но из идеи полярности они делают самые реакционные выводы.

Так, например, Бартель в своей книге «Die Welt als Spannung und Rhythmus» пишет, между прочим, следующее: «Там, где уничтожается полярность, возникает хаос, как, например, в социальной полярности между господствующими и подчиненными» *. Автор дает понять, что коммунизм — это «хаос», так как он уничтожает социальные полярности, т. е. классовые противоположности. С другой стороны, Ludovici в своих работах стремится установить абсолютную противоположность между полярностью и противоречием. Словом, противоположности понимаются им в метафизическом смысле. Он «жалуется» на то, что противоречие уничтожает противоположность. «Всегда и везде, — говорит он, — мы ничего другого не имеем, кроме противоположных движений, или противоположностей, и так как человек посредством этих первичных противоположностей общается с другими людьми, то его речь целиком на них построена». В другом месте тот же Ludovici пишет: «...Отрицание связано только с противоречием, которое всегда снимает противоположность. Противоречие уничтожает то, что создает противоположность; оба образуют, таким образом, противоречие. Противоположность — это первичное, первое, что не может быть устранено никакими трюками исследователей; противоречие же — злой сосед и нарушитель покоя». Словом, противоречие, с его точки зрения, присуще только мышлению, но не объективному миру. Таким образом, мы можем сказать, что если идея полярности, принцип противоположности все более проникает в сознание многих современных исследователей, то принцип противоречия ими отвергается целиком и главным образом по той причине, что признание этого принципа ведет за собою коммунистический «хаос», уничтожение «социальных полярностей», т. е. классовых противоположностей, что он «злой сосед и нарушитель покоя».

Современная буржуазная философская мысль «поднялась» до признания принципа противоположности, но в общем далека от признания принципа противоречия, снимающего и разрушающего противоположности. Принцип противоположности проникает все современное естествознание и в первую очередь — физику. Но уже признание принципа противоположности факти-

* Ernst Bartel, Die Welt als Spannung und Rhythmus, S. 113. Бартелю принадлежит также работа под названием «Polargeometrie», Beiheft 16, des «Archiv für Philosophie», Berlin, 1919.

чески ведет к преодолению формальной логики в старом школьном ее понимании.

Диалектика определяется прежде всего как учение о развитии. Развитие имеет место только там, где существуют противоположности и противоречия. Поэтому Ленин правильно говорит о внутренних импульсах к развитию, даваемых противоречием. Всякое развитие есть результат борьбы противоположностей. В абсолютно однородной среде не может быть развития до тех пор, пока в ней не образуются в силу тех или иных условий противоположности. Развитие возникает из раздвоения единого; в едином раскрываются противоположные определения. Поэтому Ленин подчеркивает, что раздвоение единого составляет основную особенность диалектики, основной закон объективного мира и познания. Тождество, или единство противоположностей, означает «признание (открытие) противоречивых, взаимоисключающих, противоположных тенденций во всех явлениях и процессах природы (и духа и общества в том числе). Условие познания всех процессов мира в их «самодвижении», в их спонтанном развитии, в их живой жизни есть познание их как единства противоположностей» *.

Процесс развития состоит, таким образом, в раскрытии, в развертывании присущих или заложенных в данном явлении свойств и определений. Поэтому всякий процесс развития есть восхождение от низших форм или ступеней к высшим, от абстрактных, более бедных определений к определениям более богатым, содержательным, конкретным. Высшая ступень содержит в себе низшие как «снятые», т. е. как бывшие самостоятельными, но ставшие несамостоятельными. Низшая форма развилась в высшую; тем самым она не исчезла бесследно, а сама превратилась в иную, высшую форму. «Почка пропадает при распускании цветка, и можно сказать, что она вытесняется этим последним; точно так же через появление плода цветок оказывается ложным бытием растения и вместо него плод выступает как истина растения. Эти формы не только различаются, но вытесняются как непримиримые друг с другом. Но их преходящая природа делает их, вместе с тем, моментами органического единства, в котором они не только не противостоят друг другу, но один столь же необходим, как и другой; и эта равная для всех необходимость образует жизнь целого» **.

Высшая форма возникает благодаря тем противоречиям, какие обнаруживаются в низшей форме. Эти-то противоположности и противоречия ведут к образованию нового, высшего единого целого, содержащего в себе в снятом виде низшую форму. Без развития низшей формы не возникает

* Ленин, К вопросу о диалектике («Под знаменем марксизма», 1925 г., № 5—6, стр. 14—15).

** Гегель, Феноменология духа, стр. 2.

форма высшая. Стало быть, высшая форма связана с низшей и поэтому результата не существует без пути развития, приведшего к нему. Всякое данное явление, или всякая данная форма должна рассматриваться как развившаяся, как ставшая, т. е. мы должны их рассматривать как исторические образования. Почка, цветок, плод суть одинаково необходимые ступени в развитии растения. Но каждая высшая форма представляет собою осуществление того, что потенциально дано в низшей форме. Цветок, например, есть развившаяся, развернутая почка. Цветок, в свою очередь, уступает свое место плоду, который выступает как истина растения. Всякое развитие совершается путем движения от менее дифференцированного к более дифференцированному состоянию. В области органических форм, например, мы имеем движение от комочка слизи до зполне развитого организма. Этот процесс развития есть объективная диалектика самого предмета и выражается этот процесс в движении от абстрактного, в смысле недифференцированности и бедности содержанием или свойствами, к конкретному, обнимающему множество противоположных свойств и определений. Диалектика предмета есть необходимый процесс развития присущих ему определений и свойств. Это необходимое развитие предмета вытекает из природы, или сущности самого предмета; предмет необходимо развивается в определенном направлении и не может развиваться в другом направлении благодаря его имманентной природе, благодаря его сущности. Под понятием предмета Гегель понимает его внутреннюю сущность; в конце развития предмет соответствует своему понятию, он развернул все свои внутренние силы, или определения, он раскрыл свою сущность, т. е. он проявил себя тем, что он есть по своей природе, по своей внутренней структуре. И это именно означает, что предмет реализует свою сущность, т. е. приходит к своему понятию. Диалектический же метод имеет своей задачей не вносить ничего от себя в предмет, а следовать за ним, наблюдать за ходом развития самого предмета. В этом смысле диалектический метод является действительно единственно научным, объективным методом. Диалектический метод только воспроизводит ход развития предмета. Таким образом, диалектика, как учение о развитии, ставит себе целью раскрытие основных законов развития, присущих самой действительности.

Безразличное тожество есть, по выражению Гегеля, состояние невинности. Все существа должны выйти из состояния «невинности», т. е. безразличного отвлеченного тожества. Но тожество переходит в различие, различие в противоположность, а последнее в противоречие. «Из соображения природы противоречия вообще, — говорит Гегель, — вытекает, что для себя, так сказать, в вещи еще нет вреда, недостатка или погрешности, если в ней обнаружено противоречие. Напротив, каждое определение, каждое

конкретное, каждое понятие есть по существу единство различных и различаемых моментов, которые через определенное, существенное различие становятся противоречивыми. Это противоречие, правда, разлагается в ничто, возвращается к своему отрицательному единству. Вещь, субъект, понятие есть именно это самое отрицательное единство; это есть нечто в себе самом противоречивое, но равным образом и разрешенное противоречие; это — основание, содержащее и носящее в себе свои определения. Вещь, субъект или понятие в своей сфере рефлектированы в себя, суть их разрешенное противоречие, но вся их сфера опять-таки есть определенная, различная, а потому конечная, а значит противоречивая. Она не разрешает сама этого высшего противоречия, но имеет свое отрицательное единство в некоторой высшей сфере, в своем основании. Конечные вещи в их безразличном многообразии поэтому вообще таковы, что они противоречивы в самих себе, преходящи и должны возвратиться к своему основанию» *.

Формальная логика утверждает, что сущность (вещь, субъект и пр.) не может себе противоречить, что ее единство состоит в отвлеченном тождестве. Но если мы поймем, что единство сущности состоит именно в противоположных определениях, что сущность по природе своей противоположна, то мы вынуждены будем признать ошибочность формальной логики. Различие между противоположностью и противоречием состоит в том, что отношение противоположных моментов в единстве сущности дано как *по ко я щ е е с я*. Противоречие же снимает противоположность; в противоречии обнаруживается деятельность противоположностей. Следует различать положительное и отрицательное противоречие. Отрицательное противоречие есть отрицание положительного. Отрицательное противоречие или просто отрицание есть в то же время и положительное, поскольку в нем положительное существует в отрицательной форме. Неправильно было бы трактовать Гегеля в том смысле, что раздвоение единой сущности, т. е. полярности, составляет последний этап в развитии последней, что снятие противоположностей через противоречие исключается или не является также необходимой ступенью в развитии сущности.

Противоречие, будучи выражением борьбы противоположностей, требует своего разрешения. В борьбе данная форма существования уничтожается, положительный и отрицательный моменты снимают каждый себя и свое противоположное, признавая, что «истиной» не является ни то, ни другое, а новая форма, новое единство. В этом смысле и нужно понимать слова Гегеля о том, что сущность возвращается обратно в себя, в основание (*sie gehet hiemit zu Grunde*).

* Гегель, Наука логики, кн. II, ч. 1-я, стр. 44—45.

«Непосредственный результат противоположности, определившейся как противоречие, есть основание, которое содержит в себе тождество и различие как два определения, которые «сняты» в нем и образуют только его идеальные моменты» *.

Таким образом, диалектика развития не останавливается на признании или констатировании противоположностей, как этого хотели бы буржуазные идеологи, стремящиеся к увековечению «социальных полярностей»; она требует необходимо разрешения и разрушения этих «полярностей» путем борьбы противоречий и их преодоления, или «снятия». Поэтому марксизм отвергает теорию притупления или примирения социальных противоположностей, настаивая на необходимости революционного «конфликта», революционного способа разрешения противоречий. В этой связи было бы уместно остановиться на законе отрицания отрицания, которому обычно приписывают ничтожное значение. Вместе с Энгельсом и Лениным мы на этот счет придерживаемся другого мнения. Но остановиться на этом вопросе здесь мы лишены возможности.

XIII

В своей книге «Die natürliche Ordnung unseres Denkens» Людвиг Фишер делает Гегелю упрек в том, что он неправильно применяет форму единства противоположностей. Сущность гегелевского метода, пишет он, состоит в том, что он исходит не из целого, единого, в котором раскрываются противоположности, а из одной стороны этой противоположности, затем ищет вторую, дополняющую сторону противоположности и, наконец, над ними воздвигает «единство». Это, по мнению Л. Фишера, ведет к разрыву первичной целостной формы и неправильно, потому что неделимое единое рассматривается как расколотое на части, из которых затем складывается целое. Мнимые «части» выступают здесь как самостоятельные «вещи», которые логически будто бы предшествуют целому **. На самом деле целое существует вместе с своими частями, и правильное поэтому итти путем не синтетическим, как это делает Гегель, а путем аналитическим, вскрывая в неделимом целом, едином, как высшем и всеобщем, его элементы, или моменты. Вместо того, например, чтобы исходить из становления и раскрыть в нем путем анализа противоречивые моменты бытия и небытия, Гегель, напротив, начинает с чистого бытия, дополняет последнее противоположным ему небытием и синтезирует их в понятие становления. Высшее понятие объединяет два низших, и этот процесс объединения, синтезирования есть не что иное, как имманентная диалектика понятия, или его самодвижение.

* Гегель, Энциклопедия, § 120.

** Ludwig Fischer, Die natürliche Ordnung etc., S. 278.

Соображения Л. Фишера представляются нам основанными на недоразумении. В его замечаниях имеется, правда, та доля истины, что перед умственным взором Гегеля должна была витать конкретная целостность, чтобы можно было из ее элементов воссоздать синтез. Иначе говоря: чтобы притти синтетически к понятию становления из чистого бытия и ничто, мыслитель уже заранее должен был знать из созерцания становление или, точнее, движение. В этом отношении Тренделенбург совершенно прав, когда он утверждает, что диалектика Гегеля молчаливо повсюду предполагает реальный мир и его движение, что движение лежит в основании всей логики. Чтобы отвлекать, надо предположить что-нибудь, от чего отвлекаешь. «Чистое бытие, в качестве чистого отвлечения, можно, следовательно, понять только так, что мышление прежде уже обладало миром и ушло от него потом само в себе» (Тренделенбург). Это замечание бьет идеалиста Гегеля, но оно мало затрагивает его метод, ибо неправильно было бы думать, что великий диалектик Гегель знает только синтез. «Мы спрашиваем теперь только о том, — пишет Тренделенбург, — как, собственно, развитие могло совершиться из чистого мышления. Когда становление уже ясно из созерцания, тогда можно в нем легко различить бытие и небытие. Так, например, пока рассветает день, он есть уже и в то же время его еще нет. Если посредством анализа мы раскроем в становлении эти два момента, то отсюда вовсе еще не понятно, как могут они заключаться друг в друге. Кто различил ствол, ветви и листья, тот не решил еще загадки, каким образом отдельные члены дерева возникают из одного общего основания и живут друг другом. Вот почему мы должны ближе знакомиться с посылками, из которых должно быть понятно становление»*.

Со всеми этими соображениями Тренделенбурга нельзя не согласиться. Мы действительно ничего не можем знать о бытии и небытии без реального созерцания движения или становления. Чистое мышление не может совершить перехода от бытия к небытию и затем к становлению. Чувственное созерцание, разумеется, должно предшествовать деятельности мышления, которое лишь воспроизводит реальный процесс. Конкретное, как говорит Маркс, является исходным пунктом созерцания и представления. Но мышление в целях воспроизведения реального процесса вынуждено сначала путем анализа выделить абстрактные моменты и после того, как они установлены и абстрагированы, восходить от простейших моментов или отношений к сложным. Поэтому указание Тренделенбурга, что становление сначала должно быть дано в созерцании и представлении, чтобы мы могли выделить из него его абстрактные, простейшие моменты, совершенно правильно, но это указание ни в малейшей мере не затраги-

* Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig, 1862, 2 Aufl., B. I, S. 38; ср. русск. пер., стр. 43.

вает существа диалектического метода. Правда, гегелевское построение, касающееся перехода чистой мысли к бытию, не выдерживает критики. Но нам представляется неправильным упрек, который делают Гегелю Тренделенберг, Л. Фишер и др. насчет синтетического характера его метода. Диалектика представляет собою по самому существу теорию развития в абстрактной, алгебраической форме, поскольку она раскрывает общие законы движения, присущие всякой действительности. Посредством анализа мы лишь расчлняем данный предмет на его составные части. Как говорит правильно Тренделенбург, кто расчленил дерево на ствол, ветви и листья, тот еще не разрешил вопроса о возникновении дерева, между тем как диалектический метод ставит себе задачей раскрытие процесса происхождения, возникновения и уничтожения данного явления. «Кто знает, как именно возникает вещь, тот, конечно, ее понял. Тайна познания есть разоблачение тайны происхождения вещей», — говорит справедливо тот же Тренделенбург *. Стало быть, нельзя ограничиваться анализом, расчлняющим предмет на его составные части, но не раскрывающим процесса возникновения или развития вещи. Чтобы показать, как предмет развивается, становится, возникает и исчезает, для этого необходимо восходить от его простейших форм, от момента его возникновения, и изучить последовательную смену переживаемых им фаз развития — вплоть до его гибели. В этом, собственно, основной смысл диалектического метода.

Спрашивается теперь, правильно ли поступает Гегель, применяя «синтетический» метод в построении своей логики? Нам представляется, что Гегель поступает совершенно правильно и что критики его просто не уразумели смысла гегелевского построения. Метод Гегеля есть метод развития. Но метод Гегеля вовсе не есть метод исключительно синтетический. Это утверждение основано на недоразумении, ибо у Гегеля мы имеем единство анализа и синтеза. Каждая третья категория есть конкретная, т. е. синтетическая категория, расчлняемая в то же время аналитически на отвлеченные моменты, единство которых образует целостную, конкретную категорию. Так, например, чистое бытие и ничто суть абстрактные, выделенные путем анализа моменты конкретной категории становления. Сам Гегель неоднократно указывает на то, что все развитие философской мысли состоит только в полагании того, что уже содержится в данном понятии; выведение же единства бытия и ничто есть чисто аналитическое, подчеркивает Гегель. «Каждый обладает представлением о становлении и также признает, что это одно представление, — пишет Гегель; — каждый, далее, признает, что если проанализировать (курсив мой. А. Д.) это пред-

* Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Leipzig, 1862, 2 Aufl., B. I, S. 79; русск. пер., стр. 85.

ставление, то мы убедимся, что в нем содержится также определение бытия; но в нем содержится также определение того, что целиком противоположно этому определению, т. е. определение ничто; наконец, он должен будет также признать, что эти два определения нераздельны в одном представлении, так что становление тем самым есть единство бытия и ничто» *. Отсюда ясно, что с точки зрения Гегеля анализ и синтез взаимно предполагают друг друга, что путем анализа представления становления мы находим в нем его противоположные моменты: бытие и ничто. Но, с другой стороны, чтобы понять становление, мы должны вскрыть нераздельность, единство его моментов. Бытие и ничто суть, по выражению Гегеля, пустые абстракции, и лишь становление «есть первая конкретная мысль и, следовательно, первое понятие».

Выше уже было указано, что исходным пунктом материалистической диалектики надо признать категорию движения, понятого как изменение вообще и составляющего, по выражению Г. Плеханова, «противоречие в действии», или осуществленное противоречие. Так как все в природе сводится к движению, а движение есть осуществленное противоречие, то очевидно, что единство противоположностей составляет сущность всякой диалектики. В движении содержатся основные законы диалектики бытия и небытия, возникновения и исчезновения, единства противоположностей и пр. Не имея возможности остановиться специально на проблеме движения, необходимо здесь, однако, подчеркнуть, что движение не исчерпывается ни количественным увеличением и уменьшением, ни переменой места; движение есть также качественное изменение. Эта точка зрения Аристотеля ** воспринята Гегелем и Энгельсом ***. Если верно, что «задача науки, — как говорит Маркс, — заключается в том, чтобы видимое, выступающее на поверхности движение свести к действительному внутреннему движению» ****, то мы основное деление объективной логики Гегеля на бытие и сущность должны считать в общем правильным. И действительно, категории бытия мы рассматриваем как выражения внешних, а категории сущности — как выражения внутренних форм движения. В процессе нашего познания мы, естественно, вынуждены начать с видимого, внешнего движения, чтобы затем перейти к внутренним движениям, т. е. законам, лежащим в основании непосредственного бытия. В простейшей форме движения (как единстве бытия, небытия и становления) мы имеем зародыш, первичную форму, из которой должна развиться вся действительность. Она будет «повторяться» во всех высших фор-

* Hegel, Werke, 2 Aufl, 1843, B. VI, S. 174.

** Аристотель, Met., XI, 11, 12; ср. также Fr. Biese, Die Philosophie des Aristoteles, 1835, B. I, S. 87.

*** Энгельс, Диалектика природы, стр. 143.

**** К. Маркс, Капитал, т. III, ч. 1-я, стр. 297.

мах, но в более конкретизированном и богатом содержанием виде. «Становление», или изменение, есть первичная «клеточка» всей диалектики, представляющей собою не что иное, как всеобщую теорию развития. Диалектика вскрывает внутренние законы всякого движения; поэтому она является методом, имеющим значимость для всех наук. Она указывает путь, по которому необходимо идти исследователю в любой области. Совершенно неправильно было бы думать, что диалектика представляет собою схему или шаблон. Напротив того, ведь диалектика учит тому, чтобы исследователь только «наблюдал» за движением самого предмета и воспроизводил это объективное движение.

Раз мы признаем движение в качестве основного, фундаментального факта природы, то задача наук сводится к изучению различных конкретных форм движения. К. Маркс совершил переворот в политической экономии главным образом благодаря тому, что стал применять в этой области диалектический метод. С точки зрения Маркса «капитал можно понять лишь как движение, а не как вещь, пребывающую в покое»*.

Движением все в природе создается и изменяется. То, что мы называем качеством, т. е. определенностью формы предмета и совокупностью его свойств, как отношением между ним и другими предметами, порождается опять-таки движением. Поэтому мы качество можем определять так же как известную форму движения. Но этим, разумеется, еще ничего не сказано о качестве. Анализ этой категории, как, впрочем, и всех других, в нашу задачу, как сказано уже, не входит. Мы хотим здесь лишь подчеркнуть ту мысль, что качество, количество и мера, как и все прочее, являются сами определенными формами движения. Поэтому все внутренние противоречия, присущие движению как таковому, воспроизводятся в этих более конкретных формах, или категориях, но на иной основе.

Мы стоим ныне перед огромными проблемами общенаучного характера, диктуемыми как развитием естествознания, так и общественными сдвигами. Быть может, не будет преувеличением сказать, что мы стоим перед новой революцией в области мышления. Каждая новая эпоха характеризуется новым методом мышления. Гегель, а за ним и Маркс и Энгельс гениально предвосхитили метод новой исторической эпохи, который может расцвести пышным цветом только на основе новейших открытий естествознания и богатейшего опыта в области общественных явлений. Если диалектический метод благодаря Марксу дал возможность совершить переворот в области обществознания, то этого далеко еще нельзя сказать об естествознании, где сила «традиции» слишком велика, чтобы можно было легко преодолеть предрассудки метафизического способа мышления. Но и в области естествознания совершаются такие процессы, которые де-

* К. Маркс, Капитал, т. II, стр. 81, изд. «Коммунист», 1918 г.

лают неизбежным применение диалектики и здесь. Все дело в том, что естествоиспытатели пока еще не осознали огромного научного значения диалектики для своей области. «Диалектика природы» Энгельса не получила еще должного признания со стороны естествоиспытателей. Но надо думать, что в этом отношении произойдет необходимый перелом.

Потребность в теории материалистической диалектики, во всяком случае, давно назрела. Гегелевская логика вполне удовлетворить этой потребности не может, но она должна служить исходным пунктом и для материалистической диалектики. С другой стороны, «расшифровка» марксова «Капитала» с точки зрения его логического состава даст надежный компас в деле материалистической переработки гегелевской логики.

ОКТЯБРЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ *

I.

Международный пролетариат празднует в эти дни великую победу, одержанную русским рабочим классом над помещиками и буржуазией своей страны. Эта победа знаменует собою начало новой исторической эпохи всемирного значения. На смену буржуазии пришел новый общественный класс, который установил новый социальный и политический строй. Пролетариат стал у кормила правления не с целью заменить господство одного класса господством другого класса, как это имело место во всех предшествующих буржуазных революциях. Его конечной целью является уничтожение всяких классов, уничтожение эксплуатации человека человеком, создание бесклассового общества и «отмена» всякого государства.

Отличительной чертой пролетарского движения, опирающегося на марксизм, надо признать то, что оно на всем протяжении своей исторической борьбы руководствуется строго научной теорией — теорией диалектического материализма. Пролетариат является в мир не с «пустыми руками», а с огромным запасом новых идей, с новым мировоззрением и новым методом, которые должны служить ему руководством в повседневной борьбе против старого мира и в созидательной, творческой работе по построению социалистического общества. Пролетариат является носителем новой социалистической культуры, которая сменяет культуру буржуазную. Диктатура пролетариата является необходимой предпосылкой и условием для осуществления исторических задач, стоящих перед рабочим классом. Пролетариат в качестве низшего эксплуатируемого класса буржуазного общества составляет уже отрицание классов вообще, так как он может освободить себя лишь при условии освобождения всего общества от классового господства, при условии уничтожения всяких классов. Таким обра-

* В основу статьи положена речь автора на соединенном торжественном заседании философской секции при Комм. академии и Института научной философии по поводу десятилетия Октябрьской революции.

зом, диктатура пролетариата является переходящей формой господства рабочего класса в целях построения бесклассового общества и новой социалистической культуры, покоящейся на социалистическом способе производства.

Если мы себя спросим, что общего между праздником Октябрьской революции и философией, то наш предварительный ответ может быть выражен словами: праздник Октябрьской революции является в то же время и праздником нашей марксистской философии, праздником диалектического материализма. Ибо в основе всего марксизма лежит диалектический материализм, составляя его фундамент и сердцевину.

Маркс уже в своих ранних работах ставил вопрос о никчемности философии, оторванной от жизни. Он требовал, чтобы философия служила потребностям жизни, чтобы она заключила тесный и неразрывный союз с пролетариатом. «Теория осуществляется в каждом народе всегда лишь постольку, поскольку она сама есть осуществление его потребностей»... «Недостаточно, чтобы мысль стремилась к превращению в действительность, сама действительность должна стремиться к мысли», писал Маркс в своем Введении к «Критике гегелевской философии права». Маркс стремился возвести, так сказать, практические потребности пролетариата на высоту теории и низвести теорию на грешную землю. Без теории нет революционного движения, нет сознательной практики. И потому молодой Маркс был озабочен тем, чтобы установить прочный союз между теорией и практикой, между философией и пролетариатом. Необходимо, — писал он, — чтобы пролетариат нашел свою теорию и чтобы, с другой стороны, теория нашла опору в пролетариате.

Вполне понятно, что не всякая теория, не всякая философия годилась для указанной цели. Поэтому Марксу предстояло еще создать ту научную теорию, которая могла бы служить выражением объективных «потребностей» пролетариата и которая могла бы взять на себя руководство его борьбой, его историческим движением. Через короткое время Маркс и Энгельс формулировали свою новую теорию диалектического материализма, на основе которого и построили всю концепцию научного социализма. В мою задачу не входит, разумеется, изложение основ диалектического материализма. Здесь достаточно лишь подчеркнуть, что диалектический материализм полностью удовлетворяет тем требованиям, которые предъявлялись Марксом новой теорией. Она должна рассматривать наши идеи не как самостоятельные сущности, оторванные от реальной действительности, а как отображения самой действительности; только в том случае, когда «действительность сама стремится к мысли», как выражается Маркс, мысль может превратиться в действительность. Иначе говоря, теория только в том случае может осуществиться в жизни, в действительности, если она сама есть осуществление действительности. Этим устанавливается единство

мысли и действительности, теории и практики. Поэтому марксизм не занимается измышлением общественных идеалов, а раскрытием «идеалов» в самой действительности.

«Новое направление, — писал Маркс к Руге в 1843 г., — не стремится догматическими построениями предвосхитить будущее, а желает только посредством критики старого мира найти новый мир. До сих пор философы имели в своем портфеле разрешение всех загадок, и глупому непосвященному миру оставалось только раскрыть рот, чтобы ловить жареных рябчиков абсолютной науки. Теперь философия сделалась светской; это неопровержимо доказывается тем, что само философское сознание не только внешним, но и внутренним образом втянуто в водоворот борьбы. Если, значит, конструирование будущего и окончательные результаты для всех грядущих времен — не наше дело, то тем определеннее мы знаем, что нам нужно совершить в настоящем: я говорю о беспощадной критике всего существующего, беспощадной в двух смыслах, — что эта критика не боится собственных результатов и не отступает перед столкновением с властями предрешающими».

Таким образом, новая философия, новая теория, основные контуры которой Маркс намечает в своих ранних работах, коренным образом должны отличаться от общепринятых как в смысле ее связи с действительностью, с той борьбой, которая происходит в политической и социальной практике, так и в смысле отрицания всяких абсолютных истин, извлекаемых философами из собственной головы. Философия и наука должны заниматься изучением и критикой объективной действительности и в ней находить новый мир, новую действительность. «Разум, — говорит Маркс, — существовал всегда, только не всегда в разумной форме. Критик может, значит, взять исходным пунктом всякую форму теоретического и практического сознания и из собственных форм существующей действительности развить истинную действительность, как ее должное существование и конечную цель».

Поскольку идет речь об отношении нового направления к сознанию, Маркс также программно наметил уже в 1843 г., в чем собственно должна заключаться реформа сознания, о которой в то время друзья Маркса много говорили. «Реформа сознания состоит только в том, чтобы дать миру познать его собственное сознание, чтобы рассеять грезы мира о самом себе, чтобы разъяснить ему смысл его собственных действий».

Все нами приведенные соображения составляют совокупность программных положений, которые впоследствии были разработаны Марксом в единое, стройное, целостное учение, охватывающее как природу, так и общественную жизнь.

На протяжении восьмидесяти лет марксизм, положив в основу своего учения диалектический материализм, шел от победы к победе. Его сила заключается именно в том, что он «из собственных форм существующей действительности» развивает ее

истинную действительность, т. е. ее завтрашний день, ее «долженствование и конечную цель». На основе диалектического материализма Маркс создал теорию исторического материализма и дал несравненный анализ капиталистического общества, вскрыв движущие его законы и показав, как развитие собственных форм буржуазного общества неизбежно и неминуемо приводит к его крушению, к его смене новой общественной формацией.

Марксизм — единственная научная теория, которая имеет возможность предвидеть будущее, и эта возможность предвидения событий определяется указанными специфическими чертами марксовой теории, т. е. прежде всего тем, что она стоит всецело на почве действительности, общий ход, направление и развитие которой заложены в «природе» этой действительности.

Высшим достижением марксизма является предсказание Маркса и Энгельса, сделанное ими еще в «Коммунистическом Манифесте», о том, что капиталистическое общество в своем развитии приведет к диктатуре пролетариата, к захвату рабочим классом политической власти и к превращению его в господствующий класс. «Политическая власть, в собственном смысле этого слова, есть организованная сила одного класса, имеющая целью подчинение другого класса. Если пролетариат в борьбе против буржуазии необходимо объединяется, как класс, путем революции становится господствующим классом и, как господствующий класс, насильственно уничтожает старые условия производства, то вместе с последними он уничтожает также и условия существования антагонизма классов, классы вообще, а тем самым и собственное классовое господство.

Место старого буржуазного общества, с его классами и антагонизмом классов, займет ассоциация, в которой свободное развитие каждого будет условием развития всех».

В этих нескольких строках формулирована с гениальной прозорливостью «программа» исторического процесса на сотни лет вперед. Предсказание Маркса относительно наступления эпохи диктатуры пролетариата Ленин справедливо называет гениальным предвидением.

Мы ныне живем в условиях осуществленной диктатуры, когда идея, мысль превратилась в действительность; наша страна на протяжении целого десятилетия занимается интенсивно, со всем напряжением сил строительством социализма. Если это так, то не имеем ли мы право сказать, что марксизм в Октябре 1917 г. одержал одну из самых блестящих своих побед? Победа же марксизма равнозначна победе диалектического материализма, победе марксистской философии в первую очередь, ибо метод диалектического материализма составляет центральную ось, вокруг которой вращаются все части марксизма.

Надо сказать, что огромный авторитет Ленина, как вождя, зиждется прежде всего на его удивительной способности предвидения событий. И действительно, никто из крупнейших поли-

тических деятелей не может похвалиться тем, что исторические события разыгрались согласно их предсказаниям или расчетам. Они были способны на мелкие дела или могли, имея власть в своих руках, осуществить те или иные мероприятия на ближайший период. Но чтобы деятель гонимой, подпольной партии мог наметить заранее путь развития огромной страны, руководить, так сказать, этим процессом развития и лично довести партийный корабль, а вместе с ним и весь рабочий класс, всю страну и далее весь мир до порога социалистического общества, создав все необходимые предпосылки для дальнейшей эволюции такой страны, как старая Россия, по пути социализма,— чтобы это было возможно, необходимо, чтобы вождь и руководимая им партия опирались на научную теорию. Политика буржуазных партий отличается от политики пролетарской партии тем, что первая «эмпирична» в узком смысле слова. Она ведет «реальную» политику в смысле ползучего эмпиризма, отстаивая и защищая интересы своего класса, но не будучи в состоянии предвидеть события на более или менее продолжительный период.

Никто из буржуазных деятелей не предвидел, как закончится мировая война. Вряд ли кому-нибудь из них приходила в голову мысль, что она закончится в целом ряде стран пролетарскими восстаниями и подведет мир вплотную к социалистическому перевороту. Политика же коммунистической партии научна в настоящем смысле этого слова. Она руководствуется во всех своих действиях марксистской теорией. И эта теория дает возможность пролетариату даже в рамках буржуазного общества, где элементы стихийности играют преобладающую роль, вести в самых широких размерах сознательную политику.

Октябрьская революция явилась результатом развития всего капиталистического общества в целом. Она осуществила предсказание Маркса, относящееся к буржуазному обществу, как таковому. Пролетарская диктатура является, по учению Маркса и Энгельса, заключительным аккордом вековой борьбы пролетариата с буржуазией в недрах всякого капиталистического общества. Но величие Ленина заключается в том, что он непосредственно после Февральской революции выдвинул лозунг о необходимости захвата власти рабочим классом для установления диктатуры пролетариата в России, что он понял своеобразие русской революции, особенности созданной войной мировой обстановки и определяемой ею, как и соотношениями общественных классов, своеобразной ситуации в России. Ленин, словом, в анализе конкретной обстановки России вскрыл те силы и внутренние пружины, которые делают возможной пролетарскую революцию, определив вместе с тем как предварительные условия подготовки этой революции, так и самый «момент» совершения ее.

«Чудес в природе и в истории не бывает, — писал В. И. Ленин в своих «Письмах издалека» в марте 1917 года, — но

всякий крутой поворот истории, в том числе всякая революция, дает такое богатство содержания, развертывает такие неожиданно-своеобразные сочетания форм борьбы и соотношения сил борющихся, что для обывательского разума многое должно казаться чудом.

Для того чтобы царская монархия могла развалиться в несколько дней, необходимо было сочетание целого ряда условий всемирно-исторической важности».

Но из дальнейшего анализа особенностей, созданных Февральской революцией, соотношения сил борющихся классов и форм борьбы, Ленин уже в марте 1917 г. делает вывод о необходимости подготовки пролетариата ко второму этапу революции, который должен завершиться победой пролетариата.

«Что революционный энтузиазм передового класса при условиях, когда объективное положение требует крайних мер от всего народа, многое может, это нечего и доказывать, — писал Ленин в третьем письме. — Эта сторона дела воочию наблюдается и ощущается всеми в России.

Важно понять, что в революционные времена объективная ситуация меняется так же быстро и круто, как быстро вообще течет жизнь. А мы должны суметь приспособлять свою тактику и свои ближайшие задачи к особенностям каждой данной ситуации. До Февраля 1917 г. на очереди стояла смелая революционно-интернационалистская пропаганда, призыв масс к борьбе, пробуждение их. В февральско-мартовские дни требовался героизм беззаветной борьбы, чтобы немедленно раздавить ближайшего врага — царизм. Теперь мы переживаем переход от этого первого этапа революции ко второму, от «схватки» с царизмом к «схватке» с гучковско-милюковским, помещичьим и капиталистическим империализмом. На очереди дня организационная задача, но никоим образом не в шаблонном смысле работы над шаблонными только организациями, а в смысле привлечения невиданно широких масс угнетенных классов в организацию и воплощения самой этой организацией задач военных, общегосударственных и народно-хозяйственных» *.

Мы привели эту длинную цитату из Ленина, чтобы лишний раз показать: во-первых, конкретный, диалектико-материалистический подход Ленина к вопросам революции, во-вторых, прозорливость, поразительное умение Ленина ориентироваться в сложнейшей обстановке и ставить прогнозы, которые осуществились в действительности чуть ли не во всех подробностях. Статьи Ленина, написанные накануне Октябрьской революции, когда он призывал к восстанию, к захвату власти пролетариатом, производят еще ныне, через десять с лишком лет после их написания, большое впечатление. Перед вами человек, который видит и как

* Н. Ленин, Собрание сочинений, XX дополнительный том, книга II, стр. 75—76.

бы осязает, прощупывает насквозь исторические события, в то время как другие производят впечатление людей слепых и крайне ограниченных.

В ст. «Кризис назрел», написанной в начале октября 1917 года, Ленин, подводя итог текущему политическому моменту, писал: «Сомнения невозможны. Мы стоим в преддверии всемирной пролетарской революции. И так как мы, русские большевики, одни только из всех пролетарских интернационалистов всех стран пользуемся сравнительно громадной свободой, имеем открытую партию, десятка два газет, имеем на своей стороне столичные советы рабочих и солдатских депутатов, имеем на своей стороне большинство народных масс в революционное время, то к нам истине можно и должно применить слова: кому много дано, с того много и спросится» *.

А в другом документе, написанном также в начале Октября, Ленин прямо говорит, что «события так ясно предписывают нам нашу задачу, что промедление становится положительно преступлением». Он требует взятия власти немедленно: «если нельзя взять власть без восстания, то надо идти на восстание тотчас», ибо, с одной стороны, все будущее русской революции поставлено на карту, а с другой стороны, победа обеспечена, ибо воевать против советов некому.

Последующие события целиком подтвердили правильность ленинского прогноза. Таким образом, мы можем сказать, что существенное отличие Февральской революции от Октябрьской состоит в том, что первая явилась результатом стихийного процесса. Массы неожиданно и внезапно восстали и опрокинули старый режим. Октябрьская же революция явилась результатом сознательной предварительной подготовки. Во главе ее, в качестве руководителя и организатора, стояла пролетарская партия, которая в течение месяцев держала курс на вторую революцию, выбрав для совершения ее наиболее благоприятный «момент», когда кризис объективно и субъективно назрел.

Политика есть в одно и то же время и наука и искусство; в ней осуществляется и единство теории и практики. Можно сказать, что Ленин, опираясь на философию диалектического материализма, поднял политику действительно на высоту науки. Политика в своей теоретической части всецело базируется на диалектико-материалистическом анализе и учете материальных условий развития данного общества, соотношения в нем классов и пр. Тактика же партии состоит в совокупности практических действий, вытекающих из результатов конкретного изучения действительности. Недостаточно владеть «хорошей» теорией, надо еще уметь применять теорию к действительности. Диалектика, вообще говоря, есть «алгебра революции». Если это было ска-

* Н. Ленин, Собрание сочинений, т. XIV, стр. 262.

зано в отношении гегелевской диалектики, то материалистическая диалектика является алгеброй революции в подлинном значении этого слова. Но искусство политика состоит в умении перевести алгебраические формулы на язык арифметики. Недостаточно знать общие законы развития общества, политик имеет дело также с «особенностями», специфическими условиями «текущего момента»; он должен давать правильную оценку данного политического «момента» как в связи со всей генеральной линией развития, так в связи с ближайшими и отдаленными перспективами процесса развития. Только на основе правильной ориентировки и оценки «текущего момента» возможна и правильная тактическая линия, которая сводится то к искусному маневрированию, то к ряду стычек с неприятелем, то к решающему сражению и т. д. Словом, политика — это наука и искусство в одно и то же время.

Марксистская политика тем и отличается от политики буржуазных партий, что она целиком проникнута научным духом, что она покоится на всесторонней теории и развитии. «Выяснив еще в 1844—1845 гг. один из основных недостатков старого материализма, состоящий в том, что он не умел понять условий и оценить значения революционной практической деятельности, пишет Ленин, — Маркс в течение всей своей жизни, наряду с теоретическими работами, уделял неослабное внимание вопросам тактики классовой борьбы пролетариата. Громадный материал дают в этом отношении все сочинения Маркса и изданные в 1913 г. четырехтомная переписка его с Энгельсом в особенности. Материал этот далеко еще не собран, не сведен вместе, не изучен и не разработан. Поэтому мы должны ограничиться здесь лишь самыми общими и краткими замечаниями, подчеркивая, что без этой (курсив Ленина *А. Д.*) стороны материализма Маркс справедливо считал его половинчатым, односторонним, мертвенным. Основную задачу тактики пролетариата Маркс определял в строгом соответствии со всеми посылками своего материалистически-диалектического мирозерцания (курсив мой. *А. Д.*).

Лишь объективный учет всей совокупности взаимоотношений всех без исключения классов данного общества, а следовательно, и учет объективной ступени развития этого общества и учет взаимоотношений между ними и другими обществами может служить опорой правильной тактики передового класса. При этом все классы и все страны рассматриваются не в статическом, а в динамическом виде, т. е. не в неподвижном состоянии, а в движении (законы которого вытекают из экономических условий существования каждого класса). Движение, в свою очередь, рассматривается не с точки зрения прошлого, но и с точки зрения будущего и притом не в пошлом понимании «эволюционистов», видящих лишь медленные изменения, а диалектически: «20 лет равняются одному дню в великих исторических развитиях (?)», —

писал Маркс Энгельсу, — хотя впоследствии могут наступить такие дни, в которых сосредоточивается по 20 лет» *.

Мы видим таким образом, что Ленин рассматривает тактику классовой борьбы пролетариата в свете философии диалектического материализма. На каждой ступени развития, в каждый момент, — продолжает Ленин, — тактика пролетариата должна учитывать объективно неизбежную диалектику человеческой истории, связывая данный момент с «конечной целью», ближайшие задачи и интересы рабочего класса с будущностью всего движения, революционную практическую деятельность вообще с основами материалистически диалектического миросозерцания, т. е. с философскими основами марксизма в целом. Такое глубокое понимание марксизма и покоящейся на нем политики как науки и искусства, которое мы видим у Ленина, и сделало возможным победу пролетариата, руководимого марксистской партией, в октябре 1917 г. Несколько перефразируя слова молодого Маркса о взаимоотношении между философией и пролетариатом, можно сказать, что теория диалектического материализма явилась и является головой освободительного движения пролетариата. Мысли, идеи, теория превращаются в действительность; пролетариат не может упразднить себя без превращения его идей, его теории в действительность, ибо его теория есть, по словам Маркса, не что иное, как «стремящаяся к мысли действительность».

Октябрьская революция и десять лет социалистического строительства означают осуществление в действительности теории марксизма, теории диалектического материализма. Но если Октябрьская революция и завоеванное ею пролетарское государство знаменуют собою превращение марксистской теории в действительность, то новая действительность, новая историческая эпоха, поставившая у власти пролетариат, естественно возвела марксизм в государственную официальную доктрину, в господствующую идеологию. Если марксизм «завоевал» пролетарское государство, то пролетарское государство, в свою очередь, поставило марксизм у власти в смысле его руководящей роли в процессе строительства социализма.

Что отличает диалектический материализм от материализма старого, до-марксовского? Его отличает от последнего не то, что он материализм вообще, а то, что он диалектический материализм. В нашу задачу не входит дать здесь изложение основ диалектического материализма. Но что необходимо здесь подчеркнуть, — это то, что материалистическая диалектика есть всесторонняя и самая последовательная теория развития. «Марксизм, — говорит Ленин, — указал путь к всеобъемлющему, всестороннему изучению процесса возникновения, развития и упадка общественно-экономических формаций, рассматривая совокупность всех противоречивых тенденций, сводя их к точно

* В. И. Ленин, Маркс, Энгельс, марксизм, 1925 г., стр. 29—30.

определяемым условиям жизни и производства различных классов общества, устраняя субъективизм и произвол в выборе отдельных «главенствующих» идей или в толковании их, вскрывая корни без исключения всех идей и всех различных тенденций в состоянии материальных производительных сил» *.

Словом, все учение Маркса покоится на единственно-правильной научно-философской теории развития — на материалистической диалектике, которая изучает все явления в свете их движения (возникновения, развития и упадка), бесконечного восхождения от низшего к высшему, как выражается Энгельс, и как совокупность противоречивых тенденций, действующих внутри данного общества, поскольку речь идет именно о последнем. Только марксистская теория развития, видящая повсюду переходные и переходящие формы, дает возможность научного предвидения событий. Ленин дает следующую формулировку материалистической диалектики, как теории развития. «В наше время, — говорит он, — идея развития, эволюции вошла почти всецело в общественное сознание, но иными путями, не через философию Гегеля. Однако эта идея в той формулировке, которую дали Маркс и Энгельс, опираясь на Гегеля, гораздо более всесторонняя, гораздо богаче содержанием, чем ходячая идея эволюции. Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»); развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; «перерывы постепенности»; превращение количества в качество; внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций, действующих на данное тело или в пределах данного явления или внутри данного общества; взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь всех сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны); связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения, — таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное учение о развитии)».

Материалистическая диалектика, как теория развития, в этом широком ее понимании и служила Ленину и руководимой им партии теоретическим орудием в борьбе за диктатуру пролетариата и социалистическое общество.

Если мы возьмем гегелевское, на первый взгляд отвлеченное утверждение, что в данном тезисе содержится уже и антитезис, т. е. его отрицание, причем это отрицание не является пустым, голым отрицанием, а отрицанием определенным, — то в переводе на более понятный язык это означает, что из данной формы может развиться не любая иная форма, а только вполне определенная форма: из капиталистического общества, например,

* В. И. Ленин, Маркс, Энгельс, марксизм, стр. 15.

может развиваться только социалистическое общество. В этом смысле мы, марксисты, и говорим, что капитализм уже в своих собственных недрах создает элементы нового строя, создает своего могильщика, что пролетариат является «отрицанием» буржуазного общества, мы говорим о законах и тенденциях развития, т. е. об определенном направлении, в котором совершается развитие общества. Раз дано направление, общий ход развития и объективная закономерность этого развития, то естественно, что на этой основе мы имеем возможность делать и дальнейшие предсказания. Метафизический метод, рассматривающий все явления и вещи как законченные и готовые, не может служить, разумеется, основанием для теории развития, лишая нас тем самым возможности научного предвидения. Но и «ходячая идея эволюции», выражаясь словами Ленина, также недостаточна, односторонняя, ибо она отрицает противоречивость развития, перерывы постепенности, т. е. «скачкообразный» характер процесса развития, что ведет фактически к возрождению метафизики. Это мы особенно наглядно видим на примере так наз. «чистых демократов», которые, подобно Каутскому, Гильфердингу, Ренеру и др., в своей защите буржуазной демократии и отрицании пролетарской революции в целях завоевания рабочего государства, фактически приходят к признанию буржуазной демократии вечным, неизменным институтом. Они — эволюционисты, а не диалектики. Эволюционизм тем отличается от революционной диалектики, что он признает бесконечную возможность развития данной формы, не видя ее исторической ограниченности, ее преходящего характера, ее смены качественно отличной от нее формой — посредством скачка, посредством революции.

Только марксистская теория развития, — материалистическая диалектика, дает возможность формулировать и предсказывать на основе, разумеется, конкретного изучения действительности, общий ход развития этой действительности. Октябрьский переворот и наступление эпохи строительства социализма являются величайшим подтверждением истинности нашей теории.

II

Теория марксизма развивалась на всем протяжении своей восьмидесятилетней истории в борьбе со всевозможными враждебными ей буржуазными и мелкобуржуазными течениями. Если отметить некоторые этапы в развитии русского марксизма, то достаточно будет здесь упомянуть борьбу марксизма с народничеством, с так наз. легальным марксизмом, с кантианством, с струвизмом, далее во время первой революции 1905 г. с махизмом, с философией Богданова, с богостроительством, а еще позже с ликвидаторством, с кантианской этикой, которая должна была философски оправдать социал-патриотизм и пр. Но, несмотря

на все эти так наз. «кризисы», марксизм выходил из них более окрепшим, ибо жизнеспособная теория не погибает в борьбе, а развивается и обогащается. При таких условиях можно было думать, что после Октябрьской революции диалектический материализм среди марксистов, по крайней мере, не будет встречать возражений и критики, а будет развиваться на основе громадного революционного опыта и положительной работы в области всех научных дисциплин в смысле переработки их с точки зрения марксистского метода, ибо революция является также движущей силой науки и философии, как и всякой теории вообще. Она революционизирует самые основы мышления громадных масс; революция по самому существу своему влечет за собою переворот методологический, «переоценку ценностей» с точки зрения идеологии победившего класса. В общем и целом, оно так и случилось. Мы действительно являемся свидетелями расцвета марксизма во всех областях знания.

Но неправильно было бы думать, что в условиях пролетарского государства марксизму не приходится вести борьбу со всевозможными уклонами, а то и прямо враждебными течениями, отражающими противоречия самой действительности. Марксизм, словом, развивается среди противоречий. Не останавливаясь на всех этапах развития марксизма за последние десять лет и беря только некоторые уклоны в область философии марксизма, отметим здесь, что в первые годы революции, когда все силы и все внимание привлекали всевозможные фронты гражданской войны, значительным влиянием у нас пользовалась философия А. А. Богданова.

По стопам Богданова пошла группа товарищей во главе с С. Мининым, который в 1922 г. на страницах «Под знаменем марксизма» выступил с лозунгом «Философию за борт!». В этой статье досталось прежде всего редакции «Под знаменем марксизма» за то, что она писала в своем заявлении: «Нужно пройти закаляющую школу марксовой философии, чтобы стать стойкими, уверенными, несокрушимыми коммунистами». Правда, через два месяца Ленин в своей статье «О значении воинствующего материализма» еще резче подчеркнул значение философии марксизма, чем это сделала редакция. Но это не помешало т. Минину настаивать на своих неправильных взглядах и отнести не только меня, грешного, но и Ленина и Плеханова, к тем, кто «трубит» о философии марксизма.

Взгляды самого Минина были крайне «радикальны». «Существуют три способа понимания мира: религия, философия и наука. Марксисты путаются, мол, в этих трех соснах, вместо того, чтобы в первую очередь вышвырнуть за борт с капитанского мостика вслед за религией без остатка и философию», как писал этот автор. «У пролетариата остается и должна остаться наука, только наука, но никакой философии». При этом автор в своем радикальном отрицании исходил главным образом из того, что философия

есть буржуазная идеология. Что буржуазия имела также и некоторое «касательство» к науке и что при таком подходе легко было бы объявить и науку (как и всю культуру) также буржуазной и на этом основании их просто вышвырнуть за борт, — это, повидимому, Минину и в голову не приходило. Ведь марксисты отстаивали и отстаивают не буржуазную философию, а диалектический материализм, философию марксизма.

Минин высмеивал заявление т. Н. И. Бухарина, что «пролетариат имеет свою философию, которая есть философия действия и борьбы, научного познания и революционной практики». Разве это неверно? И разве «радикальный» совет т. Минина вышвырнуть за борт марксистскую философию, если бы этому совету последовали, не привел бы к идейному разоружению пролетариата? В противоположность ликвидаторам марксистской философии, Ленин в это же время на страницах «Под знаменем марксизма» отстаивал тот взгляд, что «без солидного философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не могут выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного мирозерцания». Мало того, Ленин указывал также и на то, что «без философских выводов естествознанию не обойтись ни в коем случае». И он требовал, чтобы марксисты-естественники не были беззаботны насчет философии вообще и насчет диалектики в особенности.

Еще до Минина с большим шумом выступил другой несравненно более радикальный «реформатор». Мы имеем в виду Э. Енчмена. В 1919 г. вышли его «18 тезисов». Этот «чрезвычайный» автор объявил диалектический материализм просто-напросто эксплуататорским обманом. «Мировоззрение», — писал он, — это эксплуататорская выдумка; с наступлением эпохи пролетарской диктатуры мы против «мировоззрения». Мы за пролетарскую и грядущую коммунистическую «единую систему органических движений». Массовое торжество «единой системы органических движений» связывалось нашим автором с периодом пролетарской диктатуры, с гибелью всех эксплуататорских высших «вечных» ценностей «разума», «познания», «логики», — идеологий вообще.

Далее, Енчмен пророчествовал: «По мере распространения среди передовых русских рабочих ясного понимания излагаемых в дальнейших главах утверждений теории новой биологии о массовом возврате, в эпоху диктатуры пролетариата, к единой системе органических движений и о поголовной массовой гибели логики, в том числе логики и диалектической, такой же поворот совершится и с до того революционной ролью фигурирования в марксистской философской литературе элементов гегелевской диалектической логики, и эта особенность марксистской философской литературы тогда приобретет реакционный характер»*.

* Э. Енчмен, Теория новой биологии и марксизм, вып. I, 1923, стр. 70—71.

С точки зрения «теории новой биологии» познание исторично и относительно, но не в обыкновенном, марксистском, а в чрезвычайном смысле: познание, оказывается, свойственно только классовому обществу. В эпоху пролетарской диктатуры начинается отмирание познания с тем, чтобы в коммунистическом обществе совершенно исчезнуть. «Вслед за низвержением эксплуататорских классов, — писал Енчмен, — начинается массовое ослабление, отмирание, а затем полная гибель, взрыв в воздух, уничтожение реакций «познания».

Прежде чем расстаться с Енчменом, небезынтересно привести его «пророчество» относительно «чрезвычайного успеха его теории новой биологии». «Мы глубоко уверены, — писал он, — что в ближайшие годы мы с читателем увидим много изданий этой брошюры (речь идет о брошюре «Восемнадцать тезисов о теории новой биологии». А. Д.), и много раз мы с ним будем свидетелями того, как, изучая эту брошюру, рабочие будут перелистывать ее своими мозолистыми руками; мы, далее, глубоко уверены, что к этому недалекому времени все, считающиеся сейчас самыми авторитетными, сочинения по философии марксизма самым печальным образом будут покрываться все более и более толстым слоем пыли на полках школьных библиотек. Мы совершенно не сомневаемся в том, что истинная, подлинная теоретика марксизма, какой мы ее застаем в лучших местах лучших из великих творений Карла Маркса, в ближайшие же годы выйдет на широкую дорогу теории новой биологии. И эту книгу мы пишем для того, чтобы показать русским революционным рабочим, что теория новой биологии — это прямое и неизбежное развитие подлинного, ортодоксального марксизма» *.

Мы уделили столько места Енчмену не потому, чтобы его взгляды сами по себе заслуживали особого внимания. На всей его работе лежит печать дилетантизма, ужасающей путаницы и невежества. У современного читателя, мы уверены, «идеи» Енчмена способны вызвать только гомерический смех. Но в свое время они своим «радикализмом», теоретическим нигилизмом увлекли часть учащейся молодежи. В некоторых наших вузах образовались специальные кружки «тэ-энбистов», в которых усердно изучались писания новоявленного пророка. Не будет преувеличением сказать, что енчменизм угрожал самым основам марксизма. Это обстоятельство и заставило революционных марксистов, в том числе и т. Бухарина, выступить с резкой отповедью Енчмену.

Тов. Бухарин в своей прекрасной работе «Енчмениада» вскрыл социальные корни енчменизма и показал всю его теоретическую несостоятельность. Тов. Бухарин показал, что енчменизм ничего общего не имеет с марксизмом, что Енчмен на

* Э. Е н ч м е н, Теория новой биологии и марксизм, стр. 23—24.

самом деле ведет подкоп под материализм, прикрываясь марксистским флагом. Собственная же «теория» Енчмена представляет собою смесь вульгарного материализма с идеалистической сущностью. «Характернейшей чертой енчменовских «теорий» является их глубочайший индивидуализм, — писал Н. И. Бухарин. — Этот индивидуализм мы обнаруживаем у Енчмена буквально на каждом шагу: и когда речь идет об основных его философских посылах; и когда он ставит вопрос об исходном пункте социологического (биологического) анализа; и когда он разбирает конкретные вопросы истории; и когда ставится проблема вождей и массы; и когда нужно определить тактическую линию. Даже форма его произведений, стиль языка, оборот речи — «все так и пышет прямо нестерпимым индивидуализмом» *.

Несмотря на то, что енчменизм, как явно враждебная марксизму теория, ныне почти забыт, отдельные элементы енчменизма не изжиты по сей день. Если мы вернемся к эпохе 1919—1923 гг., то придется признать, что енчменизм представлял собою попытку «систематизации» разных уклонов. Он вобрал в себя буржуазный идеализм (философский солипсизм), вражду к материализму, мещанский или, выражаясь словами т. Бухарина, торгашеский практицизм или «эмпиризм», отрицание всякой теории, всякой «идеологии», которым де в коммунистическом обществе нет места. Отзвуки этой енчменистской «философии» и слышатся в мининском лозунге «Философию за борт!», в неправильном понимании идеологии, которые мы встречаем у ряда товарищей, высказавшихся в те годы по этому вопросу, в проповеди механического материализма (особенно в психологии), в непонимании значения теории и материалистической диалектики, в частности.

Последнее пятилетие характеризуется углубленной работой во всех областях марксизма, в частности в области материалистической диалектики. Диалектический материализм проникает постепенно в новые научные дисциплины, овладевая ими и перерабатывая их с точки зрения марксизма. Это обстоятельство способствует, с одной стороны, внесению единства, объединению и взаимному оплодотворению всех научных дисциплин, а с другой стороны, обогащению и углублению самого диалектического материализма как мировоззрения и метода.

Наряду с этой здоровой тенденцией в области теоретического марксизма следует отметить и ту ожесточенную борьбу, которая ведется на протяжении последних лет между диалектиками и механистами. Механисты воспроизводят на новой базе все прежние уклоны и, в частности, основные мотивы енчменизма. Это на первый взгляд может показаться странным, но только для людей, мало знакомых с нашим философским развитием. В самом деле, механисты выступили с лозунгом: «наука — сама,

* Н. Бухарин, Атака, изд. второе, стр. 165.

себе философия!», т. е. с лозунгом отрицания философии марксизма, с проповедью механического материализма, с отрицанием диалектики, с обвинениями Энгельса в полуйдеализме, в витализме. Много можно было бы еще сказать по адресу механистов, но для юбилейной статьи достаточно и сказанного, тем более, что бои на этом фронте еще не затихли.

Подводя итог сказанному, мы считаем особенно важным подчеркнуть, что марксизм развивался и на протяжении последних десяти лет среди противоречий, отражавших противоречивые тенденции в развитии нашей действительности. На каждом крутом повороте эти противоречия обнаруживаются с особой остротой. С другой стороны, надо еще отметить и то, что в результате Октябрьской революции марксизм овладел массами, он стал общепризнанной «идеологией». Но воспринявшие марксизм новые кадры в значительной степени свободны от марксистской традиции, лишены закалки, которая дается годами, не прошли надлежащей школы. Этим обстоятельством также объясняется появление разных «уклонов».

Диалектический материализм в дореволюционную эпоху вырос и окреп в борьбе со всевозможными враждебными ему течениями и направлениями. Диалектический материализм, образующий фундамент всего марксизма, доказал свое теоретическое превосходство на протяжении восьмидесяти лет. Величайшим торжеством и практической проверкой марксизма явилась Октябрьская революция.

Социальный переворот, «перевернувший» мысли и идеи, понятия и взгляды многомиллионных масс, должен был повлечь за собою революцию во всех областях жизни и знания. Октябрьская революция должна была вызвать прежде всего методологическую революцию, т. е. изменение общей установки. С этой новой точки зрения надлежало перестроить мир. Естественно, что на этом новом пути пришлось столкнуться с трудностями, со всевозможными препятствиями, с целым рядом совершенно новых вопросов. Все это обусловило собою появление разных уклонов, которые, однако, благополучно преодолевались. Из борьбы с этими уклонами марксизм всякий раз выходит более окрепшим и обогащенным опытом. Если дореволюционный марксизм являлся главным образом орудием революции, орудием разрушения буржуазного строя, то в условиях диктатуры пролетариата он блестяще оправдывает себя и как теория строительства социализма, строительства новой культуры. Руководящая роль марксистского метода — диалектического материализма в области общественных и естественных наук, а также в области практического строительства социализма в условиях пролетарского государства — ведет к осуществлению единства теории и практики, научного познания и революционной деятельности на новой более высокой исторической основе.

ОКТЯБРЬ И МАРКСИЗМ *

Октябрьская революция теснейшим образом связана с теорией марксизма, с марксистским мировоззрением, с диалектическим материализмом. Октябрьская революция могла быть совершена лишь при условии правильного применения строго научного метода, метода материалистической диалектики.

Когда ревизионизм в лице Эд. Бернштейна и его единомышленников выступил с идеей притупления и примирения классовых противоречий, то первая его задача состояла в отрицании именно метода марксизма, т. е. материалистической диалектики.

Любопытно, что философы западно-европейского ревизионизма превосходно понимают революционное значение марксовой диалектики, но именно поэтому они сознательно выступали и выступают против нее.

Между ревизионизмом и революционным марксизмом, — говорит философ современного ревизионизма З. Марк, — существует противоположность как в отношении метода, так и мировоззрения. Автор откровенно подчеркивает, что революционный марксизм методологически неразрывно связан с диалектикой, ревизионизм же — с отказом от диалектики. Поэтому автор и превозносит Бернштейна, который имел мужество в конце прошлого столетия выступить против диалектики.

Напротив того, величайший вождь революционного пролетариата В. И. Ленин, подобно Марксу и Энгельсу, не только отстаивал и защищал материалистическую диалектику, видя в ней единственно революционный, единственно правильный научный метод, но и применял этот метод с изумительным мастерством ко всем большим и малым вопросам революции.

Что Ленин именно в материалистической диалектике видел суть учения Маркса — Энгельса, ясно видно, например, из следующего места.

* Настоящая статья представляет собой сокращенную речь, произнесенную автором на торжественном заседании РАНИОН по поводу десятилетия Октябрьской революции.

Характеризуя сущность переписки Маркса и Энгельса, Ленин писал: «Если попытаться одним словом определить, так сказать, фокус всей переписки, тот центральный пункт, к которому сходится вся суть высказываемых идей, то это слово будет диалектика. Применение материалистической диалектики к переработке всей политической экономии, с основания ее, к истории, к естествознанию, к философии, к политике и тактике рабочего класса,— вот что более всего интересует Маркса и Энгельса, вот что они вносят наиболее существенное и наиболее новое, вот в чем их гениальный шаг вперед в истории революционной мысли».

Ленин не только подчеркивал, что сущность марксизма — в материалистической диалектике, но был сам гениальным диалектиком и многое сделал для дальнейшего развития материалистической диалектики; все практические успехи нашего революционного движения, сама Октябрьская революция, завоевание власти пролетариатом, успешное развертывание социалистического строительства являются результатом диалектического изучения и учета конкретных исторических условий, внутренних классовых противоречий общества и правильной классовой борьбы на основе изучения и правильного применения к социальным явлениям, к современной истории материалистической диалектики.

Могущество пролетариата в значительной степени определяется его научным марксистско-ленинским мировоззрением. Все же фракции буржуазии и все направления буржуазной мысли связаны враждой к марксизму и приверженностью к идеализму.

В странах, где господствует буржуазия, при самых демократических формах ее власти, все ученые учреждения и учебные заведения, вся литература и пресса проникнуты духом вражды и ненависти к передовым научным идеям и течениям, особенно к марксизму.

Диалектический материализм не только не может стать там господствующей доктриной, но является гонимым, преследуемым учением. А поскольку революционный марксизм распространяется и там все шире и глубже, постольку идеологи буржуазии стараются его сделать ручным, обкарнать, лишить революционного духа, подправить идеализмом и либерализмом.

Зато пролетариат, став у власти, естественно, делает свое мировоззрение, свою идеологию господствующим учением.

В нашей стране буржуазное мирозерцание разбито, точно так же, как разбита буржуазия в качестве господствующего класса в области хозяйственной и социально-политической. Новый экономический и социально-политический строй, в котором пролетариат является господствующим классом и где идет широкое строительство социализма, требует господства пролетарской идеологии. Марксизм является у нас господствующей, официальной, государственной идеологией. Мещане от социализма хны-

кают и по этому поводу. Но иначе быть не может и не должно, ибо идеи господствующего класса и являются господствующими идеями.

Идейная борьба, борьба за наше миросозерцание и методологическую установку, является для нас неразрывной частью борьбы рабочего класса за социализм. Поэтому мы боремся и будем впредь бороться за господство теории марксизма во всех областях знания, не делая в этом отношении никаких уступок буржуазному миросозерцанию, ибо несравненное превосходство над ним марксизма и его революционно-диалектической методологии не подлежит никакому сомнению. Отстаивая марксистскую науку, марксистский метод исследования, мы вместе с тем отстаиваем и высший тип научного знания. Ни для кого не секрет, что буржуазные ученые действительно дают скольконибудь ценные работы лишь в той мере, в какой они хотя бы приближаются к диалектическому материализму. Таким образом, борьба за диалектический материализм есть в то же время и борьба за науку.

В самом деле, посмотрите, что представляет собою ныне буржуазное миросозерцание. Разве оно не проникнуто насквозь идеализмом и религиозно-мистическими элементами? Почему же откровенное мракобесие должно пользоваться с нашей стороны особым покровительством? Нет, освобождение пролетариата, а вместе с ним и всех трудящихся, от оков материального рабства предполагает также и освобождение человечества от рабства духовного. Социализм так же несовместим с религиозно-мистическим и идеалистическим мировоззрением, как он несовместим с первобытной техникой. Социализм возможен при широчайшем и глубочайшем развитии и расцвете науки и техники. Но возможность полного осуществления социализма предполагает также переворот в сознании трудящихся масс и прежде всего пролетариата. Впервые в человеческой истории научное мировоззрение становится мировоззрением не избранных, а широчайших народных масс. Этот переворот в мировоззрении имеет также всемирно-историческое значение и является вместе с тем необходимым условием и залогом осуществления социализма.

Международный ревизионизм давно отрекся, как я уже сказал, и от марксистского мировоззрения и от марксистского метода, под видом критики «гегельянства» и «гегелевских схем» в марксизме.

Революционный же марксизм видит в методе диалектического материализма орудие революции и социалистического строительства. В условиях диктатуры пролетариата диалектический материализм естественно становится господствующей идеологией. На протяжении истекших десяти лет марксизм играл руководящую роль как в нашей теоретической жизни, так и в нашей хозяйственной и политической

практике. Марксизм безраздельно господствует у нас во всей общественной науке, начиная от философии и кончая тактикой рабочего класса. Марксизм не является для нас мертвой догмой, а живой наукой, развивающейся вместе с общественной жизнью. В условиях нового общественного строя марксизм у нас обогатился ценнейшими работами, так как нам приходится давать конкретные ответы на новые проблемы, выдвигаемые развитием у нас социалистических отношений.

Марксизм открыл основные законы развития и крушения капитализма. После установления диктатуры в СССР история поставила нас в особое положение; процесс развития переходного периода от капитализма к коммунизму никем ранее не изучен, ибо впервые в истории наступил совершенно новый период, наступила новая эпоха. Нам приходится прокладывать новые пути, еще неизвестные истории, неизвестные ни одному человеческому обществу. Там, где речь идет о построении социалистического общества, о переходе к новому высшему типу общества, о ломке всех остатков старого строя, там понятен глубокий и обостреннейший интерес к методу марксовой диалектики. Новая историческая эпоха требует не догматического, шаблонного подхода к себе, а сугубого изучения конкретных условий и исторических их особенностей. В этом великом процессе перестройки общества нам служит мощным рычагом материалистическая диалектика. Но механическое перенесение готовых результатов с одной общественной формации на другую, противоположную, с точки зрения материалистической диалектики недопустимо. Материалистическая диалектика не является схемой, которую просто прилагают к той или другой области знания; она требует конкретного изучения действительности, она базируется на широкой основе опыта.

Особенности нашей эпохи властно требуют от нас углубления и развития нашей науки, материалистической диалектики. Ибо каждый день мы практически сталкиваемся с вопросом о том, как нам подойти к той или иной новой проблеме, а проблем, новых проблем, не выдвигавшихся прежде перед марксизмом и социализмом, — бесчисленное множество.

В условиях диктатуры пролетариата метод, — пути и способы исследования, — получает особое значение, ибо наш новый исторический путь может правильно освещаться и нащупываться лишь в том случае, если мы будем хорошо владеть методом материалистической диалектики, изучая при помощи его новые закономерности переходной эпохи и социалистического общества.

Вот почему проблемы методологии выдвинулись у нас на первый план во всех областях как знания, так и действия. И вот почему международный ревизионизм кричит особенно громко об особом «советском марксизме», «советском мировоззрении», не понимая глубокого смысла и значения этих слов.

Да, есть особый «советский марксизм»! Это — революционное учение Маркса и Энгельса, обогащенное учением Ленина и опытом Октябрьской революции и целого десятилетия борьбы и строительства социализма. «Советский марксизм», это — марксизм на более высокой исторической ступени развития общества и классовой борьбы пролетариата. Этого не способны понять «философы» ревизионизма.

Ни в одной буржуазной стране марксизм не достиг таких блестящих успехов, такого необычайного расцвета, как в СССР, и в смысле его распространения среди широких масс, и в смысле его руководящей роли во всех областях знания. Ценнейший вклад в теорию и практику марксизма внес, конечно, Ленин. Его классические работы по вопросам диалектики, теории империализма, пролетарской революции и диктатуры рабочего класса, его критика международного ревизионизма и реформизма имеют непреходящее значение и составляют достояние международного пролетариата. На них будут учиться целые поколения революционеров. Исключительное и безраздельное влияние Ленина на современную теоретическую мысль, его непререкаемый авторитет во всех областях общественно-научного знания покоится на том, что он глубже всех других проник в существо марксистского метода, в существо материалистической диалектики, гениально применяя ее ко всем областям знания. Наше десятилетие и стояло под знаком ленинизма, понимаемого как продолжение и дальнейшее развитие революционного марксизма в условиях борьбы за диктатуру пролетариата и строительства социализма.

Переходя к нашим завоеваниям в области отдельных дисциплин, справедливо будет прежде всего подчеркнуть, что в области мировоззрения нами одержана одна из крупнейших побед. Идеализм вытеснен почти целиком и без остатка, не пользуясь решительно никаким влиянием ни в высшей школе, ни в научной литературе. Идеалистические выходцы из старого мира стыдливо прячутся от дневного света, не желая стать объектом насмешек и открыто обнаружить свою реакционную природу. Буржуазно-идеалистический «сектор» идеологии, являющийся отражением капиталистического сектора хозяйства, ютится у нас где-то на задворках. Пролетарско-материалистический идеологический «сектор», напротив того, занимает руководящие командные высоты в силу его неизмеримого научного превосходства и сращенности с интересами пролетариата.

Что может буржуазный идеологический сектор противопоставить нашему мировоззрению? Самое мрачное средневековье! Вот, что пишут так наз. евразийцы о своей идеологии. «Идеологии коммунистов надо противопоставить идеологию не менее, а более ценную. Эта более ценная идеология — православное христианство». «Если мы хотим найти идеологию, в основаниях своих абсолютно истинную, абсолютно несомненную, мы должны

искать эти основания в религии, вере». «А истинная религия — это православное христианство» *. Этот белогвардейский бред звучит поистине голосом из-под могильной плиты истории и не может найти никакого отклика в нашей стране.

Наши научные работники в огромном своем большинстве или стоят сознательно на почве материалистического мировоззрения, или же находятся под его идейным влиянием. В области философского материализма наши достижения выразились за истекшее десятилетие в огромном спросе на материалистическую литературу. Мы имеем в настоящее время на русском языке почти всех классиков мировой материалистической мысли. Наряду с этим у нас разрабатывается специально и история материализма. За последние годы у нас появился целый ряд монографий об отдельных крупных материалистах, как Фейербах, Дидро, Гоббс, Гельвеций, Эпикур и пр., не говоря уже о работах, посвященных Ленину, как философу. Нашими учреждениями изданы собрания сочинений Ленина и Плеханова, которые расходятся в десятках и сотнях тысяч экземпляров.

Центральное место в нашей теоретической работе, по указанным мною уже выше причинам, завоевала себе материалистическая диалектика. В этой области мы можем отметить значительные достижения. Диалектика у нас ныне действительно разрабатывается со всех сторон, как этого требовал Ленин. А с другой стороны, она всесторонне применяется в качестве высшего метода мышления и исследования во всех областях знания, стало быть, постоянно проверяется на практике. Помимо этого диалектика изучается нами в свете исторического ее развития.

Наша марксистская наука за последние годы обогатилась в области диалектики ценнейшими классическими работами Ленина и Энгельса. Появление «Диалектики природы» Энгельса явилось крупнейшим событием в нашей марксистской литературе. Даже самый факт появления этой замечательной работы Энгельса, через тридцать лет после смерти автора, на советской территории крайне знаменателен.

Теоретическое банкротство и бессилие ревизионизма выразились в «уступке» литературного наследства Маркса и Энгельса русским коммунистам (в лице т. Рязанова), которым предоставлено исключительное право на издание полного собрания сочинений основоположников марксизма. Первый том международного Академического издания Собрания сочинений Маркса и Энгельса вышел во Франкфурте как раз накануне десятилетия Октябрьской революции. Это монументальное издание, рассчитанное на 42 тома, явится великолепным памятником, который советская страна, первое в мире рабочее государство, соорудит великим творцам нашей науки; ибо со времени Октябрьской революции центр международного рабочего и социалистического

* Евразийство (Опыт систематического изложения), 1926 г., стр. 15—17.

движения, а вместе с ним и центр пролетарской марксистской науки и мысли, переместился в нашу страну.

В области исторического материализма, как метода обществензнания, бесконечно много сделано Лениным, ибо каждая его статья, книга или речь представляют собою блестящий образец применения исторического материализма к конкретным вопросам.

С другой стороны, надо сказать, что появившиеся за последние годы работы по историческому материализму так или иначе опираются на работы Ленина, стремясь учесть и обобщить богатейший опыт нашей революции и эпохи диктатуры пролетариата. Проблема производительных сил, проблема классов, вопросы идеологии, «вызревания» социализма, диктатуры пролетариата, как орудия построения социализма и пр. — все эти вопросы служили предметом изучения как в наших семинарах, так и в литературе.

В области психологии на первых порах шла борьба прогив субъективного метода и философского идеализма, на который этот метод опирается. В результате борьбы материализм в качестве основной методологической установки и здесь занял руководящее положение. Однако на смену идеализму пытается стать сначала не диалектический, а механический материализм, рассматривающий самые сложные формы как простое механическое сочетание рефлексов. Естественно, что такая установка должна была привести к отрицанию реальности сознания, «качественной характеристики психики» и поведения человека. Марксистская психология стремится преодолеть, с точки зрения диалектического материализма, односторонности как субъективной, так и объективной психологии и дать их синтез.

Мною уже было выше подчеркнуто, что точка зрения, научная установка, т. е. методология наша, находится в самой теснейшей связи с борьбой рабочего класса. Сейчас она непосредственно связана со сдвигом в материальных отношениях собственности и тем фактом, что пролетариат стал господствующим классом. Общество соскочило, так сказать, с своих старых рельс, выскочило из старой орбиты и стало вращаться вокруг новой оси, — пролетариата. Естественно, что мы рассматриваем старые факты в новом свете, под новым методологическим углом зрения. В особенности это заметно в области исторической науки.

Совершенно правильно было замечено т. М. Н. Покровским, что самое главное, что дал нам опыт 1905 г. — это «превращение диалектики исторического процесса из отвлеченного литературного термина в живой, осязаемый и конкретный факт, факт, не только наблюдавшийся нами воочию, но факт нами пережитый... Это был новый этап в развитии исторического материализма в России, точно соответствовавший новому историческому этапу, в который вступила историческая жизнь нашей страны». Эти слова т. Покровского, сказанные им относительно 1905 г.,

еще в большей степени применимы к пережитому нами десятилетию. Исторический материализм, начиная с 1917 г., вступил в еще более высокую фазу развития. Поэтому опять-таки прав т. Покровский, когда он говорит, что «исторический материализм наших дней есть нечто гораздо более тонкое и сложное, нежели исторический материализм даже 1917 года, не говоря уже о 1897 году».

Что касается так называемого «экономического материализма», часто урезывавшего и искажавшего основы исторического материализма, то он подвергся существенным «исправлениям» прежде всего со стороны объективной диалектики истории. Наша революция заставила углубить нашу историко-материалистическую концепцию, выдвигая, так сказать, ее диалектические моменты. Экономический материализм неизбежно упирался в фаталистическое и чисто автоматическое понимание исторического процесса. От всех этих грехов и недостатков может спасти только правильно понятая марксистская методология, т. е. материалистическая диалектика. На этом пути нами уже достигнуты большие успехи. Ныне исторические исследования марксистов протекают на значительно более высоком теоретическом уровне, чем это имело место еще в промежутке между 1905—1917 гг.

Значительные успехи достигнуты нами в области литературы и искусства. Дооктябрьская литература была по преимуществу литературой дворянской, буржуазной, мещанской. Рабочий и крестьянин, не будучи хозяевами жизни, не являлись и полноправными объектами художественного изображения. Литераторы и художники в огромном своем большинстве материально и духовно находились в плену у буржуазии, как господствующего класса. Поэтому народ, т. е. рабочие и крестьяне, фигурировал в художественных произведениях преимущественно в качестве декорации, украшающей «подвиги» хозяев жизни. Пролетарская и крестьянская литература начинает развиваться, правда, еще в недрах старого общества, но расцветать она начинает только в наше время. С изменением соотношения классов в обществе изменяются как классовый состав писателей, так и объект литературных произведений. «Тот класс, который господствует в данное время в обществе, господствует также и в литературе и в искусстве», говорит Плеханов.

Литература представляет собою весьма тонкую и сложную форму отражения классовой борьбы в современном обществе. Весь сложный комплекс вопросов, связанных с литературно-художественным творчеством, раскрытие его социальных основ, закономерной связи между определенными формами художественного творчества и социально-экономическими формациями, вопросы соотношения между формой и содержанием и пр. в эпоху передвижки классового стержня общества и роста новой пролетарской и крестьянской литературы, — все это вызвало вместе с тем усиленный интерес к методологическим вопросам в данной

области. Марксистский метод в области теории литературы и искусства делает одно завоевание за другим.

Остается еще сказать несколько слов о советской экономике. В связи с процессом перестройки нашего хозяйства в корне меняется содержание основных экономических законов и понятий. Советская экономика обнаруживает уже свои специфические черты и своеобразные законы развития. Основные методологические вопросы, связанные с специфическим характером советской экономики, служат предметом полемики и споров. Только правильное пользование методом материалистической диалектики может дать здесь правильную установку.

Само собою разумеется, что нет ни малейшей возможности перечислить стоящие перед нами проблемы в области советской экономики. До какой степени напряженности и интенсивности работает теоретическая мысль в области экономики, показывают следующие весьма интересные цифры. За последние годы вышло в свет около 500 книг, посвященных вопросам планирования и теории советского хозяйства. Журнальных статей по этим вопросам написано около 2 200, причем эта продукция падает целиком на последние 5—6 лет, ибо за первые 4—5 лет революции по этим вопросам написано всего несколько десятков работ.

Много журнальных статей посвящено использованию метода сравнительного изучения капиталистического и социалистического хозяйства на вопросах об органическом составе капитала, падении нормы прибыли, законе ренты, законе равной нормы прибыли, законе стоимости, воспроизводства капитала и кризисов.

Мною кратко обрисованы достижения марксистской методологии в общественных науках. Но из приведенных мною фактов всякий беспристрастный человек должен признать наличие огромного подъема и крупнейших достижений марксистской науки. Марксизм играет ныне руководящую роль во всех областях общественнознания. Но наши достижения как в области строительства социализма, так и во всех конкретных науках, по закону взаимодействия, необычайно обогащают нашу теорию, поднимая ее на более высокую ступень. Это особенно чувствуется в области философии марксизма. Только немногие понимают, что чисто теоретические споры вокруг диалектики и той или иной формы материализма являются лишь отражением тех глубоких процессов изменения, которые происходят в нашей стране.

Марксистский метод блестяще оправдал себя и как теория объяснения мира, и как орудие его изменения, как орудие революции.

А. ДЕБОРИН. ФИЛОСОФИЯ И МАРКСИЗМ