

Ф. ЭНГЕЛЬС

**ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ
И КОНЕЦ
КЛАССИЧЕСКОЙ
НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ**



ОГИЗ • ГОСПОЛТИЗДАТ • 1948

Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

Ф. ЭНГЕЛЬС

**ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ
И КОНЕЦ
КЛАССИЧЕСКОЙ
НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**С ПРИЛОЖЕНИЕМ:
К. МАРКС
ТЕЗИСЫ О ФЕЙЕРБАХЕ**

О Г И З
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
1 9 4 8

ПРЕДИСЛОВИЕ

В предисловии к своему сочинению «К критике политической экономии», Берлин, 1859 г., Карл Маркс рассказывает, как мы в 1845 г. в Брюсселе решили «сообща разработать наши взгляды», — а именно, выработанное главным образом Марксом материалистическое понимание истории, — «в противоположность идеологическим взглядам немецкой философии, в сущности свести счеты с нашей прежней философской совестью. Это намерение было выполнено в форме критики послегегелевской философии. Рукопись — в объеме двух толстых томов в восьмую долю листа — давно уже прибыла на место издания в Вестфалию, когда нас известили, что изменившиеся обстоятельства делают ее напечатание невозможным. Мы тем охотнее предложили рукопись грызущей критике мышей, что наша главная цель — выяснение дела самим себе — была достигнута».

С тех пор прошло более сорока лет, и Маркс умер. Ни ему, ни мне ни разу не представился случай вернуться к названному предмету. Насчет нашего отношения к Гегелю мы по отдельным поводам высказывались, но нигде не сделали этого со всей полнотой. Что касается Фейербаха, который все же в известном отношении является посредствующим звеном между философией Гегеля и нашей теорией, то к нему мы совсем не возвращались.

Тем временем мирозерцание Маркса нашло приверженцев далеко за пределами Германии и Европы и на всех литературных языках мира. С другой стороны, классическая немецкая философия переживает за границей,

особенно в Англии и в Скандинавских странах, что-то вроде возрождения. И даже в Германии, повидимому, начинает всем надоедать та нищенская эклектическая похлебка, которая подается в тамошних университетах под именем философии.

Ввиду этого мне все более и более казалось своевременным изложить в сжатой систематической форме наше отношение к гегелевской философии, — как мы из нее исходили и как мы с ней порвали. Точно так же я считал, что за нами остается долг чести: полное признание того влияния, которое в наш период бури и натиска оказал на нас Фейербах в большей мере, чем какой-нибудь другой философ после Гегеля. Поэтому я охотно согласился, по предложению редакции журнала «Neue Zeit», написать критический разбор книги Штарке о Фейербахе. Моя работа появилась в №№ 4 и 5 названного журнала за 1886 г., а теперь выходит отдельным, пересмотренным мною, оттиском.

Прежде чем отправить в печать эти строки, я отыскал и еще раз просмотрел старую рукопись 1845—1846 годов¹. Отдел о Фейербахе в ней не закончен. Готовую часть составляет изложение материалистического понимания истории; это изложение показывает только, как еще недостаточны были наши тогдашние познания в области экономической истории. В рукописи не оказалось критики самого учения Фейербаха; она поэтому не могла быть пригодной для данной цели. Но зато в одной старой тетради Маркса я нашел одиннадцать тезисов о Фейербахе, которые и напечатаны в качестве приложения. Это — наскоро набросанные заметки, подлежащие дальнейшей разработке и отнюдь не предназначавшиеся для печати. Но они неопубликованными как первый документ, содержащий в себе гениальный зародыш нового мировоззрения.

Фридрих Энгельс

Лондон, 21 февраля 1888 г.

Написано Ф. Энгельсом для отдельного издания его книги «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», вышедшего в Штутгарте в 1888 г.

Печатается по тексту книги: К. Маркс Ф. Энгельс. Избранные произведения в двух томах, т. II, изд. 1948 г., стр. 339—340

¹ Речь идет о «Немецкой идеологии». См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV. Ред.

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

I

Лежащее перед нами сочинение¹ возвращает нас к периоду, по времени отстоящему от нас на одно человеческое поколение, но ставшему до такой степени чуждым нынешнему поколению в Германии, как если бы он был отдален от него уже на целое столетие. И все же это был период приготовления Германии к революции 1848 г., а все, происходившее у нас после, явилось лишь продолжением 1848 г., выполнением духовного завещания революции.

Подобно тому как во Франции в XVIII веке, в Германии в XIX веке философская революция служила введением к политическому перевороту. Но как не похожи одна на другую эти философские революции! Французы ведут открытую войну со всей официальной наукой, с церковью, часто также с государством; их сочинения печатаются по ту сторону границы, в Голландии или в Англии, а сами они нередко переселяются в Бастилию. Напротив, немцы — профессора, государством назначенные наставники юношества; их сочинения — одобренные начальством руководства, а система Гегеля — венец всего философского развития — до известной степени даже возводится в чин королевско-прусской государственной философии. И за этими профессорскими, в их педантистическими словами, в их неуклюжих, скучных периодах скрывалась революция?! Да разве люди, считавшиеся тогда

¹ «Людвиг Фейербах». Сочинение д-ра фил. К. Н. Штарке, издание Ферд. Энке, Штутгарт, 1885. (Примечание Энгельса.)

представителями революции, — либералы, — не были самыми рьяными противниками этой философии, наполнившей туманом человеческие головы? Однако то, чего не замечали ни правительства, ни либералы, видел уже в 1833 г., по крайней мере, один человек; его звали, правда, Генрих Гейне¹.

Возьмем пример. Ни одно из философских положений не было предметом такой признательности со стороны близоруких правительств и такого гнева со стороны не менее близоруких либералов, как знаменитое положение Гегеля: «Все действительное разумно; все разумное действительно». Ведь оно, очевидно, было оправданием всего существующего, философским благословением деспотизма, полицейского государства, судопроизводства, подчиненного королевским указам, цензуры. Так думал Фридрих-Вильгельм III; так думали и его подданные. Но у Гегеля вовсе не все, что существует, является безоговорочно также и действительным. Атрибут действительности принадлежит у него лишь тому, что в то же время необходимо. «В своем развертывании действительность раскрывается как необходимость». Та или другая правительственная мера — сам Гегель берет в качестве примера «известное налоговое установление» — вовсе не признается им поэтому без дальних околичностей за нечто действительное. Но необходимое оказывается, в конечном счете, также и разумным, и в применении к тогдашнему прусскому государству гегелевское положение означает, стало быть, только следующее: это государство настолько разумно, настолько соответствует разуму, насколько оно необходимо. А если оно все-таки оказывается, на наш взгляд, негодным, но, несмотря на свою негодность, продолжает существовать, то негодность правительства оправдывается и объясняется соответственной негодностью подданных. Тогдашние пруссаки имели такое правительство, какого они заслуживали.

Однако действительность по Гегелю вовсе не представляет собой такого атрибута, который присущ данному общественному или политическому порядку при всех

¹ Энгельс имеет в виду замечания Гейне о «немецкой философской революции», содержащиеся в написанных в 1833 г. очерках «К истории религии и философии в Германии». *Ред.*

обстоятельствах и во все времена. Напротив. Римская республика была действительна, но действительна была и вытеснявшая ее Римская империя. Французская монархия стала в 1789 г. до такой степени недействительной, т. е. до такой степени лишенной всякой необходимости, до такой степени неразумной, что ее должна была уничтожить великая революция, о которой Гегель всегда говорит с величайшим воодушевлением. Здесь, следовательно, монархия была недействительной, а революция действительной. И совершенно так же, по мере развития, все, бывшее прежде действительным, становится недействительным, утрачивает свою необходимость, свое право на существование, свою разумность. Место отмирающей действительности занимает новая, жизнеспособная действительность, занимает мирно, если старое достаточно рассудительно, чтобы умереть без сопротивления, — насильственно, если оно противится этой необходимости. Таким образом, это гегелевское положение благодаря самой гегелевской диалектике превращается в свою противоположность: все действительное в области человеческой истории становится со временем неразумным, оно, следовательно, неразумно уже по самой своей природе, заранее обременено неразумностью; а все, что есть в человеческих головах разумного, определено к тому, чтобы стать действительным, как бы ни противоречило оно существующей кажущейся действительности. По всем правилам гегелевского метода мышления, тезис, провозглашающий разумность всего действительного, превращается в другой тезис: достойно гибели все то, что существует.

Но именно в том и состояло истинное значение и революционный характер гегелевской философии (этим заключительным фазисом философского движения со времени Канта мы должны здесь ограничить наше рассмотрение), что философия Гегеля раз и навсегда раздалась со всяким представлением об окончательном характере результатов человеческого мышления и действия. Истина, которую должна была познать философия, представлялась Гегелю уже не в виде собрания готовых догматических положений, которые остается только зазубрить, раз они открыты; истина теперь заключалась в самом процессе познания, в длительном историческом развитии науки, поднимающейся с низших ступеней знания на все более

высокие, но никогда не достигающей такой точки, от которой она, найдя некоторую так называемую абсолютную истину, уже не могла бы пойти дальше и где ей не оставалось бы ничего больше, как, сложив руки, с изумлением созерцать эту добытую абсолютную истину. И так обстоит дело не только в философском, но и во всяком другом познании, а равно и в области практического действия. История так же, как и познание, никогда не получит окончательного завершения в каком-то совершенном, идеальном состоянии человечества; совершенное общество, совершенное «государство», это — вещи, которые могут существовать только в фантазии. Напротив, все общественные порядки, сменяющие друг друга в истории, представляют собой лишь преходящие ступени бесконечного развития человеческого общества от низшей ступени к высшей. Каждая ступень необходима и, таким образом, имеет свое оправдание для того времени и для тех условий, которым она обязана своим происхождением. Но она становится непрочной и лишается своего оправдания перед лицом новых, более высоких условий, постепенно развивающихся в ее собственных недрах. Она вынуждена уступить место более высокой ступени, которая, в свою очередь, также приходит в упадок и гибнет. Эта диалектическая философия разрушает все представления об окончательной абсолютной истине и о соответствующих ей абсолютных состояниях человечества так же, как буржуазия, посредством крупной промышленности, конкуренции и всемирного рынка, практически разрушает все устоявшиеся, веками освященные учреждения. 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 ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу. У нее, правда, есть и консервативная сторона: каждая данная ступень развития познания и общественных отношений оправдывается ею для своего времени и своих условий, но не больше. Консерватизм этого способа понимания относителен, его революционный характер абсолютен — вот единственное абсолютное, признаваемое диалектической философией.

Нам нет надобности вдаваться здесь в рассмотрение вопроса о том, вполне ли этот способ понимания согласуется с нынешним состоянием естественных наук, которые самой земле предсказывают возможный, а ее обитаемости довольно достоверный конец и тем самым говорят, что и у истории человечества будет не только восходящая, но и нисходящая ветвь. Мы находимся, во всяком случае, еще изрядно далеко от той поворотной точки, за которой начнется движение истории общества по нисходящей линии, и мы не можем требовать от гегелевской философии, чтобы она занималась вопросом, еще не поставленным в порядок дня современным ей естествознанием.

Однако здесь необходимо заметить следующее: у Гегеля вышеприведенные взгляды не даны в такой резкой форме, в какой они изложены нами. Это есть вывод, к которому неизбежно приводит его метод, но этот вывод никогда не был сделан им самим с такой определенностью, и по той простой причине, что Гегель вынужден был строить *систему*, а философская система, по истари установившемуся обычаю, должна была завершиться абсолютной истиной того или иного рода. И тот же Гегель, который, особенно в своей «Логике», подчеркивает, что эта вечная истина есть не что иное, как сам логический (соответственно: исторический) *процесс*, — тот же самый Гегель видит себя вынужденным положить конец этому процессу, так как надо же было ему на чем-то закончить свою систему. В «Логике» этот конец он снова может сделать началом, потому что там конечная точка, абсолютная идея, — абсолютная лишь постольку, поскольку он абсолютно ничего не способен сказать о ней, — «отчуждает» себя (т. е. превращается) в природу, а потом в духе, — т. е. в мышлении и в истории, — снова возвращается к самой себе. Но в конце всей философии для подобного возврата к началу оставался только один путь. А именно, нужно было так представить себе конец истории: человечество приходит к познанию как раз этой абсолютной идеи и объявляет, что это познание абсолютной идеи достигнуто в гегелевской философии. Но это значило провозгласить абсолютной истиной все догматическое содержание системы Гегеля и тем самым в противоречие с его диалектическим методом, разрушающим все догматическое. Это означало задушить революционную сторону под тяжестью непомерно

разросшейся консервативной стороны, — и не только в области философского познания, но и по отношению к исторической практике. Человечество, которое в лице Гегеля додумалось до абсолютной идеи, должно было и в практической области оказаться ушедшим вперед так далеко, что для него уже стало возможным проведение этой абсолютной идеи в действительность. Абсолютная идея не должна была, значит, предъявлять своим современникам слишком высокие политические требования. Вот почему мы в конце «Философии права» узнаем, что абсолютная идея должна осуществиться в той сословной монархии, которую Фридрих-Вильгельм III так упорно и так безрезультатно обещал своим подданным, т. е., стало быть, в ограниченном и умеренном косвенном господстве имущих классов, приспособленном к тогдашним мелкобуржуазным отношениям Германии. И притом нам еще доказывается умозрительным путем необходимость дворянства.

Итак, уже одни внутренние нужды системы достаточно объясняют, почему в высшей степени революционный метод мышления привел к очень мирному политическому выводу. Но специфической формой этого вывода мы обязаны, конечно, тому обстоятельству, что Гегель был немец и, подобно своему современнику Гете, не свободен от изрядной дозы филистерства. Гете, как и Гегель, был — каждый в своей области — настоящий Зевс-олимпиец, но ни тот, ни другой не могли вполне отделаться от немецкого филистерства.

Все это не помешало, однако, тому, что гегелевская система охватила несравненно более широкую область, чем какая бы то ни было прежняя система, и развила в этой области еще и поныне поражающее богатство мыслей. Феноменология духа (которую можно было бы назвать параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, изображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием), логика, философия природы, философия духа, разработанная в ее отдельных исторических подразделениях: философия истории, права, религии, история философии, эстетика и т. д., — в каждой из этих различных исторических областей Гегель старается найти

и указать проходящую через нее нить развития. А так как он обладал не только творческим гением, но и энциклопедической ученостью, то его выступление везде составило эпоху. Само собой понятно, что нужды «системы» довольно часто заставляли его здесь прибегать к тем насильственным конструкциям, по поводу которых до сих пор так ужасно кричат его ничтожные противники. Но эти конструкции служат у него только рамками, лесами возводимого им здания. Кто не задерживается излишне на них, а глубже проникает в грандиозное здание, тот находит там бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную ценность. У всех философов переходящей оказывается как раз «система», и именно потому, что системы возникают из непреходящей потребности человеческого духа: потребности преодолеть все противоречия. Но если бы все противоречия были раз навсегда устранены, то мы пришли бы к так называемой абсолютной истине, — всемирная история была бы закончена и в то же самое время должна была бы продолжаться, хотя ей уже ничего не оставалось бы делать. Таким образом, тут получается новое, неразрешимое противоречие. Требовать от философии разрешения всех противоречий значит требовать, чтобы один философ сделал такое дело, какое в состоянии выполнить только все человечество в своем поступательном развитии. Раз мы поняли это, — а этим мы больше, чем кому-нибудь, обязаны Гегелю, — то всей философии в старом смысле слова приходит конец. Мы оставляем в покое недостижимую на этом пути и для каждого человека в отдельности «абсолютную истину» и зато устремляемся в погоню за достижимыми для нас относительными истинами по пути положительных наук и обобщения их результатов при помощи диалектического мышления. Гегелем вообще завершается философия, с одной стороны, потому, что его система представляет собой величественный итог всего предыдущего развития философии, а с другой — потому, что он сам, хотя и бессознательно, указывает нам путь, ведущий из лабиринта систем к действительно положительному познанию мира.

Нетрудно понять, какое огромное действие должна была произвести гегелевская система в философски окрашенной атмосфере Германии. Это было триумфальное шествие, длившееся целые десятилетия и далеко не прекратившееся

со смертью Гегеля. Напротив, именно в промежуток времени от 1830 до 1840 г. достигло апогея исключительное господство «гегельянищины», заразившей в большей или меньшей степени даже своих противников; именно в этот промежуток времени взгляды Гегеля, сознательным или бессознательным путем, в изобилии проникали в самые различные науки и давали закваску даже популярной литературе и ежедневной печати, из которых среднее «образованное сознание» черпает свой запас идей. Но эта победа по всей линии была лишь прологом междоусобной войны.

Взятое в целом, учение Гегеля оставляло, как мы видели, большой простор для самых различных практических партийных воззрений. А практическое значение имели в тогдашней теоретической жизни Германии прежде всего две вещи: религия и политика. Человек, дороживший преимущественно *системой* Гегеля, мог быть довольно консервативным в каждой из этих областей. Тот же, кто главным считал диалектический *метод*, мог и в политике и в религии принадлежать к самой крайней оппозиции. Сам Гегель, несмотря на нередкие в его сочинениях взрывы революционного гнева, в общем, повидимому, склонялся больше к консервативной стороне: недаром же его система стояла ему гораздо более «тяжелой работы мысли», чем его метод. К концу 30-х годов раскол в его школе становился все более и более заметным. В борьбе с правоверными пиетистами и феодальными реакционерами так называемые младогегельянцы — левое крыло — отказывались мало-помалу от того философски-пренебрежительного отношения к жгучим вопросам дня, ради которого правительство терпело их учение и даже покровительствовало ему. А когда в 1840 г. правоверное ханжество и феодально-абсолютистская реакция вступили на престол в лице Фридриха-Вильгельма IV, пришлось открыто стать на сторону той или другой партии. Борьба попрежнему велась философским оружием, но уже не ради абстрактно-философских целей. Речь прямо шла уже об уничтожении унаследованной религии и существующего государства. Если в «*Deutsche Jahrbücher*»¹ практические конечные

¹ «*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*» («*Немецкий Ежегодник Науки и Искусства*») — орган младогегельянцев, издававшийся в Лейпциге с 1841 по 1843 г. под редакцией А. Руге и Эхтермейера. *Ред.*

цели выступали по преимуществу еще в философском одеянии, то в «Рейнской Газете» 1842 г. проповедь младогегельянцев явилась уже прямо философией поднимающейся радикальной буржуазии; философский плащ служил ей лишь для отвода глаз цензуре.

Но путь политики был тогда весьма тернистым, поэтому главная борьба велась против религии. Впрочем, в то время, особенно с 1840 г., борьба против религии косвенно была и политической борьбой. Первый толчок дала книга Штрауса «Жизнь Иисуса», вышедшая в 1835 году. Против изложенной в этой книге теории возникновения евангельских мифов выступил потом Бруно Бауэр, доказывавший, что целый ряд евангельских рассказов сочинен самими авторами евангелий. Спор между Штраусом и Бауэром велся под видом философской борьбы между «самосознанием» и «субстанцией». Вопрос о том, как возникли евангельские рассказы о чудесах, — образовались ли они путем бессознательного, основанного на традиции, создания мифов в недрах общины или их сфабриковали сами евангелисты, — разросся до вопроса о том, что является главной действующей силой во всемирной истории: «субстанция» или «самосознание». Наконец, явился Штирнер, пророк современного анархизма, — у него очень много заимствовал Бакунин, — и перещеголял суверенное «самосознание» своим суверенным «единственным»¹.

Мы не станем подробнее рассматривать эту сторону процесса разложения гегелевской школы. Для нас важнее обратить внимание вот на что: практические потребности борьбы против положительной религии привели многих из самых решительных младогегельянцев к англо-французскому материализму. И тут они вступили в конфликт со своей школьной системой. В то время как материализм рассматривает природу как единственную реальность, в гегелевской системе природа является всего лишь «отчуждением» абсолютной идеи, как бы ее деградацией; во всяком случае, мышление и его мыслительный продукт, идея, представляются в этой системе чем-то первичным, а природа — производным, существующим лишь благодаря

¹ Энгельс имеет в виду книгу Макса Штирнера (псевдоним Каспара Шмидта) «Единственный и его собственность», вышедшую в 1845 г. *Ред.*

тому, что идея снизошла до этого. В этом противоречии и путались на разные лады младогегельянцы.

Тогда появилось сочинение Фейербаха «Сущность христианства»¹. Одним ударом рассеяло оно это противоречие, снова и без обиняков провозгласив торжество материализма. Природа существует независимо от какой бы то ни было философии. Она есть та основа, на которой выросли мы, люди, сами продукты природы. Вне природы и человека нет ничего, и высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это — лишь фантастические отражения нашей собственной сущности. Заклятие было снято; «система» была взорвана и отброшена в сторону, противоречие разрешено простым обнаружением того обстоятельства, что оно существует только в воображении. Надо было пережить освободительное действие этой книги, чтобы составить себе представление об этом. Воодушевление было всеобщим: все мы сразу стали фейербахианцами. С каким энтузиазмом приветствовал Маркс новое воззрение и как сильно повлияло оно на него, несмотря на все критические оговорки, можно прочесть в «Святом семействе»².

Даже недостатки книги Фейербаха усиливали тогда ее влияние. Беллетристический, местами даже напыщенный слог обеспечивал книге широкий круг читателей и, во всяком случае, действовал освежающе после долгих лет господства абстрактной и темной гегельянщины. То же следует сказать и о непомерном обоготворении любви. Его можно было извинить, хотя и не оправдать, как реакцию против самодержавия «чистого мышления», ставшего совершенно невыносимым. Мы не должны, однако, забывать, что именно за обе эти слабые стороны Фейербаха ухватился «истинный социализм», который, как зараза, распространялся с 1844 г. в среде «образованных» людей Германии и который научное исследование заменял беллетристической фразой, а на место освобождения пролетариата путем экономического преобразования производства ставил освобождение человечества посредством «любви», — словом, ударился в самую отвратительную

¹ Книга Фейербаха «Сущность христианства» вышла в 1841 г. в Лейпциге. *Ред.*

² См. *К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. III, стр. 21—244. Ред.*

симметристику и любвеобильную болтовню. Типичным представителем этого направления был г. Карл Грюн.

Не забудем еще и вот чего: гегелевская школа разложилась, но гегелевская философия еще не была критически преодолена. Штраус и Бауэр, взяв каждый одну из ее сторон, направили их, как полемическое оружие, друг против друга. Фейербах разбил систему и попросту отбросил ее. Но объявить данную философию ошибочной еще не значит справиться с ней. И нельзя было посредством простого игнорирования устранить такое великое произведение, как гегелевская философия, которая имела огромное влияние на духовное развитие нации. Ее надо было «снять» в ее собственном смысле, т. е. критика должна была уничтожить ее форму и спасти добытое ею новое содержание. Ниже мы увидим, как решена была эта задача.

Тем временем, однако, революция 1848 г. так же бесцеремонно отодвинула в сторону всякую философию, как Фейербах своего Гегеля. А вместе с тем был оттеснен на задний план и сам Фейербах.

II

Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений¹, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения не есть деятельность их тела, а какого-то особого начала — души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, — уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру. Если она в момент смерти отделяется от тела и продолжает жить, то нет никакого повода придумывать для нее еще какую-то особую

¹ Еще и теперь у дикарей и варваров низшей ступени повсеместно распространено то представление, что являющиеся им во сне человеческие образы суть души, на время покинувшие тело; при этом на действительного человека возлагается ответственность за те его поступки, которые сбились с вившего сон. Это заметил, например, Имтурн в 1884 г. у индейцев Гвианы. (*Примечание Энгельса.*)

смерть. Так возникло представление о ее бессмертии, которое на той ступени развития не заключало в себе ничего утешительного, казалось неотвратимой судьбой и довольно часто, например у греков, считалось подлинным несчастьем. Не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии, а то простое обстоятельство, что, раз признавши существование души, люди, в силу общей ограниченности, никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела. Совершенно подобным же образом, вследствие олицетворения сил природы, возникли первые боги, которые в ходе дальнейшего развития религии принимали все более и более облик внемировых сил, пока, в результате процесса абстрагирования, — я чуть было не сказал: процесса дестилляции, — совершенно естественного в ходе умственного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов представление о едином, исключительном боге монотеистических религий.

Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть, не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости. Но он мог быть со всей резкостью поставлен, мог приобрести все свое значение лишь после того, как европейское человечество пробудилось от долгой зимней спячки христианского средневековья. Вопрос об отношении мышления к бытию, — о том, что является первичным: дух или природа, — этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, на зло церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?

Философы разделились на два больших лагеря совершенно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира, — а у философов, например у Гегеля, сотворение мира принимает нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве, — составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма.

Ничего другого первоначально и не означают выражения: идеализм и материализм, и только в этом смысле они здесь и употребляются. Ниже мы увидим, какая путаница получается в тех случаях, когда им придают какое-либо другое значение.

Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия. Громадное большинство философов утвердительно решает этот вопрос. Так, например, у Гегеля утвердительный ответ на этот вопрос подразумевается сам собой: в действительном мире мы познаем именно его мыслительное содержание, именно то, благодаря чему мир оказывается постепенным осуществлением абсолютной идеи, которая от века существовала где-то независимо от мира и прежде него. Само собой понятно, что мышление может познать то содержание, которое уже заранее является содержанием мысли. Не менее понятно также, что доказываемое положение здесь молчаливо уже содержится в самой предпосылке. Но это никоим образом не мешает Гегелю делать из своего доказательства тождества мышления и бытия тот дальнейший вывод, что так как *его* мышление признает правильной его философию, то, значит, она есть единственно правильная философия и что, в силу тождества мышления и бытия, человечество должно немедленно перенести эту философию из теории в практику и переустроить весь мир согласно гегелевским принципам. Эта иллюзия свойственна ему вместе почти со всеми другими философиями.

Но рядом с этим существует ряд других философов, которые оспаривают возможность познания мира или по крайней мере исчерпывающего познания. К ним принадлежат среди новейших философов Юм и Кант, и они играли очень значительную роль в философском развитии. Решающее для опровержения этого взгляда сказано уже Гегелем, насколько это можно было сделать с идеалистической точки зрения. Добавочные материалистические

возражения Фейербаха более остроумны, чем глубоки. Самое же решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что мы сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец. Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались подобными «вещами в себе», пока органическая химия не стала приготавливать их одно за другим; тем самым «вещь в себе» превращалась в вещь для нас, как, например, ализарин, красящее вещество марены, которое мы теперь получаем не из корней марены, выращиваемой в поле, а гораздо дешевле и проще из каменноугольного дегтя. Солнечная система Коперника в течение трехсот лет оставалась гипотезой, в высшей степени вероятной, но все-таки гипотезой. Когда же Лаверье, на основании данных этой системы, не только доказал, что должна существовать еще одна, неизвестная до тех пор, планета, но и определил посредством вычисления место, занимаемое ею в небесном пространстве, и когда после этого Галле действительно нашел эту планету¹, система Коперника была доказана. И если неокантианцы в Германии стараются воскресить взгляды Канта, а агностики в Англии — взгляды Юма (никогда не вымиравшие там), несмотря на то, что и теория и практика давно уже опровергли и те и другие, то в научном отношении это представляет собой попятное движение, а на практике представляет лишь стыдливую манеру тайком протаскивать материализм, публично отрекаясь от него.

Однако в продолжение этого длинного периода, от Декарта до Гегеля и от Гоббса до Фейербаха, философов толкала вперед вовсе не одна только сила чистого мышления, как это они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и все более бурное развитие естествознания и промышленности. У материалистов это прямо бросалось

¹ Речь идет о планете Нептун, открытой в 1846 г. наблюдателем Берлинской обсерватории Иоганом Галле. *Ред.*

в глаза. Но и системы идеалистов все более и более наполнялись материалистическим содержанием, стремясь пантеистически примирить противоположность духа и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она, и по методу и по содержанию, представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм.

После всего сказанного понятно, почему Штарке в своей характеристике Фейербаха прежде всего исследует его позицию в этом основном вопросе — об отношении мышления к бытию. После краткого введения, — в котором взгляды прежних философов, в особенности начиная с Канта, излагаются излишне тяжелым философским языком и в котором автор не отдает должного Гегелю, с излишним формализмом останавливаясь на некоторых отдельных местах его сочинений, — подробно излагается ход развития самой фейербаховской «метафизики», как это развитие последовательно отражалось в относящихся сюда сочинениях этого философа. Изложение сделано старательно и отличается ясностью построения. Только ему, как и всей книге Штарке, вредит вовсе не неизбежный балласт философских выражений. Этот балласт тем более неудобен, что автор не придерживается выражений, принятых какой-нибудь одной школой или хотя бы самим Фейербахом, а перемешивает выражения, принятые самыми различными школами, и преимущественно теми направлениями, которые, под именем философских, распространяются ныне, подобно заразе.

Ход развития Фейербаха есть ход развития гегельянца, — правда, вполне правоверным гегельянцем он не был никогда, — к материализму. На известной ступени этого развития он пришел к полному разрыву с идеалистической системой своего предшественника. С неудержимой силой овладело им, наконец, сознание того, что гегелевское предвечное существование «абсолютной идеи», «предсуществование логических категорий» до возникновения мира есть не более, как фантастический остаток веры в потустороннего творца; что тот вещественный, чувственно воспринимаемый мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир и что наше сознание и мышление, каким бы сверхчувственным оно ни казалось, является продуктом вещественного,

телесного органа, мозга. Материя не есть продукт духа, а дух сам есть лишь высший продукт материи. Это, разумеется, чистый материализм. Но, дойдя до этого, Фейербах вдруг останавливается. Он не может преодолеть обычного философского предрассудка, предрассудка не против самого существа дела, а против слова «материализм». Он говорит: «Для меня материализм есть основа здания человеческой сущности и человеческого знания; но он для меня не то, чем он является для физиолога, для естествоиспытателя в тесном смысле, например для Молешотта, и чем он не может не быть для них сообразно их точке зрения и их специальности, т. е. он для меня не само здание. Идя назад, я целиком с материалистами; идя вперед, я не с ними».

Фейербах смешивает здесь материализм как общее мировоззрение, основанное на определенном понимании отношения материи и духа, с той особой формой, в которой выражалось это мировоззрение на определенной исторической ступени, именно в XVIII веке. Больше того, он смешивает его с той опошленной, вульгаризированной формой, в которой материализм XVIII века продолжает теперь существовать в головах естествоиспытателей и врачей и в которой его в 50-х годах преподносили странствующие проповедники Бюхнер, Фогт и Молешотт. Но материализм, подобно идеализму, прошел ряд ступеней развития. С каждым составляющим эпоху открытием даже в естественно-исторической области материализм неизбежно должен изменять свою форму. А с тех пор, как и истории было дано материалистическое объяснение, здесь также открывается новый путь для развития материализма.

Материализм прошлого ¹ века был преимущественно механическим, потому что из всех естественных наук к тому времени достигла известной законченности только механика, и именно только механика твердых тел (земных и небесных), короче — механика тяжести. Химия имела еще детский вид, в ней придерживались еще теории флогистона. Биология была еще в пеленках: растительный и животный организм был исследован лишь в самых грубых чертах, его объясняли чисто механическими причинами.

¹ — XVIII века. *Ред.*

В глазах материалистов XVIII века человек был машиной так же, как животное в глазах Декарта. Это исключительное приложение масштаба механики к процессам химической и органической природы, — в области которых механические законы хотя и продолжают действовать, но отступают на задний план перед другими, более высокими законами, — составляет первую своеобразную, но неизбежную тогда ограниченность классического французского материализма.

Вторая своеобразная ограниченность этого материализма заключается в неспособности его понять мир как процесс, как такую материю, которая находится в непрерывном историческом развитии. Это соответствовало тогдашнему состоянию естествознания и связанному с ним метафизическому, т. е. антидиалектическому, методу философского мышления. Природа находится в вечном движении; это знали и тогда. Но, по тогдашнему представлению, это движение столь же вечно вращалось в одном и том же круге и, таким образом, оставалось, собственно, на том же месте: оно всегда приводило к одним и тем же последствиям. Такое представление было тогда неизбежно. Кантовская теория возникновения солнечной системы тогда только что появилась и казалась пока лишь простым курьезом. История развития земли, геология, была еще совершенно неизвестна. Мысль о происхождении нынешних живых существ путем продолжительного развития, ведущего от простого к сложному, вообще еще не могла тогда быть научно установлена. Неисторический взгляд на природу был, следовательно, неизбежен. И этот недостаток тем меньше можно поставить в вину философам XVIII века, что сго не чужд даже Гегель. У Гегеля природа, как простое «отчуждение» идеи, не способна к развитию во времени; она может лишь разворачивать свое многообразие в пространстве, и, таким образом, осужденная на вечное повторение одних и тех же процессов, она выставляет одновременно и одну рядом с другой все заключающиеся в ней ступени развития. И эту бессмыслицу развития в пространстве, но вне времени, — которое является основным условием всякого развития, — Гегель навязывал природе как раз в то время, когда уже достаточно были разработаны и геология, и эмбриология, и физиология растений и животных, и органическая химия,

и когда, на основе этих новых наук, уже повсюду зарождались гениальные догадки, предвосхищавшие позднейшую теорию развития (например Гете и Ламарк). Но так повелевала система, и ради системы метод должен был изменить самому себе.

В области истории — то же отсутствие исторического взгляда на вещи. Здесь приковывала взор борьба с остатками средневековья. На средние века смотрели как на простой перерыв в ходе истории, причиненный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимания на большие успехи, сделанные в течение средних веков: расширение культурной области Европы, великие жизнеспособные нации, образовавшиеся там в соседстве друг с другом, наконец, огромные технические успехи XIV и XV веков. А тем самым становился невозможным правильный взгляд на великую историческую связь, и история, в лучшем случае, являлась не более, как готовым к услугам философа сборником примеров и иллюстраций.

Вульгаризаторы, взявшие на себя в 50-х годах в Германии роль разносчиков материализма, не вышли ни в чем за эти пределы учений своих учителей. Все новые успехи естественных наук служили им лишь новыми доводами против существования творца вселенной. Они не помышляли даже о том, чтобы развивать дальше теорию. Идеализм, премудрость которого к тому времени уже окончательно истощилась и который был смертельно ранен революцией 1848 г., получил, таким образом, удовлетворение в том, что материализм в это время пал еще ниже. Фейербах был совершенно прав, отклоняя от себя всякую ответственность за этот материализм; он только не имел права смешивать учение странствующих проповедников с материализмом вообще.

Впрочем, здесь надо иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, при жизни Фейербаха естествознание находилось в том процессе сильнейшего брожения, который получил относительное, вносящее ясность завершение только в последние пятнадцать лет. Собрана была небывалая до сих пор масса нового материала для познания, но лишь в самое последнее время стало возможно установить связь, а стало быть, и порядок в этом хаосе стремительно нагромождавшихся открытий. Правда, Фейербах был современ-

диком трех важнейших открытий — открытия клетки, учения о превращении энергии и теории развития, названной по имени Дарвина. Но мог ли пребывавший в деревенском уединении философ в достаточной степени следить за наукой, чтобы быть в состоянии в полной мере оценить такие открытия, которые сами-то естествоиспытатели отчасти еще оспаривали, отчасти же не умели надлежащим образом использовать? Виноваты тут единственно жалкие немецкие порядки, благодаря которым философские кафедры замещались исключительно мудрствующими эклектическими крохоборами, между тем как Фейербах, бывший бесконечно выше всех этих крохоборов, вынужден был окрестничиваться и прозябать в деревенском захолустье. Не Фейербах, следовательно, виноват в том, что ставший теперь возможным исторический взгляд на природу, устранивший все односторонности французского материализма, остался для него недоступным.

Во-вторых, Фейербах был совершенно прав, когда говорил, что исключительно естественно-научный материализм «составляет основу здания человеческого знания, но еще не самое здание», ибо мы живем не только в природе, но и в человеческом обществе, которое не в меньшей мере, чем природа, имеет свою историю развития и свою науку. Задача, следовательно, состояла в том, чтобы согласовать науку об обществе, т. е. всю совокупность так называемых исторических и философских наук, с материалистическим основанием и перестроить ее соответственно этому основанию. Но Фейербаху не суждено было сделать это. Здесь он, несмотря на материалистическую основу, еще не освободился от старых идеалистических пут, что признавал он сам, говоря: «Идя назад, я целиком с материалистами; идя вперед, я не с ними». Но именно здесь, в области общественной, сам Фейербах «вперед», дальше своей точки зрения 1840 или 1844 г., и не пошел, и опять-таки главным образом вследствие своего отшельничества, в силу которого он, по своим наклонностям гораздо больше всех других философов нуждавшийся в обществе, вынужден был разрабатывать свои мысли в полном уединении, а не в дружеских или враждебных встречах с другими людьми своего калибра. Ниже мы подробнее рассмотрим, в какой высокой степени он оставался идеалистом в указанной области.

Заметим еще, что Штарке видит идеализм Фейербаха не в том, в чем он действительно заключается. «Фейербах — идеалист; он верит в прогресс человечества» (стр. 19). «Основой, фундаментом всего остается все-таки идеализм. Реализм только предохраняет нас от заблуждений в то время, когда мы следуем своим идеальным стремлениям. Разве сострадание, любовь и служение истине и праву не идеальные силы?» (стр. VIII).

Во-первых, здесь идеализмом называется не что иное, как стремление к идеальным целям. Но эти цели необходимым образом связаны разве только с кантовским идеализмом и его «категорическим императивом». Однако даже Кант назвал свою философию «трансцендентальным идеализмом» вовсе не потому, что в ней речь идет, между прочим, и о нравственных идеалах. Это произошло по совершенно другим основаниям, неизвестным, конечно, Штарке. Предрассудок относительно того, что вера в нравственные, т. е. общественные, идеалы составляет будто бы сущность философского идеализма, возник вне философии, у немецких филистеров, которые подбирали потребные им крохи философского образования в стихотворениях Шиллера. Гегель резче, чем кто бы то ни было, критиковал бессильный кантовский «категорический императив» (бессильный потому, что требует невозможного, следовательно, никогда не приходит ни к чему действительному); он злее всякого другого осмеивал насажденную Шиллером филистерскую наклонность пометать о неосуществимых идеалах (см., например, «Феноменологию»). А между тем Гегель был законченный идеалист.

Во-вторых, никак не избежать того обстоятельства, что все, что побуждает человека к деятельности, должно проходить через его голову: даже за еду и питье человек принимается под влиянием отразившихся в его голове ощущений голода и жажды, а перестает есть и пить потому, что в его голове отражается ощущение сытости. Воздействия внешнего мира на человека запечатлеваются в его голове, отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, проявлений воли, словом — в виде «идеальных стремлений», и в этом виде они становятся «идеальными силами». И если данный человек оказывается идеалистом только вследствие того обстоятельства, что у него есть

«идеальные стремления» и что он признает влияние на него «идеальных сил», то всякий мало-мальски нормально развитой человек — идеалист от природы, и непонятным остается одно: как могут быть на свете материалисты?

В-третьих, убеждение в том, что человечество, — по крайней мере в данное время, — движется в общем и целом вперед, не имеет абсолютно ничего общего с противоположностью материализма и идеализма. Французские материалисты почти фанатически держались этого убеждения, — не меньше деистов Вольтера и Руссо, — и приносили ему часто величайшие личные жертвы. Если кто-нибудь посвятил всю свою жизнь «служению истине и праву» — в хорошем смысле этих слов, — то таким человеком был, например, Дидро. И когда Штарке объявляет все это идеализмом, он доказывает только то, что слово «материализм», а с ним вместе и вся противоположность обоих направлений утратили здесь у него всякий смысл.

Фактически Штарке здесь делает, — хотя, может быть, бессознательно, — непростительную уступку филистерскому предрассудку против названия «материализм», предрассудку, укоренившемуся у филистера под влиянием долголетней поповской клеветы на материализм. Под материализмом филистер понимает обжорство, пьянство, тщеславие и плотские наслаждения, жадность к деньгам, скупость, алчность, погоню за барышом и биржевые плутни, короче — все те грязные пороки, которым он сам предается втайне. Идеализм же означает у него веру в добродетель, любовь ко всему человечеству и вообще веру в «лучший мир», о котором он кричит перед другими, но в который он сам начинает веровать разве только тогда, когда у него голова болит с похмелья или когда он обанкротился, словом — когда ему приходится переживать неприятные последствия своих обычных «материалистических» излишеств. Любимая поговорка филистера гласит: Что такое человек? Полузверь, полуангел.

В остальном же Штарке усердно старается защитить Фейербаха от нападений и учений тех доцентов, которые шумят теперь в Германии под именем философов. Для людей, интересующихся выродившимся потомством

классической немецкой философии, это, конечно, важно; для самого Штарке это могло казаться необходимым. Но мы поощрим читателя.

III

Действительный идеализм Фейербаха выступает наружу тотчас же, как мы подходим к его этике и философии религии. Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет усовершенствовать ее. Сама философия должна превратиться в религию. «Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии. Данное историческое движение только тогда достигает своей глубокой основы, когда оно глубоко проникает в сердце человека. Сердце — не форма религии, так что нельзя сказать, что религия должна быть *также* и в сердце; оно — сущность религии» (цитировано у Штарке, стр. 168). По учению Фейербаха, религия есть эмоциональное, сердечное отношение между человеком и человеком, которое до сих пор искало свою истину в фантастическом отражении действительности, — при посредстве одного или многих богов, этих фантастических отражений человеческих свойств, — а теперь непосредственно и прямо находит ее в любви между «я» и «ты». В конце концов у Фейербаха выходит, что половая любовь есть одна из самых высших, если не самая высшая форма исповедания его новой религии.

Основанные на чувстве отношения между людьми, особенно же между людьми разного пола, существовали с тех самых пор, как существуют люди. Что касается в частности половой любви, то она в течение последних восьми столетий приобрела такое значение и завоевала такое место, что стала обязательной осью, вокруг которой вращается вся поэзия. Существующие положительные религии ограничиваются тем, что дают высшее освящение государственному регулированию половой любви, т. е. законодательству о браках; они могут хоть завтра совершенно исчезнуть, а в практике любви и дружбы не произойдет ни малейшего изменения. Во Франции, в промежутке времени от 1793 до 1798 г., христианская религия действительно до такой степени исчезла, что самому Наполеону не без труда и не без сопротивления удалось ввести ее снова. Однако в течение этого времени никто не почув-

ствовал, что ее надо заменить чем-нибудь вроде новой религии Фейербаха.

Идеализм Фейербаха состоит здесь в том, что он половую любовь, дружбу, сострадание, самоотвержение и т. д., все основанные на взаимной склонности отношения людей не берет просто-напросто в том значении, какое они имеют сами по себе, помимо связанных с ними воспоминаний о какой-нибудь особой религиозной системе, которая и по его мнению принадлежит прошлому. Он утверждает, что полное свое значение эти отношения получают только тогда, когда их освящают словом «религия». Для него главное дело не в том, что существуют такие чисто человеческие отношения, а в том, чтобы на них смотрели как на новую, истинную религию. Он соглашается признать их полноценными только в том случае, если к ним будет приложена печать религии. Слово *религия* происходит от глагола *religare*¹ и означает первоначально *связь*. Следовательно, всякая взаимная связь двух людей есть религия. Подобные этимологические фокусы представляют собой последнюю лазейку идеалистической философии. Словам приписывается не то значение, какое они получили путем исторического развития их действительного употребления, а то, какое они должны были бы иметь в силу своей этимологической родословной. Чтобы не исчезло из употребления дорогое для идеалистических воспоминаний словечко «религия», в сан религии возводятся половая любовь и отношения между полами. Совершенно так же рассуждали в 40-х годах парижские реформисты направления Луи Блана, которым тоже человек без религии представлялся каким-то чудовищем и которые говорили нам: *Donc, l'athéisme c'est votre religion!*² Стараясь построить истинную религию на основе материалистического по сути дела понимания природы, Фейербах уподоблялся человеку, который решил бы, что современная химия есть истинная алхимия. Если возможна религия без бога, то возможна и алхимия без философского камня. К тому же существует очень тесная связь между алхимией и религией. Философский камень обладает многими богоподобными свойствами, и египетско-греческие алхимики первых

¹ — связывать. *Ред.*

² Стало быть, атеизм это и есть ваша религия! *Ред.*

двух столетий по нашему летосчислению тоже приложили свою руку при выработке христианского учения, как это показывают данные, приводимые Бертело и Коппом.

Совершенно неверным является утверждение Фейербаха, что «периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии». Великие исторические повороты *сопровождались* переменами в религии лишь поскольку речь идет о трех донине существовавших мировых религиях: буддизме, христианстве, исламе. Старые стихийно возникшие племенные и национальные религии не имели пропагандистского характера и лишались всякой силы сопротивления, как только бывала сломлена независимость данных племен или народов. У германцев для этого достаточно было даже простого соприкосновения с разлагавшейся Римской мировой империей и с ее мировой христианской религией, тогда только что принятой Римом и соответствовавшей его экономическому, политическому и духовному состоянию. Только по поводу этих, более или менее искусственно возникших мировых религий, особенно по поводу христианства и ислама, можно сказать, что общие исторические движения принимают религиозную окраску. Но даже в сфере распространения христианства революции, имевшие действительно универсальное значение, принимают эту окраску лишь на первых ступенях борьбы буржуазии за свое освобождение, от XIII до XVII века включительно. И это объясняется не свойствами человеческого сердца и не религиозной его потребностью, как думает Фейербах, но всей предыдущей историей средних веков, знавших только одну форму идеологии: религию и теологию. Но когда в XVIII веке буржуазия достаточно окрепла для того, чтобы создать свою собственную идеологию, соответствующую ее классовому положению, она совершила свою великую и законченную революцию — французскую, апеллируя исключительно к юридическим и политическим идеям и думая о религии лишь постольку, поскольку эта последняя загромождала ей дорогу. Но при этом ей и в голову не приходило, что надо заменить старую религию какой-то новой. Известно, какую неудачу потерпел здесь Робеспьер¹.

¹ Имеется в виду попытка Робеспьера установить религию «верховного существа». *Ред.*

В обществе, в котором мы вынуждены жить теперь и которое основано на противоположности классов и на классовом господстве, возможность проявления чисто человеческих чувств в отношениях к другим людям и без того достаточно жалка; у нас нет ни малейшего основания делать ее еще более жалкой, возводя эти чувства в сан религии. Точно так же ходячая историография уже достаточно затемнила нам, особенно в Германии, понимание великих исторических классовых битв, и нам нет надобности делать его совершенно невозможным, превращая историю этой борьбы в простой придаток к истории церкви. Уже из этого видно, как далеко ушли мы теперь от Фейербаха. Теперь просто невозможно даже читать те «прекраснейшие» места его сочинений, в которых превозносятся новая религия любви.

Фейербах основательно исследовал только одну религию — христианство, эту основанную на монотеизме мировую религию Запада. Он показал, что христианский бог есть лишь фантастическое отражение человека. Но этот бог, в свою очередь, является продуктом длительного процесса абстрагирования, концентрированной квинт-эссенцией множества старых племенных и национальных богов. Соответственно этому и человек, отражением которого является этот бог, представляет собой не действительного человека, а подобную же квинт-эссенцию множества действительных людей; это — абстрактный человек, т. е., стало быть, опять-таки только мысленный образ. И тот же самый Фейербах, который на каждой странице проповедует чувственность и приглашает нас погрузиться в конкретный, действительный мир, становится до крайности абстрактным, как только ему приходится говорить не о половых, а о каких-либо других отношениях между людьми.

Во всех отношениях между людьми он видел только одну сторону — мораль. И здесь нас опять поражает удивительная бедность Фейербаха в сравнении с Гегелем. У Гегеля этика, или учение о нравственности, есть философия права и обнимает: 1) абстрактное право, 2) моральность, 3) область нравственности, к которой, в свою очередь, относятся: семья, гражданское общество, государство. Насколько идеалистична здесь форма, настолько же реалистично содержание. Наряду с моралью оно заключает в

себе всю область права, экономики и политики. У Фейербаха — как раз наоборот. По форме он реалистичен, за точку отправления он берет человека; но о мире, в котором живет этот человек, у него нет и речи, и потому его человек остается тем же абстрактным человеком, который фигурирует в философии религии. Этот человек появился на свет не из чрева матери: он, как бабочка из куколки, вылетел из бога монотеистических религий. Поэтому он и живет не в действительном, исторически развившемся и исторически определенном мире. Хотя он находится в общении с другими людьми, но каждый из них столь же абстрактен, как и он сам. В философии религии мы все-таки еще имели дело с мужчиной и женщиной. Но в этике исчезает и это последнее различие. Правда, у Фейербаха попадаются изредка такие, например, положения: «Во дворцах мыслят иначе, чем в хижинах». — «Если у тебя от голода и по бедности нет питательных веществ в теле, то и в голове твоей, в твоих чувствах и в твоём сердце нет пищи для морали». — «Политика должна стать нашей религией» и так далее. Но он совершенно не умеет пользоваться этими положениями, они остаются у него голой фразой, и даже Штарке вынужден признать, что политика для Фейербаха недоступная область, а «наука об обществе, социология, — terra incognita¹».

Столь же плоским является он, по сравнению с Гегелем, и там, где рассматривает противоположность между добром и злом. «Некоторые думают, — замечает Гегель, — что они высказывают чрезвычайно глубокую мысль, говоря: человек по своей природе добр; но они забывают, что гораздо больше глубокомыслия в словах: человек по своей природе зол». У Гегеля зло есть форма, в которой проявляется движущая сила исторического развития. В этом заключается двойкий смысл. С одной стороны, каждый новый шаг вперед необходимо является оскорблением какой-нибудь святости, бунтом против старого, оживающего, но освященного привычкой порядка. С другой стороны, с тех пор как возникла противоположность общественных классов, рычагами исторического развития сделались дурные страсти людей: жадность и властолюбие. Непрерывным доказательством этого служит, напри-

¹ — неведомая страна. *Ред.*

мер, история феодализма и буржуазии. Но Фейербаху и в голову не приходит исследовать историческую роль морального зла. Историческая область для него вообще неудобна и неуютна. Даже его изречение: «Когда человек вышел из лона природы, он был исключительно только природным существом, а не человеком. Человек, это — продукт человека, культуры, истории», — даже это изречение остается у него совершенно бесплодным.

После всего сказанного понятно, что насчет морали Фейербах сообщает нам нечто чрезвычайно тощее. Стремление к счастью прирождено человеку, поэтому оно должно быть основой морали. Но стремление к счастью подвергается двойной поправке. Во-первых, со стороны естественных последствий наших поступков: за опьянением следует похмелье, за вошедшим в привычку излишеством — болезнь. Во-вторых, со стороны их общественных последствий: если мы не уважаем в других того же стремления к счастью, они оказывают сопротивление и мешают нашему стремлению к счастью. Отсюда следует, что если мы хотим удовлетворить свое стремление к счастью, мы должны научиться правильно взвешивать последствия наших поступков и кроме того уважать одинаковую правомерность того же самого стремления у других. Разумное самоограничение в отношении самих себя и любовь — вечно любовь! — в сношениях с другими — таковы, стало быть, основные правила фейербаховской морали, из которых выводятся все остальные. И ни остроумнейшие рассуждения Фейербаха, ни усиленные похвалы Штарке не в состоянии скрыть убогость и пустоту этих двух-трех положений.

Занимаясь самим собой, человек только в очень редких случаях, и далеко не с пользой для себя и для других, удовлетворяет свое стремление к счастью. Он должен иметь сношения с внешним миром, средства для удовлетворения своих потребностей: пищу, индивида другого пола, книги, беседы, споры, деятельность, предметы потребления и обработки. Одно из двух: или фейербаховская мораль заранее предполагает, что все эти средства и предметы несомненно имеются у каждого человека, или она дает только благие, но неприменимые советы, и тогда она не стоит выеденного яйца для людей, лишенных вышеуказанных средств. И сам Фейербах прямо говорит об этом: «Во

дворцах мыслят иначе, чем в хижинах. Если у тебя от голода и по бедности нет питательных веществ в теле, то и в голове твоей, в твоих чувствах и в твоём сердце нет пищи для морали».

Лучше ли обстоит дело с равным правом всех людей на счастье? Фейербах безусловно требует его, считает обязательным во все времена и при всяких обстоятельствах. Но с каких пор оно признано всеми? Заходила ли когда-нибудь в древности между рабами и их владельцами или в средние века между крепостными крестьянами и их баронами речь о равном праве всех людей на счастье? Не было ли стремление угнетённых классов к счастью безжалостно и «на законном основании» приносимо в жертву такому же стремлению господствующих классов? Было, но это было безнравственно; теперь же признано равноправие. Признано на словах, с тех пор как буржуазия в борьбе против феодализма и ради развития капиталистического производства вынуждена была уничтожить все сословные, т. е. личные, привилегии и ввести юридическое равноправие личности сперва в области частного, а затем постепенно и в области государственного права. Но для стремления к счастью идеальные права являются крайне недостаточной пищей. Оно питается больше всего материальными средствами, а с этой стороны капиталистическое производство заботится о том, чтобы огромное большинство равноправных лиц имело лишь самое необходимое для самой скудной жизни. Таким образом, капитализм вряд ли оказывает больше уважения равному праву большинства на счастье, чем оказывало рабство или крепостничество. Обстоит ли дело лучше с духовными средствами для удовлетворения стремления к счастью, со средствами к образованию? Разве сам «школьный учитель, победивший при Садовой»¹, — не мифическая личность?

Более того. По фейербаховской теории морали выходит, что фондовая биржа есть храм высшей нравственности, если только там спекулируют с умом. Если моё стремление к счастью заводит меня на биржу и если я там

¹ Ходячее выражение немецкой буржуазной публицистики после победы пруссаков при Садовой (в австро-прусской войне 1866 г.), согласно смыслу которого победа Пруссии была обусловлена якобы преимуществами прусской системы народного образования. *Ред.*

умею правильно взвесить последствия моих действий, так что эти действия приносят мне одни только приятности и никакого ущерба, т. е. если я постоянно выигрываю, то предписание Фейербаха исполнено. И заметьте, что при этом я вовсе не стесняю моего ближнего в его стремлении к счастью. Мой ближний так же добровольно пришел на биржу, как и я. Заключая со мной спекулятивную сделку, он совершенно так же следует своему стремлению к счастью, как я следую моему. А если он теряет свои деньги, то этим доказывается безнравственность его действия, последствия которого были им плохо взвешены. Заставляя его нести заслуженное наказание, я могу даже встать в гордую позу современного Радаманта¹. На бирже царствует также и любовь, поскольку она не просто сентиментальная фраза; ибо каждый удовлетворяет свое стремление к счастью при помощи другого, а именно это и нужно для любви, в этом заключается ее практическое осуществление. Следовательно, если я хорошо предусматриваю последствия своих операций, т. е. если я играю с успехом, то я строжайшим образом исполняю все требования фейербаховской морали, а вдобавок еще и обогащаюсь. Иначе сказать, каковы бы ни были желания и намерения Фейербаха, его мораль оказывается скроенной по мерке нынешнего капиталистического общества.

Но любовь! — Да, любовь всегда и везде является у Фейербаха чудотворцем, долженствующим выручать из всех трудностей практической жизни, — и это в обществе, разделенном на классы с диаметрально противоположными интересами! Таким образом, из его философии улетучиваются последние остатки ее революционного характера и остается лишь старая песенка: любите друг друга, лобызайтесь все, без различия пола и звания, — всеобщее примирительное опьянение!

Коротко говоря, с моралью Фейербаха случилось то же, что со всеми ее предшественницами. Она выкроена для всех времен, для всех народов, для всех состояний и именно потому она не приложима нигде и никогда. По отношению к действительному миру она так же бессильна, как категорический императив Канта. В действительности

¹ *Радамонт*, согласно греческому мифу, был за свою справедливость назначен судьей в аду. *Ред.*

каждый класс и даже каждая профессия имеют свою собственную мораль, которую они притом же нарушают всякий раз, когда могут сделать это безнаказанно. А любовь, которая должна бы все объединять, проявляется в войнах, ссорах, тяжбах, домашних сварах, разводах и в максимальной эксплуатации одних другими.

Но каким образом могло случиться, что для самого Фейербаха остался совершенно бесплодным тот могучий толчок, который он дал умственному движению? Просто потому, что Фейербах не нашел дороги из им самим смертельно ненавидимого царства абстракций в живой, действительный мир. Он изо всех сил хватается за природу и за человека. Но и природа и человек остаются у него только словами. Он не может сказать ничего определенного ни о действительной природе, ни о действительном человеке. Чтобы перейти от фейербаховского абстрактного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучать этих людей в их исторических действиях. Но Фейербах упирался против этого, и потому не понятый им 1848 год означал для него только окончательный разрыв с действительным миром, переход к совершенному отшельничеству. Виноваты в этом главным образом все те же немецкие общественные отношения, которые привели его к такому жалкому концу.

Но шаг, которого не сделал Фейербах, все-таки надо было сделать. Надо было заменить культ абстрактного человека, это ядро новой религии Фейербаха, наукой о действительных людях и их историческом развитии. Это дальнейшее развитие фейербаховской точки зрения, выходящее за пределы философии Фейербаха, начато было в 1845 г. Марксом в книге «Святое семейство».

IV

Штраус, Бауэр, Штирнер, Фейербах были отпрысками гегелевской философии, поскольку они не покидали философской почвы. После своей «Жизни Иисуса» и «Догматики» Штраус отдался философской и историко-церковной беллетристике на манер Ренана. Бауэр сделал нечто значительное лишь в области истории возникновения христианства. Штирнер остался простым курьезом даже после того, как Бакунин сочетал его с Прудоном и окрестил

эту смесь «анархизмом». Один Фейербах был выдающимся философом. Но он не только не сумел перешагнуть за пределы философии, выдававшей себя за некую науку наук, парящую над всеми отдельными науками и связывающую их воедино, — эта философия оставалась в его глазах неприкосновенной святыней, — но даже как философ он остановился на полдороге, был материалист внизу, идеалист сверху. Он не одолел Гегеля оружием критики, а просто отбросил его в сторону как нечто негодное к употреблению; в то же время он сам не был в состоянии противопоставить энциклопедическому богатству гегелевской системы ничего положительного, кроме напыщенной религии любви и тощей, бессильной морали.

Но при разложении гегелевской школы образовалось еще иное направление, единственное, которое действительно принесло плоды. Это направление главным образом связано с именем Маркса¹.

Разрыв с философией Гегеля произошел и здесь путем возврата к материалистической точке зрения. Это значит, что люди этого направления решились понимать действительный мир — природу и историю — таким, каким он сам дается всякому, кто подходит к нему без предвзятых идеалистических выдумок; они решились без сожаления пожертвовать всякой идеалистической выдумкой, которая не соответствует фактам, взятым в их собственной, а не в какой-то фантастической связи. И ничего более материализм вообще не означает. Новое направление отличалось лишь тем, что здесь впервые действительно серьезно

¹ Я позволю здесь себе одно личное объяснение. В последнее время не раз указывали на мое участие в выработке этой теории. Поэтому я вынужден сказать здесь несколько слов, исчерпывающих этот вопрос. Я не могу отрицать, что я и до и во время моей сорокалетней совместной работы с Марксом принимал известное самостоятельное участие как в обосновании, так и в особенности в разработке теории, о которой идет речь. Но огромнейшая часть основных руководящих мыслей, особенно в экономической и исторической области, и, еще больше, их окончательная резкая формулировка принадлежит Марксу. То, что внес я, Маркс мог легко сделать и без меня, за исключением, может быть, двух-трех специальных областей. А того, что сделал Маркс, я никогда не мог бы сделать. Маркс стоял выше, видел дальше, обзревал больше и скорее всех нас. Маркс был гений, мы, в лучшем случае, — таланты. Без него наша теория далеко не была бы теперь тем, что она есть. Поэтому она справедливо называется его именем. (*Примечание Энгельса.*)

отнеслись к материалистическому мировоззрению, что оно было последовательно проведено — по крайней мере в основных чертах — во всех рассматриваемых областях знания.

Гегель не был просто отброшен в сторону. Наоборот, была подхвачена указанная выше революционная сторона его философии, диалектический метод. Но этот метод в его гегелевской форме был непригоден. У Гегеля диалектика есть саморазвитие понятия. Абсолютное понятие не только существует — неизвестно где, — от века, но и составляет истинную, животворящую душу всего существующего мира. Оно развивается по направлению к самому себе через все те предварительные ступени, которые подробно рассмотрены в «Логике» и которые все полностью заключены в нем. Затем оно «отчуждает» себя, превращаясь в природу, где оно, не признавая самого себя, приняв вид естественной необходимости, проделявает новое развитие, и в человеке, наконец, снова приходит к самосознанию. А в истории это самосознание опять выбивается из грубого состояния, пока, наконец, абсолютное понятие не приходит опять полностью к самому себе в гегелевской философии. Обнаруживающееся в природе и в истории диалектическое развитие, т. е. причинная связь того поступательного движения, которое, сквозь все зигзаги и сквозь все временные попятные шаги, пробивается от низшего к высшему, — это развитие является у Гегеля только отпечатком самодвижения понятия, вечно совершающегося неизвестно где, но, во всяком случае, совершенно независимо от всякого мыслящего человеческого мозга. Надо было устранить это идеологическое извращение. Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей, вместо того чтобы в действительных вещах видеть отображения тех или иных ступеней абсолютного понятия. Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые по сути дела тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, что человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе — до сих пор большей частью и в человеческой истории — они пролагают себе дорогу бессознательно, в форме внешней необ-

ходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей. Таким образом, диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения действительного мира. Вместе с этим гегелевская диалектика была перевернута, а лучше сказать — поставлена на ноги, так как прежде она стояла на голове. И замечательно, что не одни мы открыли эту материалистическую диалектику, которая вот уже много лет является нашим лучшим орудием труда и нашим острейшим оружием; немецкий рабочий Иосиф Дицген вновь открыл ее независимо от нас и даже независимо от Гегеля¹.

Тем самым революционная сторона гегелевской философии была восстановлена и одновременно освобождена от тех идеалистических обшивок, которые у Гегеля затрудняли ее последовательное проведение. Великая основная мысль, — что мир состоит не из готовых, законченных вещей, а представляет собой совокупность *процессов*, в которой вещи, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия, находятся в непрерывном изменении, то возникают, то уничтожаются, причем поступательное развитие, при всей кажущейся случайности и вопреки временным отливам, в конечном счете пробивает себе дорогу, — эта великая основная мысль со времени Гегеля до такой степени вошла в общее сознание, что едва ли кто-нибудь станет оспаривать ее в ее общем виде. Но одно дело признавать ее на словах, другое дело — применять ее в каждом отдельном случае и в каждой данной области исследования. Если же мы при исследовании постоянно держимся этой точки зрения, то для нас раз навсегда утрачивает всякий смысл требование окончательных решений и вечных истин; мы никогда не забываем, что все приобретаемые нами знания по необходимости ограничены и обусловлены теми обстоятельствами, при которых мы их приобретаем. Вместе с тем нам уже не могут больше внушать чрезмерное почтение такие, для старой, но все еще весьма распространенной метафизики непреодолимые противоположности, как противоположности истины и заблуждения, добра и зла, тождества и различия, необходимости и случайности.

¹ См. «Сущность умственного труда человека, изложенная представителем физического труда». Гамбург, изд. Мейснера. (*Примечание Энгельса.*)

Мы знаем, что эти противоположности имеют лишь относительное значение: то, что ныне признается истиной, имеет скрытую теперь ошибочную сторону, которая со временем выступит наружу; и совершенно так же то, что признано теперь заблуждением, имеет истинную сторону, в силу которой оно могло считаться прежде истиной; то, что утверждается как необходимое, складывается из чистых случайностей, а то, что считается случайным, представляет собой форму, за которой скрывается необходимость, и так далее.

Старый метод исследования и мышления, который Гегель называет «метафизическим», который имел дело преимущественно с *вещами* как с чем-то законченным и неизменным и остатки которого до сих пор еще крепко сидят в головах, имел в свое время великое историческое оправдание. Надо было исследовать вещи, прежде чем можно было приступить к исследованию процессов. Надо сначала знать, что такое данная вещь, чтобы можно было заняться теми изменениями, которые в ней происходят. Так именно и обстоит дело в естественных науках. Старая метафизика, считавшая вещи законченными, выросла из такого естествознания, которое изучало предметы неживой и живой природы как нечто законченное. Когда же это изучение отдельных вещей подвинулось настолько далеко, что можно было сделать новый решительный шаг вперед, т. е. приступить к систематическому исследованию тех изменений, которые происходят с этими вещами в самой природе, тогда и в философской области пробил смертный час старой метафизики. И в самом деле, если до конца последнего столетия естествознание было преимущественно *собирающей* наукой, наукой о законченных вещах, то в нашем веке оно стало в сущности *упорядочивающей* наукой, наукой о процессах, о происхождении и развитии этих вещей и о связи, соединяющей эти процессы природы в одно великое целое. Физиология, которая исследует процессы в растительном и животном организме; эмбриология, изучающая развитие отдельного организма от зародышевого состояния до зрелости; геология, изучающая постепенное образование земной коры, — все эти науки суть детища нашего века.

Познание взаимной связи процессов, совершающихся в природе, двинулось гигантскими шагами вперед особенно благодаря трем великим открытиям:

Во-первых, благодаря открытию клетки, как той единицы, из размножения и дифференциации которой развивается все тело растения и животного. Это открытие не только убедило нас, что развитие и рост всех высших организмов совершаются по одному общему закону, но, показав способность клеток к изменению, оно обозначило также путь, ведущий к видовым изменениям организмов, изменениям, вследствие которых организмы могут совершать процесс развития, представляющий собой нечто большее, чем развитие только индивидуальное.

Во-вторых, благодаря открытию превращения энергии, показавшему, что все так называемые силы, действующие прежде всего в неорганической природе, — механическая сила и ее дополнение, так называемая потенциальная энергия, теплота, лучеиспускание (свет и лучистая теплота), электричество, магнетизм, химическая энергия, — представляют собой различные формы проявления универсального движения, которые переходят одна в другую в определенных количественных отношениях, так что, когда исчезает некоторое количество одной, на ее место появляется определенное количество другой, и все движение в природе сводится к непрерывному процессу превращения из одной формы в другую.

Наконец, в-третьих, благодаря впервые представленному Дарвином связному доказательству того, что все окружающие нас теперь организмы, не исключая и человека, возникли в результате длительного процесса развития из немногих первоначально одноклеточных зародышей, а эти зародыши, в свою очередь, образовались из возникшей химическим путем протоплазмы, или белка.

Благодаря этим трем великим открытиям и прочим громадным успехам естествознания мы можем теперь обнаружить не только ту связь, которая существует между процессами природы в отдельных ее областях, но также, в общем и целом, и ту, которая объединяет эти отдельные области. Таким образом, с помощью данных, доставленных самим эмпирическим естествознанием, можно в довольно систематической форме дать общую картину природы как связного целого. Дать такого рода общую картину природы было прежде задачей так называемой натурфилософии, которая могла это делать только таким образом, что заменяла неизвестные еще ей действительные связи

явлений идеальными, фантастическими связями и замещала недостающие факты вымыслами, пополняя действительные пробелы лишь в воображении. При этом ею были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия, но не мало также было наговорено и вздора. Иначе тогда и быть не могло. Теперь же, когда нам достаточно взглянуть на результаты изучения природы диалектически, т. е. с точки зрения их собственной связи, чтобы составить удовлетворительную для нашего времени «систему природы», и когда сознание диалектического характера этой связи проникает даже в метафизические головы естествоиспытателей вопреки их воле, — теперь натурфилософии пришел конец. Всякая попытка воскресить ее не только была бы излишней, а *была бы шагом назад*.

Но то, что применимо к природе, которую мы понимаем теперь как исторический процесс развития, применимо также ко всем отраслям истории общества и ко всей совокупности наук, занимающихся вещами человеческими (и божескими). Подобно философии природы, философия истории, права, религии и т. д. состояла в том, что место действительной связи, которую следует обнаруживать в событиях, занимала связь, измышленная философами; что на историю, — и в ее целом и в отдельных частях, — смотрели как на постепенное осуществление идей, и притом, разумеется, всегда только любимых идей каждого данного философа. С этой точки зрения выходило, что история бессознательно, но необходимо работала на осуществление известной идеальной, заранее поставленной цели; у Гегеля, например, такой целью являлось осуществление его абсолютной идеи, и неуклонное стремление к этой абсолютной идее составляло, по его мнению, внутреннюю связь в исторических событиях. На место действительной, еще не известной связи ставилось, таким образом, какое-то новое, бессознательное или постепенно достигающее сознания таинственное провидение. Здесь надо было, значит, совершенно так же, как и в области природы, устроить эти вымышленные, искусственные связи, открыв связи действительные. А эта задача в конечном счете сводилась к открытию тех общих законов движения, которые в качестве господствующих действуют в истории человеческого общества.

Но история развития общества в одном пункте существенно отличается от истории развития природы. Именно: в природе (поскольку мы оставляем в стороне обратное влияние на нее человека) действуют одна на другую лишь слепые, бессознательные силы, и общие законы проявляются во взаимодействии этих сил. Здесь нигде нет сознательной, желаемой цели: ни в бесчисленных кажущихся случайностях, видимых на поверхности, ни в окончательных результатах, подтверждающих наличие закономерности внутри этих случайностей. Наоборот, в истории общества действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, ставящие себе определенные цели. Здесь ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели. Но как ни важно это различие для исторического исследования, — особенно отдельных эпох и событий, — оно нисколько не изменяет того факта, что ход истории подчиняется внутренним общим законам. В самом деле, и в этой области на поверхности явлений, несмотря на сознательно желаемые цели всех отдельных людей, царствует, в общем и целом, повидимому, случайность. Желаемое совершается лишь в редких случаях; по большей же части цели, поставленные людьми перед собой, приходят во взаимные столкновения и противоречия или оказываются недостижимыми частью по самому своему существу, частью по недостатку средств для их осуществления. Столкновения бесчисленных отдельных стремлений и отдельных действий приводят в области истории к состоянию, совершенно аналогичному тому, которое господствует в бессознательно действующей природе. Действия имеют известную желательную цель; но результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе нежелательны. А если вначале они, повидимому, и соответствуют желаемой цели, то в конце концов они несут с собой далеко не то, что было желательно. Таким образом, получается, что, в общем и целом, случайность одинаково господствует и в области исторических явлений. Но где на поверхности происходит игра случайности, там сама эта случайность всегда оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам. Все дело лишь в том, чтобы открыть эти законы.

Каков бы ни был ход истории, люди делают ее так: каждый преследует свои собственные, сознательно поставлен-

ные цели, а общий итог этого множества действующих по различным направлениям стремлений и их разнообразных воздействий на внешний мир — это именно и есть история. Вопрос сводится, стало быть, также к тому, чего хочет это множество отдельных лиц. Воля определяется страстью или размышлением. Но те рычаги, которыми, в свою очередь, непосредственно определяются страсть или размышление, бывают самого разнообразного характера. Отчасти это могут быть внешние предметы, отчасти — идеальные побуждения: честолюбие, «служение истине и праву», личная ненависть или даже чисто индивидуальные прихоти всякого рода. Но, с одной стороны, мы уже видели, что действующие в истории многочисленные отдельные стремления в большинстве случаев влекут за собой не те последствия, которые были желательны, а совсем другие, часто прямо-таки противоположные тому, что имелось в виду, так что и эти побуждения, следовательно, имеют по отношению к конечному результату лишь подчиненное значение. А с другой стороны, возникает новый вопрос: какие движущие силы скрываются, в свою очередь, за этими побуждениями, каковы те исторические причины, которые в головах действующих людей принимают форму данных побуждений?

Старый материализм никогда не задавался таким вопросом. Взгляд его на историю, — поскольку он вообще имел такой взгляд, — был поэтому по существу прагматический: он судил обо всем по мотивам действий, делил исторических деятелей на честных и плутов и находил, что честные, как правило, оказывались в дураках, а плуты торжествовали. Из этого обстоятельства для него вытекал тот вывод, что в истории очень мало назидательного, а для нас вытекает тот вывод, что в исторической области старый материализм изменяет самому себе, считая действующие там идеальные побудительные силы последними причинами событий, вместо того чтобы исследовать, что за ними кроется, каковы побудительные силы этих побудительных сил. Непоследовательность заключается не в том, что признается существование *идеальных* побудительных сил, а в том, что останавливаются на них, не идут дальше к движущим причинам этих идеальных побудительных сил. Напротив, философия истории, особенно в лице Гегеля, признавала, что как выставленные напоказ,

так и действительные побуждения исторических деятелей вовсе не представляют собой последних причин исторических событий, что за этими побуждениями стоят другие движущие силы, которые и надо изучать. Но философия истории искала эти силы не в самой истории; напротив, она приносила их туда извне, из философской идеологии. Так, например, вместо того чтобы объяснять историю древней Греции из ее собственной внутренней связи, Гегель просто-напросто объявляет, что эта история есть не что иное, как выработка «форм прекрасной индивидуальности», осуществление «художественного произведения» как такового. По этому случаю он делает много прекрасных и глубоких замечаний о древних греках, но тем не менее нас в настоящее время уже не удовлетворяют подобные объяснения, представляющие собой одни только фразы.

Когда, стало быть, речь заходит об исследовании движущих сил, стоящих за побуждениями исторических деятелей, — осознано ли это или, как это бывает очень часто, не осознано, — об исследовании сил, образующих в конечном счете подлинные движущие силы истории, то надо иметь в виду не столько побуждения отдельных лиц, хотя бы и самых выдающихся, сколько те побуждения, которые приводят в движение большие массы людей, целые народы, а в каждом данном народе, в свою очередь, целые классы. Да и здесь важны не кратковременные взрывы, не скоропроходящие вспышки, а продолжительные движения, вызывающие великие исторические перемены. Исследовать движущие причины, которые ясно или неясно, непосредственно или в идеологической, может быть, даже в фантастической форме отражаются в виде сознательных побуждений в головах действующей массы и ее вождей, так называемых великих людей, — значит вступить на единственный путь, ведущий к познанию законов, господствующих в истории вообще и в ее отдельных периодах или в отдельных странах. Все, что приводит людей в движение, неизбежно должно пройти через их голову; но какой оно вид принимает в этой голове, в очень большой мере зависит от обстоятельств. Рабочие не разрушают теперь машин, как они делали это еще в 1848 г. на Рейне. Но это вовсе не значит, что они примирились с капиталистическим применением машин.

Но если во все предшествующие периоды исследования этих движущих причин истории было почти невозможно вследствие того, что связи этих причин с их следствиями были запутаны и прикрыты, то в наше время связи эти до такой степени упростились, что решение загадки стало, наконец, возможным. Со времени введения крупной промышленности, т. е. по крайней мере со времени европейского мира 1815 г., в Англии ни для кого уже не было тайной, что центром тяжести всей политической борьбы в этой стране являлись стремления к господству двух классов: землевладельческой аристократии (landed aristocracy), с одной стороны, и буржуазии (middle class) — с другой. Во Франции тот же самый факт дошел до сознания вместе с возвратом туда Бурбонов. Историки периода реставрации, от Тьерри до Гизо, Минье и Тьера, постоянно указывают на него как на ключ к пониманию французской истории, начиная со средних веков. А с 1830 г. в обеих этих странах рабочий класс, пролетариат, признан был третьим борцом за господство. Отношения так упростились, что только люди, умышленно закрывавшие глаза, могли не видеть, что в борьбе этих трех больших классов и в столкновениях их интересов заключается движущая сила всей новейшей истории, по крайней мере в указанных двух самых передовых странах.

Но как возникли эти классы? Если на первый взгляд происхождение крупного, некогда феодального землевладения могло еще быть приписано, по крайней мере ближайшим образом, политическим причинам, насильственному захвату, то по отношению к буржуазии и пролетариату это было уже немислимо. Слишком очевидно было, что происхождение и развитие этих двух больших классов определялось чисто экономическими причинами. И столь же очевидно было, что борьба между землевладением и буржуазией, точно так же, как и борьба между буржуазией и пролетариатом, велась прежде всего ради экономических интересов, для осуществления которых политическая власть должна была служить всего лишь средством. Как буржуазия, так и пролетариат возникли вследствие перемен в экономических отношениях, точнее говоря — в способе производства. Эти два класса развились благодаря переходу сначала от цехового ремесла к мануфактуре, а затем от мануфактуры к крупной про-

мышленности, вооруженной паром и машинами. На известной ступени развития новые, пущенные в ход буржуазией производительные силы, — прежде всего разделение труда и соединение в одном общем мануфактурном предприятии многих частичных рабочих, — и развившиеся благодаря им условия и потребности обмена стали несовместимыми с существующим, исторически унаследованным и освященным законом строем производства, т. е. с цеховыми и бесчисленными прочими личными и местными привилегиями (которые для непривилегированных условий были столь же бесчисленными оковами), свойственными феодальному общественному строю. В лице своей представительницы, буржуазии, производительные силы восстали против строя производства, представленного феодальными землевладельцами и цеховыми мастерами. Исход борьбы известен. Феодальные оковы были разбиты: в Англии постепенно, во Франции одним ударом, в Германии с ними все еще не разделались. Но подобно тому как мануфактура, на известной ступени своего развития, пришла в конфликт с феодальным строем производства, так и крупная промышленность вступила теперь уже в конфликт с пришедшим ему на смену буржуазным строем. Связанная этим строем, скованная узкими рамками капиталистического способа производства, она, с одной стороны, ведет к непрерывно растущей пролетаризации всей огромной массы народа, а с другой — создает все увеличивающуюся массу продуктов, не находящих сбыта. Перепроизводство и массовая нищета, — одно является причиной другого, — таково то нелепое противоречие, к которому приходит крупная промышленность и которое с необходимостью требует избавления производительных сил от их нынешних оков посредством изменения способа производства.

Таким образом, по крайней мере для новейшей истории, доказано, что всякая политическая борьба есть борьба классовая и что всякая борьба классов за свое освобождение, невзирая на ее неизбежно политическую форму, — ибо всякая классовая борьба есть борьба политическая, — ведется, в конечном счете, из-за освобождения *экономического*. Итак, несомненно, что, по крайней мере в новейшей истории, государство, политический порядок, является подчиненным, а гражданское общество, царство

экономических отношений, — решающим элементом. По старому взгляду на государство, разделившемуся также и Гегелем, оно было, наоборот, определяющим, а гражданское общество — определяемым элементом. Видимость этому соответствует. Подобно тому как у отдельного человека, для того чтобы он стал действовать, все побуждательные силы, вызывающие его действия, неизбежно должны пройти через его голову, должны превратиться в побуждения его воли, точно так же и все потребности гражданского общества, — независимо от того, какой класс в данное время господствует, — неизбежно проходят через волю государства, чтобы в форме законов получить общеобязательное значение. Это — формальная сторона дела, которая сама собой разумеется. Но, спрашивается, каково же содержание этой только формальной воли, — все равно, отдельного лица или целого государства, — откуда это содержание берется и почему желают именно этого, а не чего-либо другого? Ища ответа на этот вопрос, мы находим, что в новейшей истории государственная воля определяется, в общем и целом, изменяющимися потребностями гражданского общества, господством того или другого класса, а в последнем счете — развитием производительных сил и отношений обмена.

Но если даже в наше, новейшее время, с его гигантскими средствами производства и сообщения, государство не составляет самостоятельной области и не развивается самостоятельно, а и в существовании своем и в своем развитии зависит, в конечном счете, от экономических условий общественной жизни, то тем более это имеет силу по отношению ко всем прежним временам, когда еще не было таких богатых средств производства материальной жизни людей и когда, следовательно, необходимость этого производства неизбежно должна была в еще большей степени господствовать над людьми. Если даже теперь, в эпоху крупной промышленности и железных дорог, государство, в общем и целом, является лишь выражением, в концентрированной форме, экономических потребностей класса, господствующего в производстве, то еще неизбежнее была для него такая роль в то время, когда всякое данное поколение людей должно было тратить гораздо большую часть приходящегося на его жизнь времени для удовлетворения своих материальных потребностей и когда

оно, стало быть, зависело от них гораздо больше, чем зависим мы теперь. Изучение истории прежних эпох убедительнейшим образом подтверждает это, как только оно обращает серьезное внимание на эту сторону дела. Но, разумеется, здесь мы не можем пускаться в подобное исследование.

Если государство и государственное право определяются экономическими отношениями, то само собой понятно, что то же приходится сказать и о гражданском праве, роль которого в сущности сводится к тому, что оно санкционирует существующие, при данных обстоятельствах нормальные, экономические отношения между отдельными лицами. Но форма, в которой дается эта санкция, может быть очень различна. Можно, например, сохранять значительную часть форм старого феодального права, вкладывая в них буржуазное содержание, и даже прямо подсовывать буржуазный смысл под феодальное наименование, как это случилось в Англии сообразно со всем ходом ее национального развития. Но можно поступать и так, как это произошло в континентальной Западной Европе, а именно взять за основу первое всемирное право общества товаропроизводителей, т. е. римское право, с его непревзойденной по точности разработкой всех существенных правовых отношений простых товаровладельцев (покупатель и продавец, кредитор и должник, договор, обязательство и т. д.). При этом можно — на потребу мелкобуржуазного и еще полуфеодального общества — или просто судебной практикой низвести это право до уровня этого общества (общегерманское право), или же с помощью будто бы просвещенных, морализирующих юристов переработать его в особый свод законов, который соответствовал бы указанному общественному состоянию и который при этих обстоятельствах будет плох также и в юридическом отношении (прусское земское право). Можно, наконец, после великой буржуазной революции создать, на основе все того же римского права, такой классический свод законов буржуазного общества, как французский Гражданский кодекс. Если, стало быть, нормы гражданского права представляют собой лишь юридическое выражение экономических условий общественной жизни, то они, смотря по обстоятельствам, выражают их иногда хорошо, а иногда и плохо.

В государстве перед нами выступает первая идеологическая сила над человеком. Общество создает себе орган для защиты своих общих интересов от внутренних и внешних нападений. Этот орган есть государственная власть. Едва возникнув, он приобретает самостоятельность по отношению к обществу и тем более успевает в этом, чем более он становится органом одного определенного класса и чем более прямо он осуществляет господство этого класса. Борьба угнетенного класса против господствующего класса неизбежно становится политической борьбой, борьбой прежде всего против политического господства этого класса. Сознание связи этой политической борьбы с ее экономической основой ослабевает, а иногда и пропадает совсем. Если же оно не совсем исчезает у борющихся, то почти всегда отсутствует у историков. Из древних историков, которые описывали борьбу, происходившую в недрах Римской республики, только Аппиан говорит нам ясно и отчетливо, из-за чего она в конечном счете велась: из-за земельной собственности.

Но сделавшись самостоятельной силой по отношению к обществу, государство немедленно порождает новую идеологию. А именно, у политиков по профессии, у теоретиков государственного права и у юристов, занимающихся гражданским правом, связь с экономическими фактами теряется окончательно. Чтобы получить санкцию закона, экономические факты должны в каждом отдельном случае принять форму юридического мотива. При этом приходится, разумеется, считаться со всей системой уже существующего права. Вот почему кажется, что юридическая форма — это все, а экономическое содержание — ничто. Государственное и частное право рассматриваются как самостоятельные области, которые имеют свое независимое историческое развитие, которые сами по себе поддаются систематическому изложению и требуют такой систематизации путем последовательного искоренения всех внутренних противоречий.

Идеологии еще более высокого порядка, т. е. еще более удаляющиеся от материальной экономической основы, принимают форму философии и религии. Здесь связь представлений с их материальными условиями существования все более запутывается, все более затемняется промежуточными звеньями. Но все-таки она существует. Как вся

эпоха возрождения, начиная с середины XV века, так и вновь пробудившаяся с тех пор философия были в сущности плодом развития городов, т. е. бюргерства. Философия лишь по-своему выражала те мысли, которые соответствовали развитию мелкого и среднего бюргерства в крупную буржуазию. Это ясно выступает у англичан и французов прошлого века, которые часто были столько же экономистами, сколько и философами. Относительно гегелевской школы мы показали это выше.

Бросим, однако, беглый взгляд на религию, которая всего дальше отстоит от материальной жизни и, повидимому, всего более чужда ей. Религия возникла в самые первобытные времена из самых невежественных, темных, первобытных представлений людей о своей собственной и об окружающей их внешней природе. Но, раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, т. е. не имела бы дела с мыслями как с самостоятельными сущностями, которые обладают независимым развитием и подчиняются только своим собственным законам. Тот факт, что материальные условия жизни людей, в головах которых совершается этот мыслительный процесс, в конечном счете определяют собой его ход, остается неизбежно у этих людей неосознанным, ибо иначе пришел бы конец всей идеологии. Первоначальные религиозные представления, по большей части общие каждой данной родственной группе народов, после разделения таких групп своеобразно развиваются у каждого отдельного народа, смотря по выпавшим на его долю жизненным условиям. У одного ряда таких групп народов, именно у арийского (так называемого индоевропейского), процесс развития религиозных представлений подробно исследован сравнительной мифологией. Боги, созданные таким образом у каждого отдельного народа, были национальными богами, и их власть не переходила за границы охраняемой ими национальной области, по ту сторону которых безраздельно правили другие боги. Все эти боги жили в представлении людей лишь до тех пор, пока существовала создавшая их нация, и падали вместе с ее гибелью. Старые национальности пали под ударами мировой Римской империи, экономических условий возникновения которой мы не можем здесь

рассматривать. Старые национальные боги пришли в упадок, этой участи не избежали даже римские боги, скроенные по узкой мерке города Рима. Потребность дополнить мировую империю мировой религией ясно обнаруживается в том, что Рим пытался ввести у себя поклонение, наряду с местными, всем сколько-нибудь почтенным чужеземным богам. Но подобным образом, императорскими декретами нельзя создать новую мировую религию. Новая мировая религия, христианство, уже возникла втиши из смеси обобщенной восточной, в особенности еврейской, теологии и вульгаризированной греческой, в особенности стоической, философии. Лишь путем кропотливого исследования можем мы узнать теперь, каков был первоначальный вид христианства, потому что оно передано нам уже в том официальном виде, какой придал ему Никейский собор, приспособивший его к званию государственной религии. Но, во всяком случае, тот факт, что уже через 250 лет оно стало государственной религией, достаточно показывает, до какой степени соответствовало оно обстоятельствам того времени. В средние века, в той же самой мере, в какой развивался феодализм, христианство принимало вид соответствующей ему религии с соответствующей феодальной иерархией. А когда окрепло бюргерство, в противоположность феодальному католицизму развилась протестантская ересь, сначала у альбигойцев¹, в Южной Франции, в эпоху высшего расцвета тамошних городов. Средние века присоединили к теологии и превратили в ее подразделения все прочие формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию. Вследствие этого всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать теологическую форму. Чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде. И подобно тому как бюргерство с самого начала создало себе придаток в виде неимущих городских плебеев, поденщиков и всякого рода прислуги — предшественников позднейшего

¹ *Альбигойцы* (от города Альби, на юге Франции) — религиозная секта, возглавлявшая движение XII—XIII веков, направленное против католической римской церкви. *Ред.*

пролетариата, — не принадлежавших ни к какому определенному сословию, так и религиозная ересь уже очень рано разделилась на два вида: бюргерско-умеренный и плебейски-революционный, ненавистный даже и бюргерским еретикам.

Неистребимость протестантской ереси соответствовала непобедимости усиливавшегося бюргерства. Когда это бюргерство достаточно окрепло, его борьба с феодальным дворянством, имевшая до тех пор по преимуществу местный характер, начала принимать национальные размеры. Первое крупное выступление произошло в Германии — так называемая реформация. Бюргерство не было еще достаточно сильно и развито, чтобы объединить под своим знаменем все прочие мятежные сословия — плебеев в городе, низшее дворянство и крестьян в деревне. Прежде всех потерпело поражение дворянство; тогда поднялось крестьянское восстание, представляющее собой высшую точку всего этого революционного движения. Но города не поддерживали крестьян, и революция была подавлена войсками владетельных князей, которые и воспользовались всеми ее выгодными последствиями. С тех пор на целых три столетия Германия исчезает из среды наций, самостоятельно и активно действующих в истории. Но кроме немца Лютера был еще француз Кальвин. С чисто французской остротой выдвинул он на первый план буржуазный характер реформации, придав церкви республиканский, демократический вид. Между тем как лютеранская реформация в Германии вырождалась, ведя эту страну к гибели, кальвинистская реформация послужила знаменем республиканцам в Женеве, в Голландии и в Шотландии, освободила Голландию от владычества Испании и Германской империи и доставила идеологический костюм для второго акта буржуазной революции, происходившего в Англии. Здесь кальвинизм явился подлинной религиозной маскировкой интересов тогдашней буржуазии, поэтому он и не добился полного признания после революции 1689 г., окончившейся компромиссом между частью дворянства и буржуазией. Восстановлена была английская государственная церковь, но уже не в прежнем своем виде, не в виде католицизма, с королем, играющим роль папы: теперь она была сильно окрашена кальвинизмом. Старая государственная церковь

праздновала веселое католическое воскресенье и преследовала скучное воскресенье кальвинистов. Новая, проникнутая буржуазным духом, ввела именно это последнее, еще и поныне украшающее Англию.

Во Франции в 1685 г. кальвинистское меньшинство было подавлено, обращено в католичество или изгнано. Но к чему это повело? Уже тогда свободомыслящий Пьер Бейль был в расцвете своей деятельности, а в 1694 г. родился Вольтер. Благодаря насильственным мерам Людовика XIV французской буржуазии легче было придать своей революции нерелигиозную, исключительно политическую форму, которая одна только и соответствовала развитию состоянию буржуазии. Вместо протестантов в национальных собраниях заседали свободомыслящие. Это означало, что христианство вступило в свою последнюю стадию. Оно уже не способно было впредь поставлять идеологическую одежду для стремлений какого-нибудь прогрессивного класса; оно все более и более становилось исключительным достоянием господствующих классов, пользующихся им просто как средством управления, как уздой для низших классов. При этом каждый из господствующих классов использует свою собственную религию: землевладельцы-дворяне — католический иезуитизм или протестантскую ортодоксию; либеральные и радикальные буржуа — рационализм. Вдобавок на деле оказывается совершенно безразличным, верят или не верят сами эти господа в свои религии.

Мы видим, стало быть, что, раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, т. е. экономическими, отношениями людей, делающих эти изменения. И этого здесь достаточно. —

В предшествующем изложении можно было дать только общий очерк исторической теории Маркса и, самое большее, пояснить ее некоторыми примерами. Доказательства истинности этой теории могут быть заимствованы только из самой истории, и я вправе сказать здесь, что в других сочинениях приведено уже достаточное количество таких доказательств. Но историческая теория Маркса наносит

философии смертельный удар в области истории точно так же, как диалектический взгляд на природу делает ненужной и невозможной всякую натурфилософию. Теперь задача и там и тут заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих фактах. За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство чистой мысли, поскольку оно еще остается: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика.

* * *

После революции 1848 г. «образованная» Германия дала отставку теории и принялась за практическую деятельность. Основанные на ручном труде мелкий промысел и мануфактура уступили место настоящей крупной промышленности. Германия снова появилась на мировом рынке. Новая малогерманская империя¹ устранила, по крайней мере, самые вопиющие из тех препятствий, которые создавались на пути этого развития существованием множества мелких государств, остатками феодализма и бюрократией. Но по мере того как спекуляция, покидая кабинеты философов, воздвигала себе храм на фондовой бирже, образованная Германия теряла тот великий интерес к теории, который составлял славу Германии в эпоху глубочайшего политического ее унижения, — интерес к чисто научному исследованию, независимо от того, будет ли полученный результат практически выгоден или нет, противоречит он полицейским предписаниям или нет. Правда, официальное немецкое естествознание стояло еще на высоте своего времени, особенно в области частных исследований. Но, по справедливому замечанию американского журнала «Science», решающие успехи в деле исследования великой связи между отдельными фактами и в деле обобщения их в законы достигаются теперь преимущественно в Англии, а не в Германии, как прежде. Что же касается исторических наук, до философии включительно, то здесь вместе с классической философией совсем исчез старый дух ни перед чем не останавливающегося

¹ Термин, обозначающий германскую империю (без Австрии), возникшую в 1871 г. под гегемонией Пруссии. *Ред.*

теоретического исследования. Его место заняли скудомый эклектизм, боязливая забота о местечке и доходах, вплоть до самого низкопробного карьеризма. Официальные представители этой науки стали откровенными идеологами буржуазии и существующего государства, но в такое время, когда оба открыто враждебны рабочему классу.

Только в среде рабочего класса продолжает теперь жить, не зачахнув, немецкий интерес к теории. И здесь уже его ничем не вытравить. Здесь нет никаких соображений о карьере, о наживе и о милостивом покровительстве сверху. Напротив, чем смелее и решительнее выступает наука, тем более приходит она в соответствие с интересами и стремлениями рабочих. Найдя в истории развития труда ключ к пониманию всей истории общества, новое направление с самого начала обращалось преимущественно к рабочему классу и встретило с его стороны такое сочувствие, какого оно не искало и не ожидало со стороны официальной науки. Немецкое рабочее движение является наследником немецкой классической философии.

Написано Ф. Энгельсом в 1886 г. ,
Напечатано в журнале «Neue Zeit»
за 1886 г. и отдельным
изданием в Штут-
гарте в 1888 г.

Печатается по тексту книги:
К. Маркс Ф. Энгельс. Избранные
произведения в двух томах, т. II,
изд. 1948 г., стр. 341—352

П р и л о ж е н и е

К. МАРКС

ТЕЗИСЫ О ФЕЙЕРБАХЕ

1

Главный недостаток всего предшествовавшего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность, берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, *не субъективно*. Поэтому и случилось так, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, разумеется, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой. Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но самое человеческую деятельность он не берет как *предметную* деятельность. Поэтому в «Сущности христианства» он рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика берется и фиксируется только в грязно-иудейской форме ее проявления. Он не понимает поэтому значения «революционной», «практически-критической» деятельности.

2

Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, бессторонность

своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос.

3

Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди — это продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, — это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитателя самого надо воспитать. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например у Роберта Оуэна).

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*.

4

Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия. Следовательно, после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована.

5

Недовольный *абстрактным мышлением*, Фейербах апеллирует к *чувственному созерцанию*; но он рассматри-

рует чувственность не как *практическую* человечески-чувственную деятельность.

6

Религиозную сущность Фейербах сводит к *человеческой* сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность общественных отношений.

Фейербах, не занимаясь критикой этой действительной сущности, оказывается поэтому вынужденным:

1) абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство (*Gemüt*) обособленно и предположить абстрактного — *изолированного* — человеческого индивида;

2) поэтому у него человеческая сущность может быть понята только как «род», как внутренняя, немая общность, связующая множество индивидов только *природными* узами.

7

Поэтому Фейербах не видит, что «религиозное чувство» само есть *общественный продукт* и что абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определенной общественной форме.

8

Общественная жизнь является по существу *практической*. Все мистерии, которые завлекают теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики.

9

Самое большее, чего может достигнуть *созерцательный* материализм, т. е. материализм, который не постигает чувственность как практическую деятельность, это — созерцание отдельных индивидов в «гражданском обществе».

Точка зрения старого материализма есть «гражданское» общество; точка зрения нового материализма есть человеческое общество, или обобществившееся человечество.

Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его.

*Написано К. Марксом весной 1845 г.
Впервые опубликовано Ф. Энгельсом
в 1888 г. в приложении
к отдельному изданию его работы
«Людвиг Фейербах»*

*Печатается по тексту книги:
К. Маркс Ф. Энгельс. Избранные
произведения в двух томах, т. II,
изд. 1948 г., стр. 333—335*



СОДЕРЖАНИЕ

	<i>Стр.</i>
<i>Предисловие</i>	3

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

I	5
II	15
III	26
IV	34

Приложение

К. Маркс. Тезисы о Фейербахе.	55
---------------------------------------	----

Сдано в набор 11/II—48 г. Подпи-
сано в печать 8/VII—48 г. Формат
82×110¹/₃₂. Печ. листов 3³/₄.
Уч.-изд. лист. 2,9. Тираж 200 тыс.
Заказ № 1331. Цена 60 коп.

★

2-я типография «Печатный Двор»
имени А. М. Горького треста «Поли-
графкнига» ОГИЗа при Совете
Министров СССР.
Ленинград, Гатчинская, 26.

60 коп.