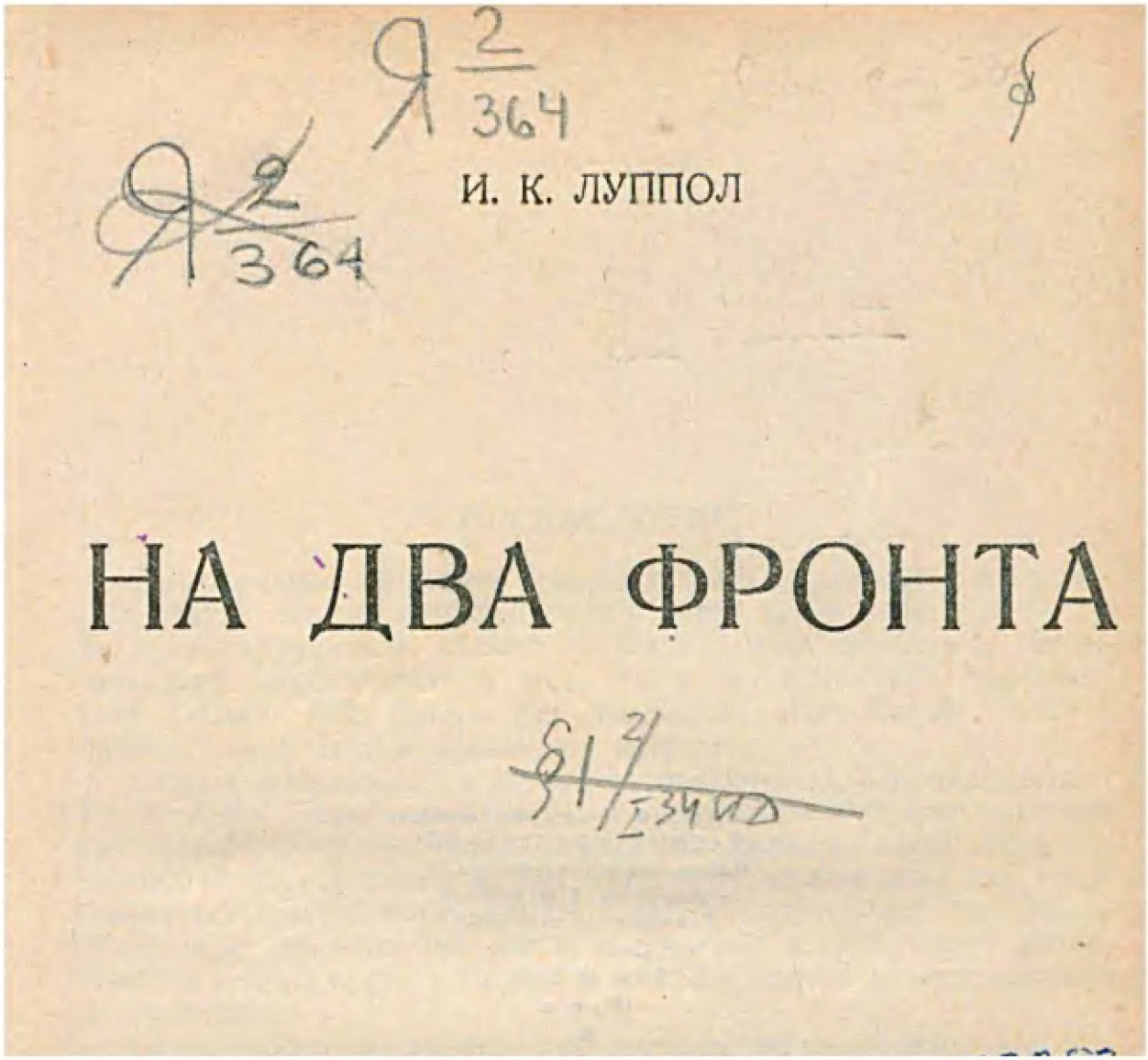
И. ЛУППОЛ

# НА ДВА ФРОНТА

СБОРНИК СТАТЕЙ

1930

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО




**ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКВА 1930 ЛЕНИНГРАД**

## ПРЕДИСЛОВИЕ.

Предлагаемая вниманию читателей книга составилась из некоторых статей автора, опубликованных ранее как в советских («Под знаменем марксизма», «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», «Воннствующий материалист» и др.), так и в заграничных марксистских («Unter dem Banner des Marxismus, Marx Engels Archiv») органах; одна статья появляется впервые.

Статьи, помещенные в первой части сборника, направлены против «героев» современной, открыто буржуазной и ревизнонистской критики философских основ марксизма. Являясь, таким образом, своеобразной «критикой наших критиков», статьи эти, как представляется автору, могут вместе с тем информировать советского читателя о тех беззубых, хотя и яростных атаках, как не направляются в наше время в Европе и Америке против диалектического материализма.

Само собою разумеется, что автором не исчерпаны все эти атаки, однако в сборнике представлен материал наших критиков по основным направлениям, по которым ведется нападение: философия марксизма, материалистическое понимание истории, теория научного коммунизма.

Во второй части сборника дано несколько полемических статей, относящихся к раннему периоду борьбы с механистами. Читатель увидит, что уже в то время наши споры вокруг Гегеля означали по существу различное отношение к диалектике, а споры вокруг Спинозы—различное отношение к материализму. На одном полюсе откристаллизовывались «механисты», на другом — «диалектики». Общий этот процесс вкратце представлен в статье «Пути развития философской мысли в СССР».

Если, таким образом, статьи первой части сборника являются эпизодами борьбы диалектических материалистов па фронте идеалистических противников (опровергая между прочим клевету механистов о том, что диалектики не ведут борьбы с идеализмом), то статьи второй части являются ныне уже историческими эпизодами борьбы на фронте механистических, вульгарно-материалистических противников.

*Москва. 10 сентября 1929 г.*

# К ВОПРОСУ О ХАРАКТЕРИСТИКЕ СОВРЕМЕННОЙ КРИТИКИ МАРКСИЗМА

## (Вместо введения.)

Марксизм как единственный последовательно революционный метод познания и действия, а вместе с тем и как единственное последовательно революционное мировоззрение вполне оформился уже к началу революции 1848 г. «Немецкая идеология», «Нищета философии», «Коммунистический манифест», политические статьи Маркса и Энгельса того времени—живые свидетели этого закончившегося процесса *оформления* марксизма. К этому времени все части и стороны марксизма—философия, политическая экономия, история, тактика—приобрели устойчивые, в известном смысле законченные точки зрения. Дальнейшие фундаментальные произведения основоположников марксизма: «К критике политической экономии», «Капитал», «Анти-Дюринг», оставшаяся неоконченной «Диалектика природы» и другие, свидетельствовали уже о *развитии* марксизма, обогащении его, теоретическом развертывании исходных положений, «обрастании» их ценнейшим материалом в разнообразных отраслях знания.

Основой основ этой гигантской научной работы всей жизни Маркса и Энгельса был и оставался *диалектический материализм,* т. е. неразрывное единство материализма и диалектики.

Всякие разглагольствования о том, что материализм есть собственно лишь экономическое учение или лишь материалистическое понимание истории, или только определенная политическая теория, означали и означают непонимание как структуры, так и содержания марксизма. Марксизм есть целостное мировоззрение и универсальный метод познания и действия, в основе которых, как сказано, лежит материалистическая диалектика. Поэтому прав был Ленин, когда писал: «Применение материалистической диалектики к переработке всей политической экономии, с оснований ее, к истории, к естествознанию, к философии, к политике и к тактике рабочего класса—вот что более всего интересует Маркса и Энгельса, вот что они вносят наиболее существенное и наиболее новое, вот в чем их гениальный шаг вперёд в истории революционной мысли» г. Само собой разумеется, речь идет не о диалектике вообще, а о материалистической диалектике.

1 Вступительная статья к сборнику «Против новейшей критики марксизма», M.J 1929.

Однако если таково существо марксизма, то в отдельные исторические эпохи в силу объективных конкретных условий на первый план как бы выдвигаются отдельные стороны марксизма. У неглубоких «созерцателей» это-то и создает впечатление однобокости, узости, так сказать,

специальности марксизма. Объективная неизбежность подчеркивания или разработки одной из сторон марксизма принимается ими как доказательство отсутствия всех остальных сторон. У врагов марксизма это приводит к близорукой критике или к снисходительному потрепыванию по плечу по случаю «узости» точки зрения, у непрошенных же друзей и доброжелателей к «восполнению» мнимо отсутствующих элементов системы.

В самом деле, в 1845—1847 гг., когда закладывались основы марксизма, Маркс и Энгельс разрабатывали преимущественно философскую сторону своего учения. Революционные 1848—1849 гг. характеризуются преимущественно разработкой политической стороны марксизма, ближайшие последующие—разработкой теоретико-экономической стороны, поскольку необходимо было выковать «ключ к анатомии капиталистического общества». Однако Отсюда было бы нелепо умозаключать, что в указанные годы марксизм терял все свои остальные стороны и составные части.

Аналогичную картину представляет и история марксизма в России. В 90х годах прошлого столетия у нас шел спор о путях экономического развития России, и это объективно склоняло наших марксистов того времени заниматься преимущественно (но не исключительно) экономическими исследованиями. Революция 1905 г. направила энергию марксистов на вопросы политики и тактики; в годы же реакции и идейного разброда началась, по выражению Ленина, «философская разборка». Но ортодоксальные марксисты тех эпох на каждом этане помнили о всех сторонах марксизма, прежде всего о его методологической, философской, говоря обще, основе, иначе они не были бы ортодоксальными марксистами.

Обозревая историю марксизма за весь период его существования, мы не должны, конечно, забывать и о «внешнем фронте» марксизма. Марксизм рос и развивался не в тепличной обстановке. Вся история его, как революционного учения, есть *история борьбы* с реакционными, консервативными, либеральными и даже радикальными течениями теоретической социально-политической мысли. Эта идейная борьба в революционные периоды не просто сменялась открытой классовой борьбой, а пронизывала собою последнюю, ибо «критика оружием» возможна лишь при наличии действенного и острого «оружия критики». Марксизм во всех своих частях являлся и является в руках пролетариата таким оружием критики.

Первые полвека своего существования, т. е. при жизни Маркса и Энгельса, а затем и одного Энгельса, марксизм, наряду с положительной созидательной работой, вел успешную борьбу с враждебной, преимущественно буржуазной теоретической мыслью. Перед этим враждебным фронтом марксизм был как бы в себе единым. Проникая в различные области, главным образом

общественных, наук, марксизм не только противопоставлял буржуазно-идеалистической мысли свою материалистическую точку зрения, но и вытеснял первую на ряде участков.

Правда, Энгельс работал над «Диалектикой природы», но необходимость подготовить к печати оставшиеся от Маркса материалы по «Капиталу» не дали ему возможности закончить труд, который явился бы проникновением уже в те годы диалектического материализма в область естествознания. К. Каутский, П. Лафарг, А. Лабриола, Г. Кунов и другие работали, как сказано, в области общественных наук, преимущественно истории и социологии. Это и создало в известной мере объективное впечатление о марксизме, как о прежде всего, наряду с теорией трудовой стоимости, материалистическом понимании истории.

Борьба шла действительно за материалистическое истолкование истории, за, говоря шире, *материализм.* Крупнейшие представители второго поколения марксистов оставляли в тени философскую основу марксизма, не разрабатывая ее и в лучшем случае не выходя за пределы того, что дал и только должен был дать Энгельс в своей полемике с Дюрингом. Это обстоятельство не могло не принести своих естественных плодов: когда в 90х годах внутри марксизма Э. Бернштейном было положено начало ревизионизму, Плеханов, наиболее философски культурный теоретик марксизма, повел с ним борьбу не столько по линии: метафизический идеализм—диалектический материализм, сколько по более элементарной линии: идеализм—материализм. Несколько раньше это же имело место и в его полемике с народниками. Вспоминая об этом впоследствии, Ленин правильно писал: «Плеханов написал о философии (диалектике), вероятно. (Бельтов+ против Богданова+ против кантианцев| «Основные вопросы» и т. д.). Из них большой логике (Гегеля. — /7. *Л.),* по поводу нее, ее мысли, т. е. собственно диалектика, как философская наука, nil» и в другом месте: «Марксисты критиковали кантианцев и юмистов более по-фейербаховски (по-бюхнеровски), чем по-гегелевски».

Но если отсутствие разработки материалистической диалектики можно в качестве известного упрека адресовать Плеханову, который, однако, выступил в последнее десятилетие XIX в. и Первое десятилетие XX в. на защиту ортодоксального марксизма в его философской части, то неглижирование диалектикой других теоретиков марксизма второго поколения обошлось марксизму чрезвычайно дорого.

Вполне оформившееся в последние десятилетия XIX в. как главнейшее течение буржуазной философской мысли *неокантианство* проникло в 90х годах в среду марксистов. Это имело место как в Германии в лице Э. Бернштейна и К. Шмидта, так и в России в лице П. Струве и С. Булгакова с

их, по выражению Ленина, «критической струей». Это привело к своеобразной теории о необходимости подвергнуть ревизии учение Маркса. Неокантианский ревизионизм в марксизме и является не чем иным, как отражением в философской области буржуазного влияния на социал-демократию.

Кантианствующие «марксисты» выставили тезис: марксизму как целостному учению не хватает философского основания (здесь-то и сказалось неглижирование философской основой марксизма). Это основание в той или иной степени может быть или должно быть (это уже дело вкуса того или иного ревизиониста) взято у Канта. Так полагали и Э. Бернштейн, и старейшин ревизионист-философ в собственном смысле слова—К. Форлендер, и более молодой М. Адлер, и отечественный «марксист на час» —П. Струве.

Если так говорили одни, то другие постунали не лучше. Виднейший теоретик эпохи II Интернационала, «столп и утверждение социал-демократической истины» —К. Каутский, выступивший с специальной книгой против Э. Бернштейна, оказался весьма беззаботным по части теории. Впоследствии он заявил, что хотя он лично и стоит на точке зрения диалектического материализма, но не видит оснований, почему марксизм в целом не может быть соединен с любым философским учением. Этот замечательный тезис, свидетельствующий о безудержном эклектизме, Каутский, само собой разумеется, повторил и в своей последней двухтомной работе о материалистическом понимании истории. Так при творческом участии одних, активном содействии других и примиренческом отношении третьих внедрялось в марксизм буржуазное неокантианство. Нужно отдать справедливость, всю тяжесть борьбы с кантианцами в этот классический период неокантианского ревизионизма вынес на себе Плеханов. Ленин в эти годы еще проходил в ссылке свою философскую учебу.

Эпоха реакции 1907—1909 гг. принесла в марксизм новую разновидность ревизионизма—эмпириокритицизм. Представленный на Западе главным образом Ф. Адлером, он особенно пышным цветом расцвел в России в лице А. Богданова, В. Базарова, П. Юшкевича, А. Луначарского и др. Не касаясь здесь социально-исторической обстановки, скажем, что философские условия распространения этой разновидности ревизионизма были те же: неглижирование философской стороной марксизма, близорукий просмотр материалистической диалектики. Однако ортодоксальный марксизм, и именно на русской почве, оказался достаточно вооруженным, чтобы дать эмпириокритическому ревизионизму сокрушительный бой. Работы В. Ленина, Г. Плеханова, А. Деборина, Л. Аксельрод сделали свое дело, и эмпириокритический ревизионизм вскоре оказался достоянием лишь своих

«вождей». Отсюда, конечно, не следует, что он исчез совершенно. Известный рецидив его мы имели в некотором увлечении «тектологией» Богданова. На Западе при поддержке социал-демократии его продолжает усердно пропагандировать О. Иенсен. Однако и там в связи с общим охлаждением к философии Маха и Авенариуса он теряет свое некогда бывшее весьма актуальным значение.

Если, таким образом, первый, приблизительно полувековой, период развития марксизма характеризуется борьбой его с буржуазной идеологией, то второй период, начиная с 90х годов прошлого столетия, характерен не только борьбой на внешнем фронте, но и в известной мере ревизионистским разложением части марксистских рядов под влиянием буржуазной идеологии. Вместе с тем не следует упускать из виду и укрепление рядов русских марксистов, среди которых Первое место философского лидера от Плеханова переходит к Ленину.

Третий период в истории философии марксизма, начало которого следует датировать Октябрьской революцией 1917 г., но который имел и «эмбриональную» стадию (достаточно вспомнить «философские тетради» Ленина 1914—1915 гг.), характеризуется известными своеобразными чертами. Не беря проблемы в целом (она ждет еще своего исследователя), мы все же должны отметить следующее:

Октябрьская революция 1917 г., как и вся эпоха империализма и пролетарских революций, заставляет в особенности чутко относиться к вопросам теории. Расцвет теоретического мышления вообще характеризует класс, идущий к власти. Французская буржуазия накануне Великой революции разработала, пусть преодоленные временем, но действительно незабываемые теоретические основы материалистического мировоззрения. Идущий к власти пролетариат поднимает на небывалую высоту мощь истинно научного теоретического мышления.

В нашу эпоху не только рушатся старые социально-политические институты, взамен которых создаются новые, принципиально, качественно отличные, но и разрушаются старые отношения, связи, закономерности. Это вполне понятно, ибо дело идет не о тех или иных заплатах или починках, скажем, политической надстройки, но о революционном изменении самой базы общества, его экономической структуры, дело идет о смене одной общественной формации другой, качественно отличной и притом более высокой.

В области идеологии это преломляется, и не может не преломиться, как смена, — подчас мучительная и сопровождаемая внутренней й внешней борьбой, — мировоззрения и, что особенно необходимо подчеркнуть, как

смена самих форм мышления. Новые связи, опосредования и закономерности не могут быть осмыслены в старых формах мышления. Для адекватного отражения, т. е. для постижения действительности, равно как и для целеустремленного воздействия на эту действительность (и притом как общественную, так и естественную, т. с как на общество, так и на природу) необходимы новые методы, новые методологические категории. А все это составляет проблему не только и не столько мировоззрения, сколько методологии.

Именно в этом причина того, что проблемы методологии, проблемы диалектики стоят сейчас в центре внимания философского авангарда пролетариата. Отсюда, конечно, отнюдь не следует, что, так сказать, мировоззренческая сторона материализма теряет raison d'être, что марксисты могут отбросить борьбу за мировоззрение, могут относиться к ней беспечно, отсюда отнюдь не следует, что борьба за диалектику вытесняет борьбу за материализм, но отсюда следует, что центр тяжести работы марксистов перемещается на данной стадии развития, говоря образно, от диалектического *материализма* к материалистической *диалектике.* Таковы объективно ставимые эпохой задачи теоретической работы марксистов.

Наряду с этой важнейшей задачей и в качестве подчиненных ей моментов необходима, во-первых, разработка *истории* диалектического материализма и, во-вторых, *критическая работа* по разоблачению и преодолению враждебных и ревизионистских в отношении марксизма теорий. Такому боевому направлению мысли, каким является марксизм и ленинизм, как марксизм эпохи империализма и пролетарских революций, положительно необходимо знать на каждом этане своих противников и «друзей», которые часто бывают опаснее открытых врагов. Не следует забывать, что марксизм есть теория не только знания, но и революционного действия. Поэтому всякое искажение марксизма, всякая его ревизия, всякое его засорение инородными, буржуазными и мелкобуржуазными идеями, независимо от того, выступают ли они в открыто или скрыто правом одеянии, или облекаются в тогу левой фразы, на деле приводят не только к ошибкам в знании, но и, что гораздо опаснее, к ошибкам в действии. Такие искажения или засорения марксизма должны быть ныне квалифицированы как особо опасное «вредительство». Это вредительство должно быть вскрыто, выявлено перед широкой читательской массой марксистов и ликвидировано.

Переживаемый нами период развития марксизма, третий по нашему счету, характеризуется своеобразными чертами и в лагере открытых противников и скрытых вредителей марксизма. Если взять наиболее типичные и исторически наиболее близкие к нам проявления тех и других, то мы увидим следующую картину.

Отечественные критики марксизма из лагеря буржуазии, некоторые из которых на заре своей юности сами «грешили» по части марксизма (например, П. Струве, Н. Бердяев, С. Булгаков), ошарашенные еще в свое время громом кануна революции 1905 г. и тогда уже взявшиеся за «уничтожение» марксизма, в настоящее время докатились до точки. Этой «точкой» оказалась самая махровая религиозно-духовная, православная философия. Нашедшая приют в белогвардейской эмиграции, эта духовна? братия, проповедуя идею «нового средневековья», по существу вышла уже за пределы буржуазной квазинаучной критики, успокоившись в лоне воскрешаемой ими феодальной мысли. В отношении их задача критика-марксиста и необычайно легка и необычайно трудна: легка потому, что для всякого, обладающего простым здравым смыслом читателя достаточно привести их собственные положения, чтобы стала ясной вся их антинаучность, весь их религиозно-мистический бред; трудна потому, что в процессе критики нет ни единого общего слова, нет общего языка. Открытым переходом к мистицизму и религии эти «критики марксизма» сами поставили себя вне науки.

Однако, как это ни невероятно на первый взгляд, эмигрантская духовно-религиозная критика марксизма является грозным предостережением для некоторых ревизионистов, не порвавших еще с отдельными марксистскими идеями и во всяком случае с марксистской фразеологией. Речь идет о М. Адлере, который в одной из своих последних работ также докатился до мистицизма. Следуя за Кантом, он утверждает три разреза сознания: познавательный, волевой и религиозный. Религиозный разрез сознания, т. е. вера, является для него априорной, стало быть, общеобязательной формой сознания. Вера же оказывается высшей и синтетической формой. Научное познание, как основанное на теории причинности, не действительно и должно быть заменено знанием, основанным на категории целесообразности. Исторический прогресс немыслим без конечной цели, за которой у Адлера скрывается бог. «Истинный смысл прогресса, — пишет М. Адлер, — заключается совсем не в том, в чем до сих пор видел натурализм — в происхождении человеческой жизни из животной, а в стремлении человека к божественному»

Если несомненно талантливый ревизионист неокантианского толка М. Адлер уже докатился до божества, то, повторяем, эта угроза, поистине угроза выхода за пределы хотя бы буржуазной науки, стоит и перед другими ревизионистами, хотят они этого или нет.

Мы говорили уже, что характерной чертой классической буржуазной критики марксизма в нашу эпоху является то, что она нерестает быть буржуазной, превращаясь в критику феодальную.

Аналогично этому, характерной чертой современного ревизионизма является то, что он перестает быть ревизионизмом, превращаясь в ликвидаторство марксизма, другими словами, выходя за пределы марксизма и превращаясь в буржуазную критику его.

Ликвидаторство марксизма у ревизионистов нашей эпохи идет как по линии материализма, так и по линии диалектики. Впрочем, давно известно, что ревизионизм никогда не понимал диалектики, в чем и заключалась его Ахиллесова пята.

В частности М. Адлер выходит за пределы марксизма через следующие свои выводы: нет материалистической диалектики, хотя и возможна диалектика как метод мышления. Эта диалектика не может служить теорией познания, так как она не имеет ничего общего с реальными антагонизмами действительности. Тем самым марксизм не имеет теории познания. Марксизм вообще не есть материализм, а лишь позитивизм, а правильнее позитивистская социология. В силу этого марксизм может быть соединен с любой философской системой, но исторически он связан с трансцендентальным идеализмом, в котором и заключаются уже основные идеи социальной философии Маркса.

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

Близок к Адлеру, хотя и исходит из несколько иных положений другой ревизионист неокантианского толка—К. Форлендер. Кант несправедливо недооценен Марксом и Энгельсом, между тем он уже дал философское (этическое) обоснование социализма, в то время как Маркс дал лишь его историко-экономическое обоснование. Экономизм Маркса должен быть дополнен формализмом Канта, материалистическое понимание истории первого—категорическим императивом второго, каузальная закономерность—телеологической и материалистический метод Маркса—критическим методом Канта. На самом же деле мысль Форлендера приводит к тому, что Маркс должен быть не дополнен, а заменен Кантом. Так выходит за пределы марксизма и переходит в ряды буржуазной философии К. Форлендер.

Ликвидаторством марксизма занимаются и те ревизионисты, которые всегда были беззаботны по части философии: К. Каутский и Г. Кунов. Разными путями, через собственное толкование различных проблем, они покидают почву марксизма и, утопая в болоте буржуазного эклектизма, скатываются к самому безобидному, никакой угрозы для капитализма и буржуазного государства не представляющему либерализму. Заменив теорию научного коммунизма Маркса ламарксистским истолкованием расовой теории Гумпловича, Каутский толкует возможность социализма как осуществление

социальных инстинктов. Подстать ему и Кунов, переодевая Маркса и Энгельса в костюмы буржуазных социологов, рисует себе преобразование капиталистического общества в социалистическое как постепенное и мирное имманентное развитие капитализма. Никакого разрушения буржуазной государственной машины Кунов не допускает, утверждая тем самым буржуазное империалистическое государство в качестве вечной категории. Так вырождается на наших глазах ревизионизм социал-демократов в пошлые буржуазные либеральные и в лучшем случае радикальные течения. Снявши марксистскую голову, уже не следует плакать по социал-демократическим волосам.

Было бы однако неверно в вырождении социал-демократического ревизионизма в буржуазную критику марксизма видеть единственную специфическую черту современных ревизионистских направлений. Эпоха пролетарских революций привела уже к диктатуре пролетариата в СССР. Но диктатура пролетариата в какой-либо стране не может не означать задачи гегемонии идеологии пролетариата, задачи идейной гегемонии диалектического материализма. Вместе с тем эпоха пролетарских революций означает рост и укрепление коммунистических партий. Все это создает своеобразные условия, при которых в стране диктатуры пролетариата или в рядах коммунистических партий *теоретический ревизионизм* выдается своими творцами за *ортодоксальный марксизм.* Предшествующая эпоха не знала таких ситуаций, ревизионизм выступал более или менее открыто. Теперь же в силу указанных обстоятельств ревизионизм подчас выступает под маской ортодоксии. Классический пример этому в СССР—механисты, пытавшиеся объявить себя ортодоксальными марксистами; безусловно любопытный и заслуживающий рассмотрения пример этому на Западе—Г. Лукач со своей теорией дематериализации. Задача критика в подобных случаях заключается в том, чтобы вскрыть ревизионистский характер той или иной теоретической маскировки.

Буржуазная критика, перерастающая в критику феодальную, социал-демократический ревизионизм, перерастающий в буржуазную критику, ревизионизм новейшего типа, оформляющийся в недрах коммунистических партий под маской ортодоксии—таковы «субъекты» критики марксизма в нашу эпоху, которые сами должны стать объектом марксистской критики. Знать своих противников никогда не вредно, знать марксистам своих противников в их наиболее типичных и характерных проявлениях эпохи положительно необходимо. В этом смысл и скромные задачи предлагаемого вниманию читателей сборника.

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

## НОВОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ.

## К ХАРАКТЕРИСТИКЕ СОВРЕМЕННОГО ФЕОДАЛЬНОГО «СОЦИАЛИЗМА».

Так возник феодальный социализм — частью жалоба, частью пасквиль, частью отголосок прошлого, частью угроза будущего, по временам метко поражающий буржуазию горьким, остроумным и едким суждением, но всегда производящий комическое впечатление полною неспособностью понять ход новейшей истории.

Аристократия потрясала нищенской сумой пролетариев, как знаменем, чтобы собрать вокруг себя народ. Но, последовав за нею, он тотчас же замечал на ее спине старые феодальные гербы и разбегался с громким и непочтительным смехом.

1. Карл Маркс и Ф. Энгельс, Коммунистический манифест.

В третьей главе «Коммунистического манифеста» К. Маркс и Ф. Энгельс, как известно, дают краткую, сжатую, необычайно выпуклую характеристику тех социально-политических течений и теорий, которые имели место в различных странах Европы в 40х годах прошлого столетия. Каждое из этих течений выработало более или менее последовательно свой классовый взгляд на современную ему действительность, каждое такое течение сформулировало свою философско-историческую концепцию, каждое наконец сформировало свой социально-политический идеал. Этот социальный идеал, представление о конкретном, практическом и вместе с тем идеальном общественном строе, позволил Марксу и Энгельсу назвать любое из таких течений «социализмом», поскольку для самих основоположников марксизма таким идеалом уже в то время являлся научный коммунизм.

Нет надобности напоминать, что Маркс и Энгельс, исходя из классовой точки зрения пролетариата, олицетворявшего революционные производительные силы общества, классифицировали эти течения по рубрикам социализма реакционного, консервативного или буржуазного и критически-утопического. Нас не интересует сейчас истлевший прах исторических вожаков этих течений. Теоретически они были погребены «Коммунистическим манифестом», практически они сошли с мировой сцены через два три десятилетия.

Однако—что именно нас и интересует в данную минуту—вместе с их смертью не утратила и для наших дней своей свежести, казалось бы, имеющая лишь историческое значение третья глава «Манифеста». Казалось

бы, много воды утекло за 80 лет, исполненных бурными, подчас кровавыми перипетиями классовой борьбы, и все же третья глава «Манифеста» со своими яркими характеристиками продолжает оставаться актуальной и помогает осмысливать многообразие современных социально-политических исканий и построений.

Разгадка этого явления заключается в том, что, несмотря на далеко шагнувшую вперёд эволюцию капиталистического общества, основные классы его и их оценка тенденций исторического развития в основном остались прежними. Мы и теперь вправе говорить о современном нам феодальном социализме, о современном буржуазном социализме, наконец о современном социализме утопическом. Конечно, и в этом единстве есть различие. Крот истории славно рыл в течение 80 лет.

В плоскости чисто исторической капиталистическое общество вступило в эпоху империализма и пролетарских революций. От ничтожного по размерам, но, конечно, не по значению, первого опыта диктатуры пролетариата—Парижской коммуны, история перешла к грандиозному размаху Союза советских социалистических республик. В плоскости теоретической за это время не только вполне сформировался и развился марксизм, но дает свой первый бой и впитавший все идейное и практическое богатство марксизма *ленинизм.*

Перед лицом таких событий не могут не перестраивать по форме своих рядов и новые разновидности старых социализма и «социализма». Их обнаруживающие признаки жизни эпигоны вынуждены считаться как с историей последних 80 лет, так и с их теорией, детищем, выросшим из нескольких страничек «Коммунистического манифеста» до необъятных пределов, именно с марксизмом.

Всякий, выступающий в наши дни с собственным социально-политическим «откровением» и заслуживающий в той или иной степени того, чтобы о нем говорили, всякий эпигон социализма феодального, буржуазного или утопического обязан, прежде чем он приступит к построению своего социального идеала, так или иначе посчитаться с марксизмом.

Эта необходимость настолько объективна, что сознается современными подобными «социалистами». Возьмем ли мы М. Уильяма, прекрасного представителя современного буржуазного социализма, восхищенного дешевыми автомобилями Форда и по существу пытающегося теоретически обосновать фордизм как социальную теорию; возьмем ли мы Л. Делиньера, характерного представителя современного утопического социализма, взывающего к методам действия старого утопизма 2, — оба они принуждены начать с критики марксизма и прежде всего его философских и теоретико-

исторических положений. Было бы очень интересной и благодарной задачей обозреть по рубрикам, установленным в «Манифесте» К. Марксом и Ф. Энгельсом, все разновидности современного «социализма». Это не только показало бы неувядающую свежесть «Манифеста», но было бы и лучшим способом выявить классовую сущность современных эпигонов. Особенно знаменательно то, что в «Коммунистическом манифесте» исчерпывающе предуказаны все основные разделы такой работы. Не говоря уже о мелкобуржуазном и христианском социализме, даже «немецкий или истинный социализм» не сошел в могилу без компенсации. «Сотканный из умозрительной паутины, расшитый причудливыми цветами краснословия, смоченный слезами чувствительного умиления покров» его возродился ныне в Америке в лице Г. Уотона; элементы его есть у Г. Лукача.

Несомненно, наиболее неожиданным и пикантным является возрождение в наши дни реакционного «социализма», именно социализма феодального, по классификации Маркса и Энгельса. Это— самый почтенный по социологическому возрасту мертвец. Первое появление его, тогда живого, было закономерно и исторически понятно. После якобинских громов Великой французской революции, уже в эпоху политической реакции и при победном шествии капитализма выступил феодальный социализм во Франции в лице Жозефа де Местра и Луи Бональда.

Выступил он с критикой нового капиталистического строя, но не во имя строя будущего, новейшего, а во имя старого уже к тому времени отжившего строя средневекового. Патриархально-феодальные иллюзии предносились очам Бональда и де Местра сквозь густую вуаль католической мистики. Для де Местра восставшая против средневековья революция преисполнена сатанинских сил, она провиденциальна и ниспослана свыше за грехи людей. Провиденциальность революции является залогом того, что даже революционеры действуют для славы Франции, истребляя друг друга; «революция должна сама себя пожрать», победителями должны оказаться аристократы, невзирая на то, что «эмигранты ничто и не могут ничего».

Место нового в то время капиталистического общества, разрушающего феодальную идиллию и возглавляемого parvenu без рода, без племени, должно занять общество дореволюционное, но отнюдь не *предреволюционное,* отравленное духом безверия и уничтожения. Это, видите ли, в глазах реакционера де Местра было бы шагом назад, реакцией. Нужно отступить еще дальше, в средние века: такой глубокий шаг был бы, с точки зрения де Местра, шагом вперёд, он явился бы «завоеванием революции». Назад к средневековью—таков призыв де Местра после буржуазной социальной революции конца XVIII в. И вот, несмотря на то, что мы переживаем уже пролетарскую социальную, т. е. социалистическую,

революцию, этот же призыв раздается со стороны современных феодальных «социалистов». Современный феодальный социализм есть лишь облаченный в новые одежды, принявший лишь новые формы «социализм» де Местра и Бональда.

1 См. «Social Interpretation of History» by M. Willam, 1923 и нашу статью в настоящем сборнике «Очередное опровержение марксизма».

2 См. «Délivronsnous du marxisme» par L. Deslinières, 1924, и нашу статью «Падение социализма от науки к утопии».

Кто же является родителями, повитухой и пестуном этого нового запоздавшего на сто лет со своим рождением уродливого детеныша? Он не мог родиться в сверхкапиталистической семье автомобилей и тракторов Форда или среди небоскребов Нью-Йорка; его не могли произвести на свет ни французский крупный или мелкий рантье, ни немецкий клейн-бюргер. Их социальная установка не выходит за пределы капитализма ни в ту, ни в другую сторону.

Он мог быть зачат только в» дворянских имениях России да в подобных им юнкерских поместьях Пруссии. Долго зрел и культивировался этот плод в необъятном чреве «святой Руси», пока, уже после пушек Октября, не разразились тяжелые, болезненные роды в чужой, зарубежной обстановке после длительных авантюрных и дорожных приключений родильницы. Западноевропейский капитал принял ублюдка в свое лоно и заботливо пестует его и терпимо относится ко всем теоретическим шуточкам этого enfant terrible. Лучше уж ушибленный при самом рождении своем, с явными атавистическими признаками ублюдок, чем здоровый красный крепыш, как сказочный богатырь не по дням, а по часам растущий на Востоке.

Итак, помещичье-дворянская семейка, и за рубежом окруженная целой сворой лакеев, услаждающих господское ухо сладкими перепевами православно-славянской мистической философии, — вот та среда, в которой родился феодальный социализм наших дней. Лакейская корпорация его теоретиков насчитывает в числе своем имена «заслуженных деятелей науки», «плавающих, путешествующих, недугующих, страждущих, плененных и повсюду православных», а этих «заслуженных» окружает еще плеяда молодых старателей второго поколения, «их же имена ты веси, господи».

Как говорится, среди присутствующих мы заметили много старых знакомых: здесь Н. Бердяев, в детстве неосторожно игравший с огнем марксизма и ныне старательно замаливающий эти грехи молодости в каждогодно выпускаемых молитвенниках; здесь и С. Франк, скинувший за рубежом последние одежды либерализма , и разгуливающий теперь в одних исподниках «Живого знания»; здесь и средневековый фанатик Л. Карсавин, простирающий свои

руки инквизитора к Джордано Бруно; здесь и «чистый философ» Н. Лосский, своим обоснованием интуитивизма прокладывающий всей братии путь в четвертое измерение вселенной; здесь и неудачливый приват-доцент Б. Вышеславцев, сменивший действенную стихию Фихте на «русскую стихию» у Достоевского; здесь и смиренный иерей С. Булгаков с непосвященным еще иподиаконом И. Ильиным.

«Наши за границей» разместились в порядке и затянули свой литургический концерт. Нам нет нужды останавливаться на каждом из них в отдельности, ибо роли в концерте распределены и общий тон задают лишь первые скрипки. Если Н. Лосский занялся высокими гносеологическими вопросами и погрузился в «непосредственное восприятие транссубъективного мира», то "С. Франк в последнем своем выступлении принял на себя задачу критики «основ марксизма», представив Л. Карсавину и еще больше Н. Бердяеву область философии истории и практических социальных идеалов. Последнее вполне понятно, потому что теория не может быть оторвана от практики, и у наших феодальных «социалистов» их практический общественный идеал теснейшим образом связан с рассуждательством на тему о смысле природы и истории.

Критика основ марксизма оставлялась за последнее время в стороне, как нечто само собой разумеющееся, на что не стоит тратить времени, как нечто такое, что не заслуживает внимания тех, кто шагнул уже в «четвертый план бытия». Но тяга молодежи к материалистическому мировоззрению заставила зарубежных героев заняться и этим неблагодарным делом. С. Франк принял на себя эту миссию в специальной работе, в популярной форме обращенной именно к «молодежи, выросшей под идейным влиянием или давлением духовной атмосферы, господствующей в России со времени революции 1917 г.» Эта работа, впитавшая в себя основы философии истории современной бердяевщины, призвана расчистить путь для положительных построений других. Итак, при некотором разнобое по частным вопросам «наши за границей» совместными усилиями при мудром разделении работы трудятся над обоснованием и построением феодального социализма.

**2.**

В том, что наши рыцари имеют идейными отцами творцов феодального социализма его классического периода, не может быть никаких сомнений. Сам Н. Бердяев еще в 1923 г. поведал об этом в своей «Философии неравенства». Жозеф де Местр, — писал он там, — «пережил страшный опыт революции, и от этого произошло углубление всей католической мысли»; Ж. де Местр со своей апологией мистического средневековья является для Бердяева идеалом мыслителя: «Явление Ж. де Местра было самым

замечательным явлением французской революции» 1. Деместризмом проникнута и одна из последних работ Бердяева «Новое средневековье».

1 С. Л. Франк. Основы марксизма, Евразийское книгоиздательство, Берлин 1926.

Де Местр не был, как известно, единственным представителем феодального социализма. К нему примыкал и Луи Бональд, явлением того же порядка был и христианский романтизм Шатобриана. Все эти святые отцы реакции черным по белому записаны в святцах Бердяева. Говоря о феодальном социализме, Маркс и Энгельс имеют в виду и его английскую разновидность в лице Т. Карлейля. Как на подбор и этот отец значится у Бердяева в качестве лучшего историка Великой французской революции, поелику он видел в ней «последствия неверия, потери органического центра жизни, наказание за грехи».

Для Бердяева проблемы гносеологии—давно превзойденная ступень. Гораздо ближе его сердцу божественная онтология. Он нашел свою истину в интеллектуальном интуитивизме, в мистическом умозрении, и потому считает себя свободным от обязанности обосновывать свою философию нового средневековья. Он не говорит, а вещает, не доказывает, а провозглашает, не предполагает, а пророчествует. «На всякой революции, — вещает этот новый Иеремия, — лежит печать без благодатности, богооставленности или проклятия». «Революция по духовной своей природе есть разрыв отчей и сыновней упостаси (через ижицу *И. Л.).* Она разрушает тайны единства св. троицы в мире, в истории, в обществе» 2. Революция «без благодатна» потому, что она выступает против власти. О власти же, как это хорошо знает Бердяев, было прекрасно написано еще у ап. Павла: «Власть имеет онтологическую основу и она восходит к первоисточнику всего, что имеет онтологическую реальность. Онтология власти исходит от бога». Всякая же власть иерархична, ибо еще в священном писании сказано: «И на слава солнцу, и на слава луне, и на слава звездам, звезда ибо от звезды разнствует во славе». Бердяев не приводит этого речения, но он крепко держится за него и даже пытается, исходя из своих позиций, найти ему объяснение: «В аристократизме есть божественная прихоть и произвол, без которых невозможна космическая жизнь, красота вселенной» 3.

Эта аргументация естественной иерархии от «красоты вселенной» и «божественной прихоти» напоминает страничку из переписки Б. Спинозы. Некий «доктор прав» Гуго Боксель обратился к Спинозе с просьбой изложить свое мнение о природе привидений и духов; когда Спиноза спокойно ответил ему, что существование духов—не более как выдумка «ребят, глупцов или сумасшедших», то Боксель аргументировал тем, что «существование духов приличествует великолепию и совершенству вселенной». На это Спиноза

скромно отвечал между прочим, что «великолепие есть не столько свойство объекта, сколько Явление, происходящее в воспринимающем субъекте», что он не видит оснований, почему именно духи и привидения должны способствовать великолепию вселенной, а не чудовища в виде центавров и грифов, в реальность которых никто не верит. Так и Бердяеву можно было бы скромно возразить, что он не приводит никаких доказательств в пользу того, что именно неравенство должно украшать вселенную.

1 Н. Бердяев, Философия неравенства, Письма к недругам по социальной философии, «Обелиск», Берлин 1923, стр. 14.

2 Н. Бердяев, Философия неравенства, стр. 92.

3 Там же, стр. 108.

Апокалиптические и кликушеские вещания Бердяева убедительны только для того, кто сам уже свихнулся в мистику. В глазах же того, кто еще не расстался с здравым смыслом, эти вещания только забавны.

Вот поэтому-то С. Франк и увидел необходимость, сделав вид, что он объективен и беспристрастен, подвергнуть критике основы марксизма и прежде всего исторического материализма. Он не обнаруживает воочию своей солидарности с Бердяевым, но всю свою критику строит так, чтобы подвести читателя к выводам, уже предсказанным Бердяевым. Поэтому и мы вправе познакомить наших читателей с этими теоретиками феодального социализма, взяв их за одни скобки.

Нужно прямо сказать, что критика марксизма является самой жалкой частью современного феодального социализма, этого самого жалкого социально-политического учения наших дней. В особенности это касается логической критики марксизма.

Однако наши рыцари печального образа имеют в запасе и критику историческую. Соприкосновение их в далеко минувшие дни с марксизмом не прошло для них даром в том смысле, что они пытаются подвести под марксизм социально-исторический базис, чтобы сделать отсюда необходимые для себя выводы. «Экономический—как выражается С. Франк, —материализм, хотя и с некоторым преувеличением, но верно передает, так сказать, стиль жизни в новейшую капиталистическую эпоху западноевропейских стран», — таков принципиальный тезис наших рыцарей.

Исторический материализм, говорит Бердяев, не был теоретической выдумкой, он отразил какую-то действительность. Эта действительность есть действительность капиталистического общества и «социализм Маркса— плоть от плоти и кровь от крови буржуазно-капиталистического общества, Явление внутри этого общества... Он духовно остается в той же плоскости.

Социализм буржуазии до самой своей глубины и никогда не поднимается над уровнем буржуазного чувства жизни и буржуазных идеалов жизни» 2.

Исторический материализм есть, стало быть, порождение капиталистического строя и, как таковое, он никогда не способен выйти за его пределы. Но как же быть в таком случае с отрицанием марксистами принципа частной собственности на средства и орудия производства, этого устоя капиталистического строя, и с сохранением его согласно идеалу феодального социализма? Об этом умалчивается, ибо это разрушает всю стройную концепцию наших рыцарей. Не этот устой буржуазного общества является бельмом на глазу у наших критиков и не за него отвергают они капиталистический строй. «Они упрекают буржуазию гораздо более в том, что она порождает революционный пролетариат, чем в том, что она создала пролетариат вообще», — это было сказано еще около 80 лет назад.

1 С. Франк, Основы марксизма, стр. 23.

2 Н. Бердяев, Философия неравенства, стр. 15.

Социализм, говорит Бердяев, связал свою судьбу с пролетариатом, с детищем буржуазии. Положение рабочего класса в капиталистическом обществе, соглашается он, бедственное, заслуживающее сочувствия и помощи. «Но, — видите ли, — в душевном тине этого класса нет особенно высоких черт. Он, по компетентному сообщению Бердяева, — лишен творческой избыточности». Пролетариат, оказывается, — низший человеческий тип, без благородных черт, т. е., конечно, оговаривается Бердяев, они могут быть у отдельных рабочих, но для этого у них не должно быть пролетарского сознания. Вместо того, чтобы показать истинный социально-исторический смысл и содержание формулы «марксизм есть порождение капитализма», Бердяев показал социально-исторический смысл теории феодального социализма, он слишком поспешно показал на своей спине «старые феодальные гербы».

Привязав марксистский социализм к капитализму, наши рыцари оказываются перед новой задачей. Так как ни для кого не секрет, что капитализм закономерно, хотя и не мирно, вырос из феодализма, то теперь требуется доказать, что последний никак по природе своей не мог породить капитализма. Те досадные события и явления, какие имели место в Западной Европе в XVII и XVIII вв., были какой-то игрой духов или духа. О закономерном развитии не может быть и речи. В лучшем случае события совершались в согласии с учением неоплатоников либо путем эманации, «истечения», либо путем греховного «отпадения». «Первой, — сообщает все тот же Бердяев, — отпала от святынь «буржуазия», и за нею пошел

«пролетариат». Это «отпадение от святынь» невежественные люди и называют в темноте своей рождением капитализма.

Бердяев для вещего ущемления истории берет даже в кавычки название обоих классов. Если уж говорить начистоту, «буржуазия» и «пролетариат» — это абстракции, «фикции, отравившее нашу жизнь», однако они психологически реальны. Они, видите ли, не онтологичны, и все же приходится признать, что в них образ человеческий и даже божеский, ибо «сотворены они по образу и подобию божию».

Однако Бердяев понимает сам, что, витая среди онтологических, вневременных и внепространственных сущностей, он не подвинется далеко в решении своей задачи. Поэтому он начинает говорить более земным языком: «Индивидуализм, атомизация общества, безудержная похоть жизни, неограниченный рост народонаселения и неограниченный рост потребностей, унадок веры, ослабление духовной жизни, — все это привело к созданию индустриально-капиталистической системы, которая изменила весь характер человеческой жизни, весь стиль ее, оторвав жизнь человеческую от ритма природы» х. Все эти факторы—только бы не развитие производительных сил и не рост классовых противоречий внутри феодализма—и привели, по Бердяеву, к капиталистическому строю, к греху, который, как известно, порождает всегда другой грех, в данном случае коммунизм Маркса и Энгельса.

О «безудержной похоти» капитализма, о всех тех разрушениях, которые внес он в патриархальные и феодальные отношения, достаточно говорили еще Маркс и Энгельс во второй главе «Коммунистического манифеста». Все это и было последствием установления капиталистического строя. Но у Бердяева и Франка все стоит на голове.

Франк согласен с Бердяевым по вопросу о происхождении капитализма. Поскольку он взял себе в удел теоретическую критику марксизма, у него это представлено в еще более отчетливой форме. Подводя «базис» под марксизм и вместе с тем критикуя материалистическое учение марксизма, Франк заявляет, что «то, что марксизм считает последствием капитализма, есть на самом деле не его *последствие,* а его *причина*». Новейшие исследования ученых, видите ли, «неопровержимо показали», что «капитализм родился... из сурового религиозного духа, для которого путь спасения лежал не в молитве и вере, но и не в делах милосердия, а в угрюмом унорном трудолюбии».

Итак, религиозный дух был причиной всех грехов капитализма. Не говоря уже о странной «прихоти» этого духа, как же понять вольнодумство и атеизм XVII и XVIII вв.? По Франку, все обстояло очень просто: «Затем, по мере

ослабления вообще религиозных верований в Европе, жажда наживы ради нее самой, поклонение золотому тельцу все более и более вытесняли все иные, нравственные мотивы человеческих отношений». Какой странный этот «религиозный дух»! Усиливаясь, он порождает капитализм, и, ослабляясь, он вновь порождает и укрепляет этот же самый капитализм. Но Франку все на потребу; он полагает, что вышеприведенными фразами он доказал свой тезис: «Не потому человек обездушел, что жил в капитализме, а потому он попал в плен к капитализму, что обездушел»2.

В преподавательской практике, при первоначальном, но необходимости элементарном изложении основ материализма и идеализма, говоря о теле и «душе», о материи и «духе», подчас невольно задумаешься над слабыми сторонами популярного изложения философских вопросов. Ведь не может же быть, думаешь, что современный идеалист так неприкрыто будет отстаивать спиритуализм, так откровенно говорить о «духе» и объяснять все и вся при помощи этого самого духа. Но когда просмотришь писания «наших за границей», наших распоясавшихся за рубежом онтологистов, то увидишь, что и в самом элементарном изложении философии марксизма нет никаких преувеличений насчет всеобъясняющего духа идеалистов. Каждая страница работы С. Франка об основах марксизма пестрит «духом», если не во всех числах, то по крайней мере во всех падежах. Нужно признать, что такие приёмы критики марксизма, обращенной к молодежи, во всяком случае далеко не педагогичны.

1 Н. Бердяев, Новое средневековье, Размышление судьбе России и Европы, «Обелиск», Берлин 1924, стр. 29.

2 С. Франк, Основы марксизма, стр. 13.

**3.**

Найдя в капитализме социальный базис марксизма и не поняв в этом отношении что к чему, С. Франк переходит к логической критике марксизма. Ему и Бердяеву нужно доказать, что марксизм не выдерживает критики и что социализм Маркса и Энгельса есть тот же капитализм. Философия марксизма, диалектический материализм, благосклонными критиками оставляется совершенно в стороне, ибо нельзя же считать всерьез один абзац в брошюре С. Франка, посвященный этому вопросу. Из него мы узнаем, что материализм Маркса и Энгельса «остается доселе как бы офицнальной философией марксизма», что Маркс и Энгельс «заимствовали у немецкого философа Гегеля его учение об ограниченности и относительности всех рассудочных человеческих понятий, превратив его в релятивизм».

Чрезвычайно удобный, недорого стоящий, в полном смысле слова дешевый способ критики: приписать своему противнику неприемлемые для него взгляды и затем критиковать эти взгляды. И вот мы узнаем, что если релятивисты хотят быть последовательными, то они должны признать относительным и свое учение, ergo учение марксизма тоже относительно, не заключает в себе истины и т. д., и т. п. Но какое, собственно, отношение имеют все эти разговоры к марксизму? Когда марксизм отождествлял себя с релятивизмом и возможно ли объективно такое отождествление?

Как известно, марксизм подвергает релятивизм резкой критике. Для марксизма относителен и релятивизм, т. е. относительно различие между относительным и абсолютным: в известном смысле мы можем говорить и об абсолютном, поскольку абсолютная истина слагается из истин относительных, — таково вкратце диалектическое решение марксизма по этому вопросу. Вместо этого С. Франк в погоне за отысканием противоречий в марксизме ломится в открытую дверь, доказывая, что «материализм противоречит релятивизму».

Далее С. Франк заявляет, что «некоторые марксисты обосновывали этот релятивизм или, как обыкновенно выражаются марксисты, «диалектику» на новейшем учении прагматизма». Мы не знаем, каких «некоторых марксистов» имеет в виду С. Франк, но он должен был бы знать, что тот, кто становится прагматистом, перестает быть марксистом, он должен был бы знать, что в ортодоксально-марксистской литературе имеются специальные работы, направленные против прагматизма. Впрочем, что можно ждать от нашего критика, для которого разницы между релятивизмом и диалектикой нет. Подменив марксизм релятивизмом и прагматизмом, он, естественно, быстро разделывается со своим противником. В надежде же на какую молодежь писал свою книгу С. Франк?

В философской части своей критики Франк находит в марксизме еще одно противоречие—противоречие между материализмом и социализмом. Это достигается привычными приёмами. Сначала он определяет марксизм как учение о «слепых силах материи», не исключая и человека, затем определяет социализм как «царство добра и любви» и наконец спрашивает, откуда же возьмутся в слепой и мертвой материи начала добра и разума 1. Разъяснять всю нелепицу и все убожество такой критики и вообще таких представлений было бы без нужды скучным занятием, лишь унижающим современного советского читателя.

Бердяев постунает проще и короче. Материализм и безбожие социалистов, говорит он, от капиталистического общества! Бердяев не хочет потрудиться хоть несколько проанализировать пути развития капитализма. Он поистине производит «комическое впечатление полной неспособностью понять ход

новейшей истории». Если материализм пролетариата от буржуазии, то нужно хоть поставить вопрос: от какой буржуазии? Если социализм Маркса неспособен выйти за пределы капитализма, то где же в настоящее капиталистическое время буржуа—материалисты и атеисты? Не буржуазия ли крепко держится сейчас за религию и не потому ли она так терпимо относится к Франкам и Бердяевым? В своем материализме современный пролетариат имел предшественников в лице буржуазии, но буржуазии революционной, когда она еще не стояла у государственной власти. Между тем «феодалист» Бердяев все валит в одну кучу, ибо он унрекает буржуазию не только в том, что она породила диалектический материализм пролетариата, но и в том, что некогда она породила материализм вообще.

«Социализм есть лишь дальнейшее развитие индустриально-капиталистической системы, лишь окончательное торжество заложенных в ней начал и всеобщее их распространение» 2. Соответственно этому и С. Франк заявляет, что «экономический материализм» есть отражение буржуазного нигилизма и «культ буржуазности». Этот «культ буржуазности» Франк видит в «экономическом объяснении истории». Исторический материализм сей рыцарь печального образа понимает, если понимает, — до невозможности плоско и пошло. Взятый с этой точки зрения марксизм сводится к указанию: «В карман норови, в кармани».

1 С. Франк, Основы марксизма, стр. 43.

2 Н. Бердяев. Новое средневековье, стр. 131.

Вчуже обидно становится за своих противников. Неужели ни шагу вперёд за последние двадцать—двадцать пять лет! Неужели вся ученость критиков с именами сводится к тому, чтобы твердить зады и пережёвывать все одну и ту же жвачку в течение нескольких десятков лет! И однако это так. Буржуазность марксизма они видят в том, что марксизм при уразумении социальной действительности исходит из экономики дайной общественной структуры, что при всяком историческом прогнозе он исходит из анализа соотношения производительных сил и производственных отношений, из анализа данной ситуации классовой борьбы, — в том наконец, что марксизм переносит и в социалистический строй все достижения капиталистической техники. В этом «чистые духом», незапачканные копотью фабричных труб наши «феодалисты» видят «отпадение от божества» и прочие ужасы.

На это теоретическим агнцам феодального социализма можно было бы возразить, что марксизм и при изучении феодализма также исходит из экономики общества; однако на основании этого они вряд ли согласятся, что между феодализмом, как системой, и марксизмом, как теорией, есть что-либо общее. Не говоря уже о том, что понимание исторического материализма как

теории субъективных корыстных целей есть полное невежество, нужно сказать, что оно отражает именно природу господствующего при феодализме и капитализме меньшинства, является субъективным преломлением исторического материализма в голове этого меньшинства и не имеет ничего общего с объективным содержанием марксизма. И когда Франк с авторитетным видом заявляет, что ни крестовых походов, ни господствующей роли церкви нельзя объяснить из экономических причин и интересов, он способен вызвать в любом рабфаковце неудержимый хохот. Как раз эти явления и события давным-давно объяснены уже буржуазными историками. Это—аберрация, которая вряд ли имела место даже в головах заправил и идеологов «крестовых походов» или, точнее, вооруженных торговокапиталистических экспедиций на Восток.

Свою логическую критику С. Франк строит путем отыскивания в марксизме «неразрешимых» антиномий. Однако эти неразрешимые противоречия рассыпаются как карточные домики при первой же прикосновении анализа. Эти противоречия или нарочито приписываются марксизму, или являются плодом невежества автора, или наконец свидетельствуют об узко формальном метафизическом складе мышления критика. Посмотрим же, что это за противоречия.

«Противоречие» Первое: марксизм подвергает критике буржуазное зло, марксизм сам проповедует его. Тезис верен, антитезис неверен. Нелепо говорить, будто марксизм проповедует «корысть как нормальное, всеобщее и необходимое свойство человеческой природы». Марксизм отрицает «вечные» свойства «человеческой природы», будучи мировоззрением глубоко историческим. Секрет этого противоречия в том же, в чем и формулы «В карман норови!» — в невежестве автора.

«Противоречие» второе: марксизм требует «чистой научной созерцательности, совершенного бесстрастия при осмыслении общественных явлений». Марксизм «вопиет и проповедует, что капитализм есть зло и неправда, а социализм—добро и правда». Антитезис верен, тезис полностью неверен. Марксизм отвергает предубежденный априорный подход к изучаемому явлению. Он требует спокойного и объективного изучения социальной действительности. Но марксизму нелепо приписывать лозунг Спинозы: «не плакать, не смеяться, а понимать». Так думал когда-то П. Струве. Это только первый шаг, но, «познав» какое-либо Явление, хотя бы тот же капитализм, нельзя «не плакать и не смеяться». В силу своей классовой принадлежности и классовой психологии будешь или «плакать» или «смеяться» по поводу этого познанного явления, т. е. на основе объективного анализа оценив данное Явление, будешь действовать или за

него, или против него. Секрет этого «противоречия» в недиалектическом формальном складе мышления критика.

«Противоречие» третье: марксизм проповедует аморализм (готтентотская мораль), марксизм проповедует «суровый моральный ригоризм, требующий от человека самопожертвования». В абстрактной форме неверны ни тезис, ни антитезис. Марксизм не «аморален», марксизм не проповедует морали. Противоречие это диалектически снимается в понимании морального, нравственности с классовой точки зрения. «Нравственность—это то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся вокруг пролетариата, создающего новое общество коммунистов» (Ленин). Эта конкретная мораль есть Применение метода диалектического материализма к вопросам этики. Секрет «противоречия» в рассудочном, формальном мышлении критика.

«Противоречие» четвертое: марксизм есть «противоестественное и ложное сочетание аморализма или морального пессимизма (вера, что злые и корыстные побуждения суть единственный сильный и прочный двигатель человеческих действий) с наивным моральным оптимизмом—плодом рационалистического сентиментализма XVIII века». Здесь неверны оба члена антиномии. Тезис возвращает нас к первому «противоречию»; антитезис просто неверен. Рационалисты, как потом и наши народники, говорили об «уклонении» человечества от правильного состояния, о необходимости вернуться к идеалу. Марксисты стоят на точке зрения развития, конечно, не провиденциального, а являющегося результатом сложной борьбы внутри общественных структур. Марксизм не абстрактно-оптимистичен. Но если капитализм был неизбежным шагом вперёд по сравнению с феодализмом, то таким же шагом вперёд явится и социализм. В таком «оптимизме» нет ничего рационалистического или сентиментального, а есть объективная истина, уже подтверждаемая историей.

«Противоречие» пятое: «общий итог противоречивости марксизма заключается в противоречивом сочетании в нем эволюционизма с революционизмом». Вовсе не нужно быть диалектиком, чтобы сочетать эти два принципа. Кто сказал Франку, что признание «медленного, как бы микроскопически накапливающегося и ни от чьей умышленной воли не зависимого развития» не может сочетаться или исключает возможность и даже необходимость революционного вмешательства в постепенный ход эволюции? Поистине, выдуманная антиномия I «Противоречие» шестое: противоречивое сочетание в марксизме общественного реализма и утопизма. Сам Франк сводит эту антиномию к уже известной нам антиномии пессимизма и оптимизма. Тем самым он облегчает нам задачу. Странно только то, что прежде пессимизм приравнивался Франком к аморализму, к

проповеди «готтентотской» морали, а теперь это называется реализмом! Приравнивать же утопизм к оптимизму нет никаких оснований даже в чисто логической плоскости. Это понятно только в глазах феодального социалиста Франка, которому его классовая природа не позволяет отделять утопизм от коммунистического мировоззрения. Это—то, что Ф. Бекон назвал бы idola theatri.

«Противоречие» седьмое: «марксизм противоречиво сочетает органическое общественное жизнепонимание с неорганическим». Этим Франк хочет сказать, что марксизм, с одной стороны, рассматривает общество как *организм,* который живет и развивается «изнутри», по присущим ему законам, а с другой—как *механизм,* «устроенный по определенному, извне внесенному в него порядку». Здесь опять неверны ни тезис, ни антитезис. Общество для марксизма—ни организм, ни механизм; общество есть совокупность производственных отношений, взятых в их целом. Ни при помощи биологических категорий (общество—организм), ни при помощи категорий механики (общество—механизм) мы не поймем того, что совершается в обществе; адекватное познание его возможно лишь с помощью категорий исторического материализма. Если в дни юности С. Франка эти методологические вопросы не привлекали особого внимания марксистов, то в наши дни они достаточно уже разработаны. Поэтому-то всякое отождествление диалектического материализма с материализмом механическим свидетельствует о значительной отсталости ученых критиков. Никто не навязывает обществу законов извне, общество развивается по специфическим социально-историческим законам, которые не совпадают в полной мере с законами развития животных организмов. Тем самым снимается и седьмое противоречие.

«Противоречие» восьмое и последнее: марксизм есть атеистическое учение, марксизм есть религиозное учение. С. Франк дает чрезвычайно глубокомысленное различение между атеизмом и религией. Вторая «верует в то, во что и надлежит веровать, и полна неверия к тому, что и требует неверия». Атеизм нее, «не веря в то,» во что следует веровать, обращает свои неиспользованные силы веры на то, во что нельзя веровать». Давно известно, что тавтология не есть определение, но в данном случае забавно не это. Забавно то, что верующий автор никак не может представить себе людей неверующих; для него каждый атеист непременно должен был бы покончить самоубийством. Это уж такие зады, которые были опровергнуты еще в конце XVII и в XVIII вв. не только материалистами, но и скептиком Бейлем и деистом Юмом.

Франк не в состоянии понять, что возможно существование атеистов, что возможно атеистическое мировоззрение. А если так, то, стало быть, и

марксизм—религия, религия человекобожия, которая верит в человека, в то, «во что нельзя веровать». Соответственно марксизм есть религия языческая, а сам Маркс «был воплощением ветхозаветного пророка, вместе с тем и в еще большей степени был воплощением дьявола искусителя»! Словом, трепещите, языци, и покоряйтесь!

Религиозные шоры Франка приводят к совсем смехотворным выводам, достойным лишь деревенской кликуши. СССР, осуществление учения марксизма, не может быть ничем, кроме *теократии.* Но назвать диктатуру пролетариата теократией всё-таки неловко, это ведь должно привести к определенным политическим выводам, ибо «несть власти аще не от бога», ибо, как мы знаем уже от Бердяева, «онтология власти исходит от бога». Выхода из тупика нет. Но религиозно-верующий человек всегда найдет выход, если не в трехмерном мире, то в «четвертом плане бытия». Бог имеет своим коррелятом сатану. Стало быть, марксизм есть религия сатаны. Если, по словам Бердяева, во всякой власти священный гипноз, то, по его же словам, в СССР—демонический гипноз. Если СССР не может по своей «онтологической» сущности быть теократией, то, стало быть, СССР, есть *сатанократия.* Всякие комментарии излишни. В СССР—сатанократия, а у алжирского бея под носом шишка, так говорит Бердяев-Поприщин.

**4.**

Согласно принципу разделения труда Франк и Бердяев отмежевали себе определенную область. Теория познания, или гносеология, их не интересует. Однако, это вовсе не означает, что их, в особенности Бердяева, онтологические и социально-философские конструкции лишены гносеологических основ; напротив, они только и возможны при условии известных теоретико-познавательных предпосылок. Разработку этих предпосылок взял на себя небезызвестный Н. Лосский, выпустивший в 1924 г. в том же издательстве «Обелиск» третье «переработанное и дополненное» издание «Обоснования интуитивизма». В этой книге Н. Лосский, если не по теме, то по мировоззрению, обнаружил полное единство взглядов с Франком и Бердяевым. Таким образом И. Лосский является гносеологическим отцом своих онтологических ребят, старшим и наиболее отчаянным головорезом из которых является Н. Бердяев.

В задачу нашей статьи не входит изложение и критика благоглуностей Н. Лосского. В двух словах мы хотим наметить только гносеологические корни Бердяева. «Философское направление, — пишет Лосский, — обосновываемое нами, можно назвать мистическим» К «Наша теория знания

заключает в себе... утверждение, что мир не-Я (весь мир не-Я, а также сверхмировое начало) познается так же непосредственно, как мир Я».

Это краткое Положение является сутью всей «теории познания» Лосского, вся она сводится к нему и не заключает в себе ничего иного. Так как доказать это Положение невозможно, то вся книга в 276 страниц наполнена учеными высказываниями автора по всевозможным побочным вопросам.

Нашим феодальным социалистам вся многообразная действительность, включая и «сверхмировое начало», дана непосредственно в интуиции. Что делать с этими ясновидцами? Как с ними спорить? Можно, конечно, поставить им ряд вопросов, например, вопрос об истине, о критерии достоверности их собственных знаний. Этот вопрос как будто должен их интересовать, поскольку они ведь не могут не стремиться к достоверному знанию.

Ответ их оказывается явно неудовлетворительным. Интуитивизм Лосского базируется отнюдь не на чувственной "интуиции. Это, конечно, вполне понятно, ибо, скажем, «сверхмировое начало», т. е. божество, никак не может быть дано в чувственном созерцании. Даже Бердяев не решится утверждать это. Вместо интуиции чувственной Лосский й «иже с ним» выдвигают интуицию нечувственную, интеллектуальную, чистое умозрение или спекуляцию, как пишет и сам Лосский.

Один из «недугующих и страждущих», И. Ильин, посвятил целую статью выяснению связи между философией и жизнью. В первой половине статьи Ильин настаивает на том, что «философское знание есть *опытное* знание». Он указывает на то, что даже крайние рационалисты и априористы в своей философии не могут обойтись без опыта. Все это здраво и трезво, но давно известно, что следует бояться данайцев, даже дары приносящих. Все дело в том, что понимать под «опытом». Ильин пишет: «Однако это совсем не означает, что *всякий* опыт есть *чувственный* опыт, т. е. что он состоит в восприятии вещи телесными «чувствами». Бесспорно: всякий чувственный опыт есть опыт; но далеко не всякий опыт есть опыт чувственный. И вот, философия творится именно *нечувственным опытом;* в этом вторая аксиома философской методологии» 2.

По Ильину, старая эмпирическая формула: nihil est in in tellectu quod non fuerit ante in sensu неверна даже с добавлением Лейбница: nisi intellectus ipse, «ибо дело не только в том, что сам познающий интеллект имеет нечувственную природу, но в том, что дух человека *может и должен* иметь дело с нечувственными содержаниями и—через них—со *сверхчувственными предметами»1.* Таким образом при ближайшем рассмотрении «опыт» И. Ильина оказывается все той же спекуляцией.

1 Н. Лосский, Обоснование интуитивизма, «Обелиск», Берлин 1924, стр. 93.

2 «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии», под ред. Н. Бердяева, Берлин 1923, статья И. Ильина «Философия и жизнь», стр. 70.

Спекуляция—единственное прибежище современных онтологистов, ибо содержание ее проверке не поддается. Спекуляция как новых, так и старых интуитивистов и мистиков есть прекрасное убежище для всяческого субъективизма и произвола знания, ибо, приняв умозрение за источник познания, никто не сможет доказать, что, например, Лосскому не дано в умозрении «сверхмировое начало», а Бердяеву, скажем, все три ипостаси христианского бога.

Стремясь представить свое знание объективным, Лосский задается вопросом, что есть истина, и отвечает на него, что истина есть «сама действительность в различенной форме». Об этом определении можно сказать то же самое, что некогда Мальбранш сказал о боге-субстанции Спинозы: определение в общем приемлемое, но то унотребление, которое из него делает автор, совершенно неприемлемо. Разница в том, что спинозовское определение бога, приемлемое для Мальбранша, имело совершенно материалистическое содержание. Определение же истины у Лосского, формально приемлемое для материалиста, получает у Лосского совершенно мистическое содержание, ибо для него действительность, бытие включает и «сверхмировое начало».

Естественно, что Лосский должен в таком случае определить и критерий истины, только тогда конкретизируются его воззрения. Как и у всякого, кто в метафизике не отошел от интуитивизма, у Лосского этот критерий насквозь субъективен. «Критерием истины, — говорит он, — может быть только наличность самой познаваемой действительности, наличность познаваемого бытия в знании» 2.

Одним из самых слабых мест в теории познания Спинозы было утверждение, что для уверенности в истине не нужно ничего иного, кроме обладания этой самой истиною. Такое Положение является чистой тавтологией и сводится к тому, что истина есть истина. Кроме того любопытные вещи творятся с этим самым «обладанием» и с этой самой «наличностью». «Если критерий истины какого-либо представления в «обладании», «наличности» этого самого представления, то как быть, когда рядом стоящий заявляет, что он не «обладает» «наличностью» того же самого представления. Существует ли в данном случае объект этого представления? Когда-то Декарт утверждал, что ему «дана» идея бога, но рядом стоящий Гоббс искренно отвечал, что ему идея бога «не дана» и что Декарт вообще не представил объективных оснований «данности» идеи бога.

1 Там же, стр. 74.

2 Н. Лосский, Обоснование интуитивизма, стр. 251.

Декарт думал утвердить свою позицию, полагая, что нашел критерий истины в очевидности, в «ясных и отчетливых» идеях, но дело не подвигалось вперёд ни на шаг, так как в силе оставались субъективность и произвольность «ясности и отчетливости». То, что для одного было дано ясно и отчетливо, то для другого было смутно и неразборчиво. Очевидно, что уже в XVII в. необходимо было искать иной критерий истины и, стало быть, иной путь знания. Лосский же и в XX в. стоит все на той же точке. «В самом деле, — говорит Лосский, —что если не указанный нами критерий нужно разуметь под *очевидностью,* которую Декарт считает высшим показателем истины?» Но Лосский делает еще шаг назад к средневековью, упрекая Декарта за материалистические элементы метафизики, за слишком сильное различение объекта и субъекта. Еще бы, Лосский принципиально признает «минуты полного слияния человеческого существа с богом, минуты экстаза, когда человек чувствует и переживает бога так же непосредственно, как свое я».

Лосский понимает, что чистое умозрение, когда «можно» своими «умственными очами» видеть и знать все, что угодно, принципиально делает излишним логический момент. Он стремится спасти его, пространно пытаясь доказать, что одной данности хотя бы и «сверхмирового начала» недостаточно, что оно еще должно предстать «в различенной форме». Именно для этого и должна служить логика как теория суждений. Логика Лосского есть старая почтенная формальная логика, основанная на принципах тождества, противоречия и исключенного третьего.

Любопытно, что Лосский отдает себе отчет в формальном характере логики, что он тоже стремится к логике реальной. Он понимает, что логика должна быть связана с определенными теоретико-познавательными принципами. Посылки суждений имеют свою базу не в логике, а вне ее. Лосский хочет реальной логики, но так как реальность он полагает в онтологическом «реализме», так как он оказывается идеалистом, в числе своих предков насчитывающим и Шеллинга, то базою для его логических посылок является все тот же интеллектуальный интуитивизм. Общее и частное для него одинаково единичны, различий между ними нет никаких. Общее для него «не может считаться чем-то логическим или рациональным по преимуществу».

Хотя сам Лосский старательно избегает онтологических проблем, но из его теории знания совершенно недвусмысленно вытекает онтология Бердяева, и никакой другой онтологии проистечь не может.

Так как, как было уже сказано, интуитивизм в самом себе таит все возможности субъективных и произвольных конструкций, то Лосский не

может точно указать, к каким *деталям* придут в области онтологии его последователи, будут ли им, к примеру сказать, «даны» в интуиции три ипостаси божества или только одна. «Мы, — пишет Лосский, — пользуемся учением о непосредственном восприятии транссубъективного мира для целей гносеологии и ставим решение вопроса в зависимость от столь общих оснований и так далеко от онтологии, что в результате получается учение, вовсе не предрешающее вопроса о том, каков этот непосредственно воспринимаемый мир по существу» х.

Ясно, что из гносеологии Лосского никак не может следовать материалистическая картина мира. Не усмотрев в практике критерия истины, положив его в «очевидности» содержания нечувственной интуиции, он открыл дверь исключительно для онтологии самого дурного пошиба, для онтологии средневекового идеализма. Немудрено, что в эту широко раскрытую дверь бешено устремился Бердяев со своими бредовыми конструкциями.

**5.**

Лосский—это гносеологический фон современного феодального социализма. Сам он держится все время за сценой.

Франк, «покончив» со своей критикой марксизма, также исчезает со сцены и уступает место специалисту по онтологическим и философско-историческим вопросам, Бердяеву. Но Бердяев пребывает еще в «четвертом плане бытия» и спуститься оттуда ему не так просто. Прежде чем перейти к рассмотрению судеб исторического процесса, он должен обосновать самое историю, он желает показать, что в ней истинно, реально, а что только так, одна видимость. Он говорит как посаженный отец У Чехова: «Всунут туда уголек и думают глаза отвести 1 Нет, брат, уж ежели ты даешь мне освещение, то ты давай не уголек, а что-нибудь существенное, этакое что-нибудь зажигательное. Ты, давая огня — понимаешь? — огня, который натуральный, а не умственный». Нужды нет, что сам Бердяев «натуральность» принимает за «умственность», и наоборот. Сперва кажется как будто, общество как общество, все на месте: и три измерения есть, и закономерность есть, все как следует; но все это только кажется. На самом деле это—не истинное общество, не достоверное. Истинно иное общество, «благодатное». «Общество, — пишет он, — есть явление природы, и закономерность его связана с закономерностью природы. Общество благодатное, побеждающее природную закономерность, принадлежит уже иному плану, иному измерению; оно есть четвертое измерение общества по сравнению с теми тремя его измерениями, в которых протекает закономерная социальная

жизнь» 2. Если посмотреть, как выражается Бердяев, «с более глубокой точки зрения», то в обществе трехмерном действует «божественная правда» из четвертого измерения, однако, эта правда, хотя она и божественна, принуждена преломляться в трех измерениях, «в темной и греховной природе».

1 Н. Лосский, Обоснование интуитивизма, стр. 184.

2 Н. Бердяев, Философия неравенства, стр. 163.

Если кто добивается истинного познания, тот на крыльях нечувственной интуиции должен вознестись в четвертое измерение. Тогда ему будет видно, что «царство божие всегда за историей и над историей, но не в истории. Оно есть всегда четвертое измерение по сравнению с тремя измерениями истории».

Побывавший в четвертом измерении Бердяев призван определить, какое из общественных явлений имеет вечное, непререкаемое, ноуменальное, четырехмерное бытие и какое—лишь бытие временное, спорное, феноменальное, трехмерное. По смыслу философии Бердяева это возможно, ибо «существуют прорывы в исторической действительности в высшую духовную действительность, переливы энергии трех измерений в четвертое измерение» 1. I Классифицируя по такому признаку все общественные явления, Бердяев творит тем самым суд и расправу: одно Явление вечно, другое преходяще. Однако по странной случайности он применяет при этом отборе столь ненавистную ему классовую точку зрения. Так, мы уже знаем, что пролетариат, например, не имеет онтологической реальности. Демократия и притом даже буржуазная демократия «лишена онтологических основ», «она не имеет в себе ничего ноуменального и природа ее чисто t феноменалистическая»! Напротив, «аристократия есть порода, 1 имеющая онтологическую основу, обладающая собственными, незаимствованными чертами». Аристократия, как об этом достоверно известно Бердяеву, «сотворена богом и от бога получила все качества».

Соответственно проводится и классификация политических направлений. Даже либералы не удовлетворяют Бердяева, ибо они «сделали декларацию прав человека и оторвали ее от декларации прав бога». В этом первородный грех либералов, и за него они лишены онтологической природы. Иное дело консерватизм — «одно на вечных религиозных и онтологических начал человеческого общества».

Так как феноменальное бытие недостоверно и преходяще, то отсюда уже виден социально-политический идеал бердяевщины, в котором остаются лишь онтологические сущности с их проекцией в трехмерном мире. Но так как трехмерный мир всё-таки подчиняется известной закономерности,

причем Бердяев настаивает на натуралистическом характере этой закономерности, — очевидно, чтобы было «крепче», — то он испытывает потребность поведать откровение и в этой области. Тем самым с высот онтологии он спускается в низины философии истории.

Не приходится указывать, что и в этой области им руководит все та же интеллектуальная интуиция, все та же безудержная спекуляция. Впрочем он пользуется и другим, научным методом.

Мы сейчас увидим, что это за метод. Бердяев и иже с ним хотят понять современную социальную действительность и разгадать тенденцию ее развития. Крупнейшим социальным явлением современности является несомненно российская пролетарская революция. Она стоит на дороге Бердяева и преграждает ему путь. Не видя впереди себя ничего, кроме социалистической революции, он с надеждой поднимает глаза горе и видит над собой звезды. Вероятно, отсюда он и делает вывод: «Ориентироваться в русском коммунизме можно лишь по звездам. Чтобы понять смысл русской революции, мы должны перейти от астрономии новой истории к астрологии средневековья». Средневековая астрология—вот та наука, которая отныне руководит Бердяевым н Карсавиным.

Следуя за этой руководительницей, Бердяев быстро ориентируется в тенденциях исторического процесса. На своем пути он сразу же попадает на след Жозефа де Местра и не сходит уж больше с этой дороги. Как мы уже знаем, де Местр после Великой французской революции приглашал человечество вернуться к средним векам. Это же делает и Бердяев с Франком. Но своим субъективным желаниям они хотят придать видимость объективного процесса. Нашу эпоху Бердяев называет концом повой истории и началом *нового средневековья.* Этим он хочет «проблематически начертать идеальные черты и тенденции нового типа общества и культуры». По Бердяеву, мы выступили «из дневной исторической эпохи и вступили в эпоху ночную». В этом отношении он сближается с О. Шпенглером, Кайзерлингом и Шпаном.

Итак, Бердяев не видит дороги вперёд; он показывает истории, как выражается в одном месте Маркс, «свое апостериори» и полагает, что «перед» истории там, где у Бердяева после поворота на 180 градусов оказалось лицо. Такая позиция и такая точка зрения понятны, если вспомнить, идеологом какого класса выстунает Бердяев. Современной аристократии не остается пред лицом весьма недвусмысленного хода истории ничего другого, как вспоминать, как хороши, как свежи были розы в то далекое время, когда их предки были безраздельно господствующим классом, когда лицо земли украшали монастырские обители, рыцарские замки и помещичьи усадьбы, на задворках которых «лишенные творческой

избыточности» крепостные крестьяне подвергались порке. Одаренный поэтическим воображением, С. Франк называет это время «прошлым *давним,* когда на Руси являлось множество святых, когда бездомный нищий находил себе приют и пищу в монастырях, когда странноприимство и милостыня считались необходимой обязанностью каждого человека и даже самые злые и холодные люди не могли избавить себя от исполнения этой обязанности из страха общественного порицания или церковной эпитимии» 2.

1 Н. Бердяев, Новое средневековье, Берлин 1924.

2 С. Франк, Основы марксизма, стр. 12.

Итак, взоры наших феодальных социалистов устремлены назад. Но позади российской пролетарской революции лежит последняя стадия финансового капитала. Эта эпоха, конечно, не удовлетворяет феодальных социалистов, ибо хотя она и дореволюционна, но она *предреволюционна.* И к тому же, — как спрашивает Бердяев, — «много ли есть онтологически реального в буржуа, банках, в бумажных (I) деньгах, в чудовищных фабриках?..». Ни дать, ни взять, Бональд, который прямо заявлял, что большие *города, кредит,* банки, —все это от дьявола, а каменный *уголь не только* производит копоть и распространяет неприятный запас, но и наводит уныние. Капитализм, говорит Бердяев, не сакральное, а секулярное общество. Итак, не капитализм, дальше, мимо!

Но дальше симптоматически стоит Великая французская революция, положившая на континенте начало промышленно-капиталистическому строю. Значит, опять эта «печать богооставленности, проклятия»! — дальше, мимо! Дальше стоит вновь предреволюционная эпоха просвещения. Но уже де Местр сказал, что к ней возвращаться нельзя. Значит, опять мимо, еще дальше!

Таким образом Бердяев благополучно прибывает к средним векам, к феодализму. Только здесь находит он тихую пристань. Феодализм в эпоху пролетарских революций для Бердяева—шаг вперёд, своего рода завоевание революции. Он оговаривается: он призывает к новому средневековью, а не к старому. Как некогда после средних веков произошёл возврат не к старому античному миру, а к так называемому Возрождению, так и теперь должен произойти возврат к новому, возрожденному средневековью.

Всякому ясно, что это повое бердяевское средневековье не может быть старым, ибо ничего в истории в точности не повторяется. И однако этот свой идеальный строй Бердяев называет именно средневековым, желая тем самым указать на сходные, общие черты. Бердяевщина делает это сознательно, открыто, ибо она тем и отличается от других разновидностей реакционного социализма, что показывает на своих спинах старые феодальные гербы. Наш

рыцарь со смаком перечисляет все достоинства феодализма: «варварство, грубость, жестокость, насильничество, рабство, невежество, религиозный террор», но все это такие мелочи, которые не могут найти в счет. Феодализм обладал целым рядом положительных сторон: «средние века были эпохой религиозной по преимуществу, были охвачены тоской по небу, которая делала народы одержимыми священным безумием... в это варварское время созрел культ прекрасной дамы и трубадуры пели свои песни». Ну, неужели рабочий класс не соблазнится мелодиями трубадуров, не пожелает ради этого перестроить общество на принципах феодализма.

А перестройка потребуется большая. Любопытно всё-таки посмотреть поближе на современный феодальный социализм. Как мыслит он себе организацию нового средневекового общества, отделенного от старого всем развитием и содержанием капитализма. Мы были бы несправедливы к читателю, если бы не познакомили его с этим заключительным звеном мировоззрения современных феодалов.

**6.**

Прежде всего техника и экономика «нового» общества. Возьмем, например, машинный способ производства. Проблема машины, узнаем мы, —глубокая метафизическая проблема... Машина, заявляет нам средневековый инженер Бердяев, есть несомненно «распятие органической природы», но она, к счастью, убивает плоть, а не дух. Нельзя отрицать машину во имя отсталых форм хозяйства. Итак, машину придется оставить. На то и новое средневековье, а не старое.

Принцип частной собственности «в вечной своей основе» сохранится, по он, видите ли, будет ограничен и одухотворен. Вообще частная собственность на землю более «одухотворенное» отношение, чем национализация. Все хозяйство будет построено иерархически. Что сне значит—неизвестно. Надо думать, что в своем феодально-социалистическом раю Бердяев думает возродить средневековую феодальную иерархическую лестницу, ибо общественная жизнь, как и космическая, иерархична, к тому же добавляет Бердяев, неравенство религиозно оправдано. Раз так, значит и спорить не о чем.

Бердяев допускает, что придется организоваться в хозяйственные союзы и корпорации, принцип конкуренции—заменить принципом кооперации. Что это будет за кооперация, можно судить, приняв во внимание всю концепцию Бердяева в целом.

С рабочим вопросом наш теоретик предвидит некоторые затруднения. «Народы, — говорит он, —трудно будет вновь принудить к той дисциплине труда, которая господствовала в капиталистических обществах», тем не менее он не отказывается от того, чтобы покончить с этим вопросом: его придется поставить и разрешить «в психической среде». Что сне означает, тоже неизвестно. Как видно из дальнейшего, Бердяев считает необходимым «сотрудничество классов», последнее же может быть достигнуто лишь в «духовном перерождении».

Сотрудничество классов не исключает универсального иерархизма. В области политической «естественный иерархизм жизни должен встунить в свои права и личности с *большим онтологическим весом,* с большей одаренностью и годностью должны занять подобающее место в жизни. Без духовной аристократии жизнь не может процветать» J. До сих пор мы не знали, что онтологические сущности могут взвешиваться на весах и обладают определенным весом, во всяком случае такие весы имеются в распоряжении у Бердяева.

Но поскольку возможен «прорыв» из четвертого плана бытия в три первых, то, оказывается, онтологический вес «духовной аристократии» подвергается довольно просто измерению на обыкновенных весах. В будущих феодальных учреждениях «цена по существу своему должен быть духовным. *Но духовный цена,* — добавляет Бердяев, — *имеет и материальные признаки своего выражения»* 1. Кто же поверит после этого тому же Бердяеву, когда он говорит, что аристократия «будет скорее психологической, чем социологической категорией»?

Быть может, читателю интересно знать, какова же должна быть политическая надстройка над бердяевским социализмом? Он **Н** здесь не прячет своих феодальных гербов. Парламенты отомрут окончательно. «Новое средневековье неизбежно будет в высшей степени народно, но совсем не демократично». Демократия есть порождение индустриально-капиталистической системы, она связана с господством буржуазного строя, и потому не гоже феодальному социалисту перенимать ее. «Народ, — говорит Бердяев, — не может сам собой править, он нуждается в правителях и потому «вполне возможно, что единство обществ и государств в новом средневековье выльется в формы монархические. Народные массы сами могут пожелать монарха, узнают своего вождя и героя».

Дальше идти некуда, все карты открыты и над феодальными гербами виднеется уже императорская корона... Монархии эти, — разъясняет и утешает Бердяев, —будут не современного, а средневекового типа. При благосклонном их содействии будут процветать науки и искусства: теософические учения, оккультные науки, магия, астрология 2. Религия опять

станет «общим, всеобщим, всеопределяющим делом». В сакральном обществе с сакральным государством будет и сакральная культура.

Таков общественный идеал феодального социализма наших дней. Он не далеко ушел от идеалов де Местра и Бональда, и потому к нему относится все то, что около 80 лет назад было написано Марксом и Энгельсом. Авторы «Коммунистического манифеста» не ведали, когда писали, что их характеристика будет актуальна через столько десятков лет.

Конечно, современный феодальный «социализм» нельзя брать всерьез, его не стоит опровергать шаг за шагом, его можно только показывать в музее феодального быта. Рядом с заржавленным мечом Карла V, туфлей Григория VII, щипцами Фомы Торквемады н в лучшем случае алхимическими препаратами доктора Фауста следует положить свитки писаний Бердяева и Франка. Это—их законное и ими заслуженное место.

1 Н. Бердяев. Философия неравенства, стр. 140.

2 Н. Бердяев. Новое средневековье, стр. 57.

## ОЧЕРЕДНОЕ ОПРОВЕРЖЕНИЕ МАРКСИЗМА

## («СОЦИАЛЬНОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ» М. УИЛЛЬЯМА.)

Известная часть буржуазии желает устранить социальные бедствия, чтобы унрочить существование буржуазного общества.

К ней принадлежат экономисты, филантропы, гуманные люди, реформаторы, стремящиеся улучшить Положение рабочего класса, организаторы благотворительности, покровители животных, учредители обществ трезвости, крохотные реформаторы всевозможных сортов. Этот буржуазный социализм создал даже целые системы.

*К. Маркс и Ф. Энгельс,* Коммунистический манифест.

**1.**

Как известно, марксизм никогда не мог похвастаться отсутствием противника. Едва только были обнаружены сто революционные наклонности, —а это произошло в самом раннем возрасте марксизма, —как капиталистическое общество объявило ему войну. Война велась и, конечно, ведется одновременно, лишь с перемежающейся интенсивностью, и на теоретическом фронте диалектического материализма, научного коммунизма, н на практическом фронте непосредственной классовой борьбы.

Если ограничиться одним теоретическим фронтом, то анналы этой борьбы содержат довольно почтенное число всевозможных «критик» и, пожалуй, не меньшее количество генеральных «опровержений» марксизма. С каждым десятилетием рос и растет список таких «опровержений», и—удивительное дело—с каждым десятилетием рос и растет марксизм. Он выдерживает натиск критиков и ниспровергателей и в исторической практике черпает все новые и новые доказательства своей истины.

В наши дни ожесточенные некогда споры марксистов с народниками, революционных марксистов с ревизионистами, споры марксистов с неокантианцами тоже-социалистами, с эмпириокритиками «тоже-марксистами» —все эти споры и дискуссии уже позади. Ни ниспровергатели, ни исправители марксизма не задушили его, а их попытки с негодными средствами должны были бы как будто раз навсегда убедить революционных марксистов не обращать внимания на критику из буржуазного и ренегатского лагеря и равнодушно проходить мимо нее.

1 «Под знаменем марксизма, 1925, №8 — 9 и *Der fällige Widerlegung des Marxismus,* в «Unter dem Banner des Marxismus», 1925, Band I, Heft 3.

Время идет, и каждый год регулярно приносит «еще одно» опровержение марксизма. Не содержа в себе ничего принципиально нового, такое «опровержение» сводится или к отрицанию марксизма с неприкрыто буржуазной точки зрения, или к дополнению, исправлению, ограничению положений марксизма, причем все эти дополнения, исправления или ограничения в свою очередь сводятся к подмене пролетарской и коммунистической точки зрения точкой зрения буржуазно-капиталистической. Но так как время приносит новые детали в экономическом Н социально-политическом отношениях, то и критика марксизма также подчас содержит в себе кое-какие новые детали. Эти детали интересны больше в социологическом аспекте, чем в аспекте теории, ибо, повторяем, общетеоретические положения критиков марксизма в основном остаются старыми.

Но прежде чем прибавить имя нового ниспровергателя марксизма к длинному списку старых, нужно его как следует «зарегистрировать», т. е. отметить для памяти (знать своих противников никогда не мешает), что собственно он хотел сказать, какие доводы привел в защиту своей точки зрения, чем собирается заменить марксизм и как рисуется ему его общественный идеал хотя бы на ближайший ряд лет. Уяснив это, а следовательно, и классовую подоплеку нового ниспровергателя, его можно будет поставить на полочку к сильно запылившимся уже его коллегам.

Очередным ниспровергателем марксизма, с которым нам предстоит иметь дело и с которым мы хотим познакомить русского читателя, является Морис Уилльям. Его выводы, «которые поставили под вопрос историческую и научную значимость социализма Маркса», были им формулированы еще в 1919 г., так пишет он сам в своей книге. Книгу эту, издав в 1920 г. в качестве приватного издания, он разослал деятелям социализма разных стран. В 1922 или 1923 г. он выпустил ее вторично уже как общее издание под названием: «*Социальное понимание истории.* Опровержение марксова экономического понимания истории» 1. К этому нужно добавить, что в 1924 г. книга была переведена па немецкий язык с беседой переводчика с О. Шпенглером в качестве предисловия 2. Немецкий перевод поступил в продажу с рекламной бандеролькой, на которой значилось: «Der KlassenKampf—das falsche Mittel!» («Классовая борьба—ложное средство!»).

1 The Social Interpretation of History. A Refutation of the marxian economic Interpretation of History" by Maurice William, London, Sine datu, XXXI+397.

2 Die soziale Geschichts auffassung. Eine Widerlegung der marxistischen wirtschaftlichen Geschichtsauffassung von M. William, Berlin 1924, S. XXII+ 295. Мы цитируем английский подлинник,

Такова внешняя история книги. О себе самом автор сообщает, что он в продолжение двадцати пяти лет был учеником Маркса, но теперь, увы, больше не может отвечать утвердительно на вопросы: «открыл ли Маркс законы социальной эволюции? согласуются ли его принципы с этими законами? утвердил ли он социализм па научном базисе?» Книга должна представить обоснование отрицательных ответов автора и, очевидно, дать в положительной форме его собственную концепцию. Итак, «социальное понимание истории» против материалистического понимания ее. Это социальное понимание истории и должно быть нами зарегистрировано.

Годы рождения теории М. Уилльяма были беспокойными годами, —в этом можно согласиться с автором. Война прикончила II Интернационал, и вместо царившего как будто в международном социалистическом движении единства повсюду народились разнообразные фракции. Кончилась мировая война, и вместо одного Интернационала оказались два: Второй, социалистический, и Третий, коммунистический. Массы обратились к вождям за руководством, а вожди, оказывается, спорят и борются между собой. К тому же «Россия в припадке революционной лихорадки предприняла торжествующее доказательство принципов Маркса. Призрачный успех, достигнутый в России бескомпромиссным революционным социализмом Маркса, был сигналом для самопроизвольного бунта против парламентарного реформизма II Интернационала» 1.

И вот, видя, в какое отчаянное Положение попал международный социализм, М. Уилльям решил обратиться к теории, к теоретическим основам научного социализма. Без сомнения, путь, им избранный, является правильным путем. Хотя сама теория рождается из практики, составляет наивысшие обобщения практики капитализма и рабочего в нем движения, она, теория, способна руководить этим движением, и только в этом лежит ее назначение. Краткий тезис Ленина: «Без революционной теории не может быть и революционного движения» великолепно выражает единство теории и практики.

Многолетний «ученик» Маркса, М. Уилльям, также сообщает нам: «Никогда еще в истории понимание законов, руководящих социальным процессом, не требовалось так настоятельно, как сегодня. В знании остается последняя надежда мира». Знания этих законов ищет, конечно, не один М. Уилльям; ищут их и другие, некоторые даже полагают, что в общем они их нашли именно в марксизме, в его теории классовой борьбы, если говорить кратко. Перед М. Уилльямом два исторически сложившихся пути, пути II и III Интернационала, так сказать, две правды. Пряча свои симпатии по адресу первого из них, М. Уилльям уже в предисловии высказывает порицание теоретикам Коммунистического интернационала. Он недоволен их методом. Они, видите ли, не учатся у опыта; они слишком научны для этого: они забыли метод Маркса, который сводился к том}', чтобы изучать историю. «В наши дни, —говорит наш ортодоксальный ученик Маркса, —лидеры интернационального социализма, в противоположность Марксу, отказываются изучать историю, предпочитая догматически придерживаться выводов, формулированных Марксом в 1848 г. Такого рода их наука!» Г

Реверанс Марксу, который изучал историю, делает возможным лишь одно заключение из приведенной фразы М. Уилльяма: изучая историю, Маркс сделал в 1848 г. выводы, правильные для 1848 г. Повторять эти выводы теперь неправильно, ибо изучение всей истории с 1848 г. до наших дней должно привести к принципиально иным выводам. Научный коммунизм или, если угодно, научный социализм Маркса, в своих выводах утратил для наших дней свою научность. Такова именно мысль М. Уилльяма.

Революционные марксисты никогда не отказывались изучать историю. Именно изучение конкретной исторической обстановки с точки зрения оправданной на опыте материалистической диалектики диктовало им всякий раз тот или иной шаг, было ли это (в русских условиях) участие в Государственной думе 1907 г. или Октябрьская революция 1917 г. Но что же делать, если в общем изучение истории приводило всегда к оправдыванию того, что было формулировано Марксом и Энгельсом в 1847—1848 гг.? Стало быть, есть изучение и изучение.

В настоящей статье мы тоже «изучаем изучение» М. Уилльяма. Сам автор говорит о нем так: «Настоящее изучение общества было предпринято в духе Маркса (sic!), оно использует его научный метод исследования. Если выводы расходятся с марксовыми, то это лишь доказательство, что ни в какой науке нельзя вести исследования до конечных выводов. Основное в науке есть исследование, а не выводы» 2. В дальнейшем мы увидим, как обстоит в этом отношении дело у самого Уилльяма, чего у него больше: исследования или выводов, и действительно воздерживается ли он от «конечных выводов». А сейчас сама собой напрашивается одна историческая параллель. В свое время у Э. Бернштейна «конечная цель» превращалась в ничто, а «движение» было всем. Это—язык практики, и на практическом языке называется это *оппортунизмом.* У М. Уилльяма— язык теории; у него «конечные выводы» —ничто, а «исследование» —все, и на теоретическом языке это называется *ревизионизмом.* Впрочем, должны оговориться, что ревизионистского характера своей книги не отрицает и сам М. Уилльям.

В действительности же как бессмысленно отрывать «движение» от «цели», так бессмысленно, абсурдно, ненаучно отрывать и «исследование» от «выводов». Чистое описание может довольствоваться простым рассказом, но даже из описания, если оно объективно, уже напрашиваются выводы. Из исследования же не делать выводов нельзя. Отказ от выводов в конце исследования есть поза страуса, прячущего голову под крыло, поза в историко-социальных исследованиях, нужно сказать, довольно неудобная; ведь если сам не сделаешь вывода, то сделают за тебя другие. Так как человеку весьма трудно стать страусом, то и М. Уилльяму весьма трудно воздержаться от выводов, и он эти выводы делает. Как мы уже сказали, фактически в его книге гораздо больше постулирований и выводов из этих постулатов, чем действительного исследования.

1 The Social Interpretation of History, p. XXX.

2 Ibid., p. XX.

Предмет исследования М. Уилльяма—теоретические основы международного рабочего движения. Различия внутри II Интернационала, говорит автор, столь же стары, как и он сам. Они достаточно отражались в соответствующей литературе. Но чем дальше, тем меньше было надежды на их разрешение. Основу этих разногласий составляли вопросы политики и тактики. В общем намечалось левое революционное н правое умеренное крыло. Уже это обстоятельство заставляет рассмотреть теоретические принципы политики и тактики международного социализма.

У несоциалистов, т. е. буржуазных слоев общества, и внутри их партий непосредственная классовая политика и тактика определяли их

теоретическую платформу. У социалистов же, наоборот, самая платформа диктовала политику и тактику. Политическая деятельность их внутри капиталистической системы не является для них целью в себе, а лишь средством для замены капитализма социализмом. Их теоретические принципы образуют как бы базис их платформы, их политика и тактика должны быть согласованы с их программой и ею определены.

С этими положениями М. Уилльяма можно согласиться. Действительно, для буржуазии капиталистическая система является нормальной и единственно допустимой средой. Политические программы буржуазных партий, будучи, конечно, обусловлены классовой принадлежностью своих сторонников, вполне укладываются в рамки капиталистического общества и буржуазного государства. Те или иные классовые прослойки через свои партии создают те или иные политические программы, диктуемые специфическими условиями этих классовых прослоек, однако все эти программы в конечном счете не идут дальше капитализма.

**2.**

С пролетариатом дело обстоит несколько иначе. Его программа, конечно, также обусловлена его классовой природой, но пунктом отправления для программы является не капитализм, а, скажем, социализм. Теория научного социализма прежде всего диктует построение программы.

Но как же быть, когда разногласия имеются внутри социалистического движения? На основании предыдущего мы должны согласиться, что корень этих разногласий мы должны искать не в плоскости политики и тактики, — это лишь внешность, —а в самих теоретических принципах социализма, ибо в них заключена сущность. Обнаружение разногласий в этих коренных вопросах только и может удовлетворительно разъяснить политические и тактические разногласия.

Принципы интернационального социалистического движения восходят, как известно, к Марксу и Энгельсу, к «Коммунистическому манифесту» 1847—1848 г. Говоря коротко, они сводятся к материалистическому (мы бы сказали: диалектико-материалистическому) пониманию истории, к теории классовой борьбы со всеми се выводами, к теории прибавочной стоимости. Свержение капитализма является выводом и принципиальным требованием. Между тем, говорит М. Уилльям, у каждой социалистической партии есть список немедленных требовании, своего рода позитивная программа для деятельности внутри капитализма. Какова 'же связь между категорическим выводом марксизма о свержении капитализма и положительными программами социалистических партий? Как будто марксовы принципы не

могут оправдать их, и однако некая связь как будто существует. Для решения этого вопроса М. Уилльям предлагает присмотреться к практике капиталистического класса и социалистических партий.

Действительность последних десятилетий показывает, что вместе с развитием капитализма, с ростом синдикатов и трестов, с приближением и нарастанием государственного капитализма растут и так называемые социальные реформы, различные мероприятия по демократизации народного просвещения, по народному здравоохранению, по охране труда и т. п., т. е. мероприятия, направленные на улучшение положения рабочего класса. Есть ли все это ущерб для капиталистов и выигрыш для рабочих или нет?

Одни социалисты говорят, что это—уступки капитала рабочему классу; другие: что все указанные мероприятия делаются также в интересах капиталистов, ибо квалифицированный, технически образованный рабочий полезнее в производстве, ибо, например, перед лицом эпидемий равны рабочие и капиталисты. А4. Уилльям мечется среди этих двух ответов и не может их примирить. Он может согласиться, говоря о причинах социальных и индустриальных реформ, с ответом по формуле или — или: и л и это уступка, и л и это—в интересах капиталистов. Он не может либо не хочет понять, что все эти реформы в подавляющем большинстве случаев проводятся под напором и при нажиме пролетариата; с другой стороны, что все эти реформы не противоречат коренным классовым интересам буржуазии и даже позволяют выжимать из пролетариата больше прибавочной стоимости. Для него диалектика истории, когда социальные н индустриальные реформы являются и уступками буржуазии, и ее интересом, навсегда скрыта от зрения.

Зато, теряя классовую точку зрения, М. Уилльям видит в этих реформах другое и—и: реформы выгодны и улучшают Положение и капиталистов и рабочих. Эта призрачная видимость ослепляет М. Уилльяма и, как увидим далее, делается отправным пунктом для его «социального понимания истории». Реформы улучшают Положение рабочих, реформы выгодны капиталистам, реформы проводятся самими капиталистами I—ну, может ли устоять против таких выводов марксизм?!

М. Уилльям старательно изучает программы социалистических партий и открывает в них ряд требований, которые и без того проводятся капиталистами! «Какая же связь возможна между этими программами реформ и марксистскими принципами, образующими теоретический базис международного социализма? Марксовы принципы имеют целью служить благу рабочих путем уменьшения и уничтожения эксплуатации, между тем как реформы, которые составляют практические программы социалистических партий, повсюду, где они приняты, служат благу

эксплуататоров путем неуклонного увеличения уровня эксплуатации» 1. Зачем же придерживаться таких программ? — спрашивает М. Уилльям, —не из-за «научных» же их основ; и почему же программы рвут с научными основами марксизма?

Попробуем разобраться в тех выводах, к которым уже пришел наш многолетний ученик Маркса. Первое: реформы улучшают Положение рабочих. Действительно, бесплатная медицинская помощь для рабочего или ясли для работницы на капиталистической фабрике «лучше», чем отсутствие того и другого, подобно тому, как всеобщее избирательное право в буржуазном государстве «лучше», чем ценовое избирательное право; но, как говорил Ленин: «мы не вправе забывать, что наемное рабство есть удел народа и в самой демократической буржуазной республике». Точно таким же образом ясли, медицинская помощь и тому подобное ни на поту не нарушают принципа эксплуатации рабочего, они ни на ноту не изменяют ситуации в производственных отношениях капитализма, в базисе капиталистического общества, поэтому и требование его уничтожения остается в полной силе.

Второе: указанные реформы выгодны капиталистам. Это совершенно правильно, и потому только что указанное требование вновь подтверждается в полной мере. Наконец третье: реформы проводятся самими капиталистами. Реформы проводятся капиталистами, поскольку они являются господствующим классом, поскольку буржуазное государство является организованной и политически господствующий класс буржуазией. Мо эти реформы проводятся по общему правилу под натиском и при нажиме пролетариата. Длинный ряд забастовок, восстаний и прямых революций— достаточное доказательство этому. Так называемые программы-минимумы в тех странах, где еще не было пролетарских революций, сохраняют всю свою силу, они нужны как ориентировочные, и без них не может обойтись ни одна рабочая партия.

Однако все дело в том, чтобы программа-минимум не вытесняла, так сказать, программу-максимум; все дело в том, чтобы перспектива пролетарской революции и пролетарского государства не утрачивалась. Марксовы принципы научного коммунизма нисколько не умаляются программа-минимум, именно потому, что это—программы-минимум. Мы возвращаемся к проблеме «движения—цели». Цель без движения—ничто, так было у утопистов, но и движение без цели—ничто, так было у ревизионистов; революционные же марксисты диалектически сочетают движение и цель, Первое существует ради второй, а вторая слагается и вырастает из первого. Программы *коммунистических,* партии наших дней сохраняют raison d'être именно потому, что эти партии сохраняют принципиальное требование уничтожения капитализма, сохраняют перспективу пролетарской революции.

Иное дело—программы *социалистических* партий наших дней; потеряв перспективу пролетарской революции, они потеряли свою основу: их требования и без того проводятся капиталистическими правительствами, как выражается М. Уилльям.

Наш автор пытается решить дилемму: теоретические принципы марксизма—практические программы социалистов иным путем. Он рассматривает политическую деятельность социалистов, участие социалистов в «политике», как говорит М. Уилльям. По существу речь идет об участии социалистов в практической работе по созданию и «усовершенствованию» буржуазного государства. Вопросы актуальной классовой борьбы, проявляющейся в стачках, восстаниях, мало его интересуют. Внимание его сосредоточивается на проблеме выборных кампаний и на парламентской и кабинетской работе. По его мнению, когда социалистические массы возросли, то стало уже невозможным беспрерывно повторять «Коммунистический манифест». Массы требовали практической политической деятельности. Социалисты пошли в политику, следуя за массами, а раз войдя в нее, они должны были принять в ней активное участие: добиваться возможно больше депутатских мандатов в парламенте и даже мест в кабинете. Так измена вождей М. Уилльямом подменяется «требованием масс».

Уилльям понимает, что министериализм и практическая работа в парламенте знаменовали па практике отказ от марксизма наряду с теоретическим признанием его. Он сам различает два направления в марксизме: Первое, в его формулировке,—это последовательные марксисты; их деятельность—революционная агитация, воспитательная работа среди рабочих масс, их организация и *экономическая* борьба; второе направление, о *его формулировке*— это то, «которое хотя и принимает марксистские принципы в теории, но принимает положительную программу, каковая не может найти никакого оправдания марксистским основам, а в действительности представляет отрицание марксистских принципов» К

Как не согласиться с таким определением, в особенности со вторым? Иногда из уст ярого противника услышишь больше правды, чем от друга. Стало быть, программа и деятельность социалистов-оппортунистов «в действительное представляет отрицание принципов марксизма». Это же и пытаются который год коммунисты вдолбить «марксистам» из II Интернационала. Определение первого направления, данное М. Уилльямом, конечно, требует исправлений. Первое направление, т. е. коммунистические партии буржуазных стран не ограничивают себя *экономической борьбой.* Они тоже настаивают на политике, но на политической *борьбе,* а не соглашательстве, причем политическую борьбу они понимают, выражаясь мягко, значительно шире, чем невинная оппозиция в парламенте или, еще

лучше, участие, конечно, с оговорочками, в буржуазном кабинете. Они также не против участия в парламентах, по в таком разрезе, который был дан ленинизмом в России.

Но, повторяем, М. Уилльям безусловно нрав, когда он, наметив оба указанных направления, утверждает, что говорить об этом, как о разногласиях только по вопросам политики и тактики, значит ничего не понимать в вопросе. Прав он и тогда, когда после этого риторически спрашивает: разве русские большевики и меньшевики различались только по тактике? или спартаковцы и большинство германской социал-демократии? Нет, причина глубже, это—различие в принципах!

Самой формулировкой своей двух направлений в международном социалистическом движении М. Уилльям ставится перед альтернативой: или марксистские принципы, и тогда отказ от социал-соглашательской практики, или эта практика, но тогда— отказ, прямой и нелицемерный, от марксистских принципов. Читателю, пожалуй, не трудно будет догадаться, каким путем пойдет М. Уилльям. Но любопытен его критерий выбора. Сторонники практических программ, говорит он, никогда не защищали теоретически своего дела. *Защищать практическую программу на основе марксизма было бы безнадежно.* Но эта программа была успешно защищена практическим путем. Основная защита—это рост числа членов и голосов на выборах. Пока речь идет о разрыве между теорией и практической программой—преимущество у революционных марксистов. Но, видите ли, рост социалистических партий за последние десятилетия убеждает М. Уилльяма в том, что правда на стороне «практической программы». Если бы социалисты пошли по пути принципов, то они выродились бы в секту. В Америке времен войны Socialist Labor Party— секта; Socialist Party— производила фурор, хотя политика ее зиждилась иногда на лозунге «дешевое молоко». «Таким образом успех научно-социалистического движения обязан не его научным принципам, а эмпирической практической программе! *Научные* социалисты могли добиться успеха, только отринув *научный* социализм. Какая «научная» позиция!» 1 острит М. Уилльям.

Итак, голый рост числа членов партии признается М. Уилльямом достаточным Критерием, чтобы разобраться в исторической тяжбе двух путей рабочего движения. Ни малейшей {попытки проанализировать сложные причины роста или унадка числа членов в рабочих партиях по самим партиям, по странам, по эпохам. Таким образом неизбежный рост германской социал-демократии конца прошлого века и рост большевистского крыла русской социал-демократии с революции 1905 г. М. Уилльямом теоретически приравниваются? Но эти два явления не могут быть зараз удовлетворительно объяснены с точки зрения самого М. Уилльяма. Или

русские большевики тоже строили свою политику на «дешевом молоке»? Очевидно, что для объяснения этих явлений необходимо привлечь еще большое количество исторических фактов и теоретических данных: очевидно, что один рост числа членов не может быть Критерием в споре между II и III Интернационалом.

**3.**

М. Уилльям избрал путь «практической программы»; тем самым он показал, что порывает с марксизмом. Но дело ведь не в субъективном отходе от марксизма или приходе й нему, а в теоретическом, по возможности объективном, обосновании этого отхода. Если права «программа», то не прав марксизм. Значит, нужно еще теоретически опровергнуть принципы марксизма, нужно заменить их иными принципами, которые бы гармонировали с практической программой социалистов. *Стремление* к единству теории и практики присуще не одним марксистам. Есть оно и у М. Уилльяма.

Как массы должны относиться, спрашивает М. Уилльям, к социальным и индустриальным реформам? «Должен ли рабочий класс противиться этим реформам? Пустой вопрос! Дело в том, что массы стоят за капиталистические правительства с требованием немедленного введения этих реформ. Это показывает, что *капитал а труд имеют некоторые общие интересы.* Рабочий класс сделал свой выбор. Классовая борьба в сфере производства требует, чтобы рабочие противостояли этим реформам, потому что они увеличивают степень эксплуатации. Но их интересы, как потребителей, как социальных существ (social beings), диктуют поддержку этих мероприятий—реформ. Мы знаем, что эти интересы побеждают. Реформы улучшают социальное Положение масс и определяют поэтому их поддержку. Массы быстро прогрессируют, но это их успех как *потребителей,* как *социальных существ,* а не как производителей. Практически весь ряд индустриальных и социальных реформ имеет целью служить массам в их качестве потребителей, социальных существ» х.

Уже в приведенных положениях вырисовывается остов собственной теории М. Уилльяма. Став на оппортунистически-реформистскую платформу II Интернационала и стоя уже обеими ногами на ней, он пытается вместо марксистского неудобного и неподходящего базиса подвести под эту платформу новый «тоже научный» базис. Реформисты играют на потребительской струнке рабочих. *Эта потребительская точка зрения* и кладется в основу всех глубоко «научных» построений М. Уилльяма.

Интересы рабочих, как производителей, в сфере производства действительно не совпадают с интересами капиталистов. Но, видите ли, рабочие, как и капиталисты, являются прежде всего «человеками», людьми, социальными существами, и вот у них, как у таковых, могут быть и есть общие *потребительские* интересы. Довольно, исходный пункт для построения повой социологии (по существу, конечно, весьма старой) найден. В поисках наиболее глубокого базиса общественной жизни, М. Уилльям нашел его не в производстве, а в потреблении. Уж чего, кажется, «глубже», ведь всякий человек прежде всего—потребитель, всякий человек кушать хочет! То обстоятельство, что прежде, чем есть, нужно эту еду *добыть, произвести,* и притом во вполне определенных условиях, до этого М. Уилльяму дела нет.

Вопрос, *как* производятся те же потребительские блага, при каких производственных отношениях, — этот вопрос, ответ на который является исходным пунктом и пробным камнем всякой социологии, «могущей возникнуть в качестве науки», как говорил Г. Плеханов, вовсе устраняется М. Уилльямом. Он сразу же закрывает себе всякий достун к подобной научной социологии, зато он находит у всех людей общие интересы. Многообразное, расчлененное на классы капиталистическое общество сразу превращается в неразличенное и неразличимое тождество, где все кошки серы и все люди братья. Марксизм с его теорией классовой борьбы куда как антисоциален! Гораздо «социальнее» уилльямовское понимание общества с стройной гармонией между рабочим и капиталистом в качестве «социальных существ».

«Изучение процесса социальной эволюции за последние 75 лет, — продолжает наш «социальный», социолог, —открыло замечательный факт, что между социалистическими принципами и социальной эволюцией имеется конфликт». Согласно первым, дело идет к благу производителей; согласно второй, дело идет к благу потребителей. Там, у марксистов, речь о средствах производства социальных благ, а здесь—об их распределении. Социалистические принципы основаны на конфликте между собственниками средств производства и рабочими, а социальная эволюция—на примирении, соответствии (response) их общих интересов. Социальная революция совершенно игнорирует классовую борьбу в сфере производства.

Ввиду всего этого социалистические принципы не научны, а утопичны.

Таковы первые выводы, к которым приходит М. Уилльям. Есть выводы, но нет исследования, вопреки его собственной формуле. Выводы постулируются, обоснования же их нет и прежде всего по той простой причине, что обосновать их нельзя. Можно сказать: последние 75 лет показали, что и т. д., по действительно показать, что социальная эволюция, т. е., надо понимать, живая история капиталистического общества,

«совершенно игнорирует классовую борьбу в сфере производства», — будет ведь трудненько. Чтобы уверовать в это—необходима святая интуиция, которой марксисты, коммунистические партии не обладают. Почти буквально это и говорит М. Уилльям. Он говорит, что «социалистические партии интуитивно чувствуют (feel intuitively), что в целях политической поддержки масс они должны оставить теоретические принципы классовой борьбы в сфере производства и обращаться не к производителям, *а к гражданам и потребителям»*

В специальной главе «Научный социализм Маркса» М. Уилльям пытается подвергнуть текстуальной критике Маркса и Энгельса. Но, во-первых, давно известно, что текстуальная критика, когда выдергиваются отдельные цитаты, самая малоценная, а во-вторых, знание Маркса, которое обнаруживает М. Уилльям, столь поверхностно 2, что, собственно говоря, не стоило бы этой критикой утруждать внимание читателей. Все же мы приведем несколько образцов.

Так, например, Уилльям цитирует всем известное место из предисловия «К критике политической экономии» о конфликте между производительными силами и производственными отношениями на определенной ступени развития общества. «Но что происходит между определенной ступенью одной эпохи, — спрашивает недоуменно Уилльям, — и достижением определенной стунени ближайшей эпохи? Маркс оставляет нас в темноте касательно этого»; очевидно, размышляет М. Уилльям, по Марксу, здесь нет ничего замечательного, ничего достойного изучения 1. Можно, конечно, указать М. Уилльяму для краткости пальцем на три тома «Капитала» —там де как раз изложено то, что происходит между «определенной ступенью» феодализма и «определенной стуненью» капитализма, но хочется думать, что наш ученый знает это. Или, например, далее М. Уилльям со слов Маркса говорит о революционных скачках, затем приводит его же цитату об эволюции, о «постоянном изменении» и торжествующе обнаруживает «противоречие»: как же так, —то скачки, а то вдруг медленное развитие! Как же это постоянное изменение отражается на положении эксплуатируемых? Прежде, говорит Уилльям, изменение означало прогресс (какой? для кого? в чем? —это не интересует нашего автора), а в капиталистическом обществе, по Марксу, это даже регресс! Словом, опять противоречие у бедного Маркса, онять нелогичность.

1 Курсив Уилльяма.

2 Человек, бывший 25 лет учеником Маркса, цитирует «Анти-Дюринга» по Э. Бернштейну, причем буквально так: Herr Eugen Dubrigs Unvatzung. См. Social Interpretation of History, p. 104.

Так обстоит дело с промежуточным периодом между социальными революциями; с самой же революцией дело еще хуже. Посудите сами: прежде всего почему революцию имеют право, по Марксу, требовать только пролетарии, а не мелке ремесленники (small-manuafacturers), мелке буржуа, феодальные лорды? Все они имеют такое же право требовать уничтожения буржуазного господства. «Они по крайней мере имеют то преимущество, что некогда сами были господствующим классом»! 2. После такого возражения поневоле руками разведешь, ибо для опровержения его нужно отправиться в школу политграмоты первой ступени. Дальнейшие рассуждения о пролетарской революции не лучше: гражданская война между буржуазией и пролетариатом, революция—насильственное Свержение буржуазии—где же во всем этом социализм? недоуменно спрашивает М. Уилльям, забывая, что никто из марксистов никогда не отождествлял (гражданской войны в эпоху пролетарской революции, или первой фазы пролетарского государства, с социализмом. Пролетарская революция и диктатура пролетариата есть неизбежная и необходимая ступень по пути к социализму, есть conditio sine qua поп, —но это очевидно нечто иное, чем то, что хочет навязать марксизму М. Уилльям. Стоя перед лицом этой необходимой стунени, он выдает себя с головой как филистера и в лучшем случае трусливого обывателя: «гражданские войны и насильственные революции—это не воскресные школьные пикники. Они приносят хаос, разрушение, голод и жестокую бойню» 3. Вот в чем секрет! Если бы революция была воскресным пикником по случаю вхождения социалистов в буржуазный кабинет, тогда бы, куда ни шло, М. Уилльям и ему подобные «приняли» ее.

Приёмы критики Маркса со стороны М. Уилльяма весьма напоминают приёмы нашего Н. Михайловского: сначала извратить Маркса, затем найти «противоречие», потом правильно процитировать, и, приняв первую, извращенную точку зрения, опять обрести «противоречие». Мы видели уже, что М. Уилльям негодует по поводу им самим придуманного отождествления классовой войны в эпоху пролетарской революции с развитым социализмом. После этого он повторяет слова Маркса о необходимости для пролетариата сделаться господствующим классом. Допустим, говорит он теперь, что пролетариат сорганизовался в господствующий класс. Что же, это социализм? Нет—вновь негодует Уилльям на Маркса, —оказывается, он должен проделать еще целый ряд реформ, он должен еще раньше уничтожить себя как класс! «И эти взгляды преподносятся нам под видом науки!» возмущается наш автор. Он ведь эмпирик: Ленин и Троцкий захватили власть и объявили диктатуру пролетариата. Что же, они намерены уничтожить свое собственное господство? —вопрошает Уилльям, —что-то не видно. Такая и подобная смесь наивности, невежества и сознательного извращения называется у М. Уилльяма научной критикой марксизма! И на

основании подобной критики он приходит к выводу, что Маркс ошибался, когда думал, что открыл законы социальной эволюции в своей теории классовой борьбы и материалистическом понимании истории. Оказывается, что «Маркс имел дело не с причинами, а со следствиями, которые он ошибочно принял за причины. Маркс не открыл законов социальной эволюции. Он ничего не знал о деятельности (operations) ее законов» Зато об этом знает М. Уилльям; вот почему он обещает доказать, что принципы Маркса не научны, а утопичны и антисоциальны. Но перед этим он излагает нам в позитивной форме свое «социальное понимание истории», которое призвано заменить исторический материализм. Эта теория изложена им на пяти страницах, и нам легко будет поэтому познакомиться с ней.

1 Social Interpretation of History, p. 50.

2 Ibidem, p. 53.

3 Ibid., p. 6061.

**4.**

«Изучение выдающихся явлений истории выявляет тот факт, что движущей силой всякого социального изменения являются поиски разрешения проблемы существования», так начинает Изложение своей системы М. Уилльям. Воля к жизни есть универсальная экономическая проблема. «Всякий социальный прогресс является не результатом конфликта в сфере производства, а результатом гармонии общих интересов большинства, как социальных существ». «Социальная эволюция происходит всегда в соответствии с этим универсальным законом. Конец и цель всякого социального прогресса есть решение проблемы существования. Классовая борьба есть следствие, а не причина. Она обязана необеспеченности в средствах существования. В интересах общества, как целого, устранить эту причину. По мере прогресса в этом направлении следствие это (классовая борьба) Исчезает. Экономические интересы большинства как потребителей совпадают, и общество прогрессирует в соответствии с интересами большинства как социальных существ и потребителей». Испытанием для всякой формы общества является способность ее производительных сил удовлетворить желания общества. «Новая эпоха, возникшая как средство лучшего удовлетворения общества, приносит с собой освобождение тем, кто эксплуатировался в прежнюю эпоху». Но из этих грунп выходит новый господствующий класс. Теперь он начинает эксплуатировать. Это— всеобщий закон социального прогресса. Что касается специально капиталистического способа производства, то не перепроизводство, *а недопроизводство* является его характерной чертой. Так как проблема

существования лежит в плоскости потребления, то интересы потребителей являются движущей основой истории. «Социализм будет реализован движением потребителей, а не производителей». «Маркс был социальным патологом. Он изучал социальную патологию и не понял явлений, которые он счел за законы социальной биологии. Явления классовой борьбы есть симптомы социальной патологии, аналогичные таким симптомам, как боль, жар, краснота и опухоль в патологии человека. Первые не больше закон социологии, чем вторые—закон биологии. Поэтому принципы марксизма не научны». К. М.

Таковы принципы «социального понимания истории», такова та форма, в которой они декларированы и декретированы М. Уилльямом. Они не опираются на «Монблан фактического материала», но зато формулированы ясно и отчетливо. Классовая борьба—не причина, а следствие; производство—не базис, а надстройка; базисом же является потребление. Потребительские интересы различных классов совпадают, и этого достаточно для постепенного исчезновения классов. Будущее принадлежит потребителю.

Бесспорно, в поисках предельных социологических категорий есть соблазн попытаться пойти дальше и глубже производства и производственных отношений. Само *существование* человека представляется в этом отношении понятием более широким, с точки зрения которого и нужно подходить к построению социологии. Но при ближайшем рассмотрении, несомненно, выявится, что понятие существования слишком обще, абстрактно, и для *общественной* науки не годится. Попытка свести классовую борьбу без остатка к борьбе за существование была уже попыткой подменить социологию ничего не говорящими и ничего не объясняющими абстракциями. Это было вкратце показано еще К. Марксом. У М. Уилльяма есть Стремление повернуть вспять даже буржуазную социологию, которой не без труда дается понятие класса. Больше того, у М. Уилльяма обнаруживается шаг назад даже по сравнению со Спенсером. *Борьба* за существование заменяется *гармонией* потребительских интересов, на основе которой якобы развивается история. Между тем, как сказано, категория существования, именно потому, что она слишком обща, *недостаточна* для построения науки об обществе.

Конечно, как говорили Маркс и Энгельс еще в «Немецкой идеологии», «первой предпосылкой всякой человеческой истории является, разумеется, существование живых индивидов, людей». Но констатирования одного факта существования, очевидно, очень мало. «Люди должны быть в состоянии жить, чтобы иметь возможность «делать историю». Но для жизни прежде всего нужны еда и питье, жилище, одежда и еще кое-что. Таким образом

*первым историческим делом* является *производство* средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни» г. Производство это не висит в воздухе, а совершается в известных вполне определенных условиях. «Производство жизни—как собственной, путем труда, так и чужой, путем рождения—является в качестве двоякого отношения: с одной стороны, в качестве естественного, а с другой—в качестве общественного, общественного в том смысле, что под этим понимается сотрудничество нескольких индивидов, безразлично, при каких условиях, каким образом и для какой цели. Отсюда следует, что определенный способ производства или промышленная стунень всегда связаны с определенным способом сотрудничества или определенной общественной стуненью, что масса доступных людям производительных сил обусловливает общественное состояние и что, следовательно, «история человечества должна быть изучаема и обрабатываема всегда в связи с историей промышленности и обмена» 2.

Проблема существования является лишь *естественным* фактом, в то время как проблема производства есть уже первый *общественный* факт, и потому, с нее, т. е. с вопроса: *как* производится, должна начинаться всякая социология, претендующая на сколько-нибудь научное значение. Так выдвигаемое М. Уилльямом потребление, поскольку оно выступает в качестве не только естественного факта, но и общественного, само уже определяется и обусловливается способом производства. Последний определяет также (а логически даже раньше потребления) классовую структуру общества со всеми ее функциями в виде классовой борьбы и т." п.

Если бывают азбучные истины, то бывают и «азбучные заблуждения», и таким азбучным заблуждением является утверждение М. Уилльяма, что согласие интересов капиталистов и рабочих, как потребителей, выступает в истории как факт, для истории решающий и доминирующий над противоположностью их интересов, как участников общественного производственного процесса.

Таким же заблуждением—если это только заблуждение—является и утверждение М. Уилльяма о «патологической» природе классовой борьбы. Для капитализма это не патология, а самая нормальная «физиология», потому что нормальной «анатомией» капитализма является классовое строение общества.

Наконец социализм—если только в это понятие вкладывать серьезное и научное содержание—никак не может быть реализован движением потребителей, ибо для гипотетически предположенного «чистого» потребителя (не капиталиста, не рабочего) способ производства безразличен, как субъективно безразличен он для трехлетнего ребенка или для коровы,

пасущейся на лугу. И фантастические, абстрактные потребители М. Уилльяма действительно, как увидим дальше, глубоко индифферентны к способу производства. Но дело в том, что в исторической действительности каждый потребитель есть прежде всего член определенного класса, так или иначе примыкающий к процессу производства и так или иначе к данному способу производства относящийся. Поэтому спор между капитализмом и социализмом может быть решен не потребителями, а теми классами, какие являются живым олицетворением обоих указанных способов производства.

Сделав «декларацию» о законах «социальной эволюции», М. Уилльям думает, что он тем самым доказал ненаучный, утопический характер марксизма. Но ему нужно доказать еще «антисоциальный» характер последнего. Это делается еще проще. Антисоциальна в своей основе теория *классовой борьбы.* Для филистера самое слово «социальное» напоминает что-то необыкновенно нежное, гуманное, мягкое, розовое, приятное и, может быть, ароматное. И вдруг марксисты говорят, что к социализму можно пробиться лишь через ожесточенную, классовую борьбу, через гражданские войны с множеством жертв, через не обходящиеся без пролития крови революции, обо всем этом учит марксистская теория, —ну, конечно же, она антисоциальна. Желая под это идеалистическое Положение подвести «научный» фундамент, М. Уилльям доходит до того, что утверждает: «она (теория гражданской войны) не имеет прецедентов в истории».

Попутно ренегат высказывает вновь несколько горьких кой для кого истин. Он говорит, что русские большевики абсолютно правы в смысле приверженности теории и претворения ее в практику; они по крайней мере последовательны. «Соглашаются ли мировые рабочие массы с Лениным, или нет, —большинство их, кажется, нет, —по есть чувство, что большевизм служит интересам масс. Капиталистический класс мира не может создать в массах патриотического настроения в целях военного нападения на Россию»

Говоря о росте симпатий в рабочем классе в пользу советов, М. Уилльям, очевидно, забывает свой арифметический критерий, ибо иначе он должен был бы признавать, что вместе с рабочими из рядов II Интернационала постепенно уходит и правда. М. Уилльям отрицает «антисоциальную» теорию классовой борьбы. Ему больше нравятся «ученики» Маркса из рядов оппортунистов. «Ученики Маркса на практике совершенно отбросили эту теорию. Парламентская деятельность социальна по своей природе. Она была принята эмпирически в противоположность требованиям марксистских принципов. Именно поэтому революционные научные марксисты против парламентской деятельности» 1.

Доказательство от «природы», как известно, самое легкое. Именно этим доказательством оперирует М. Уилльям, чтобы показать «антисоциальный»

характер марксизма: теория классовой борьбы антисоциальна по природе, теория парламентской деятельности по природе социальна. Вот и все. Мы пойдем на уступки, признаем, что концепция Уилльяма «социальна», а Маркса — «антисоциальна», но М. Уилльям должен будет признать, что его концепция зато, в противоположность марксизму, *антисоциалистична.*

**5.**

Ниспровергнув марксизм, М. Уилльям переходит к построению теории своего собственного социализма. Выводам и здесь предшествует исследование. Вопрос ставится так: кого эксплуатирует капитализм? Капиталистический класс эксплуатирует не только рабочих, он эксплуатирует все общество за вычетом себя самого. Поэтому, по Марксу, речь должна идти не о классовой борьбе, а о борьбе всего общества против получающего прибыль класса. «Поднимать антисоциальную теорию классовой борьбы перед лицом этих фактов значит актуально отвергать Маркса», взывает М. Уилльям. Но почему же Маркс сам обращался только к одному классу, к пролетариату? Это происходило потому, что он полагал, что классовая борьба есть движущая сила истории. Но, как блестяще доказал М. Уилльям, теория Маркса не оправдала себя, а туные марксисты продолжают повторять старое.

Допустим, формулировку М. Уилльяма: все общество ведет борьбу против получающего прибыль класса. Что это за класс? Странным образом у нашего автора из этого класса *выпадают промышленные капиталисты,* владельцы фабрик, заводов, предприниматели. «Все общество» означает у него сильных (powerful) и полезных (useful) членов общества. Сильные—это собственники средств производства; полезные—это те, кто оказывает социально необходимые услуги, сюда относятся рабочие. Вместе они составляют то самое большинство (majority), в интересах которого, согласно социальному пониманию истории, развивается общество. «Получающий прибыль класс», —это все купцы, торговцы, посредники, спекулянты и, пожалуй, банкиры. Они, собственно говоря, и эксплуатируют *все общество,* они бесполезны, и от них следует обществу избавиться.

Мы вступаем, несомненно, в самую любопытную и оригинальную часть учения М. Уилльяма. Сразу бросается в глаза поразительное сходство мыслей Уилльяма с «социальной философией» Генри Форда Ч То же утверждение общности интересов промышленников и пролетариев, та же ненависть к торговцам и банкирам и Стремление у одного в теории, а у другого на практике обойтись без помощи кунцов, отдельно стоящих от промышленного капитала владельцев средств сообщения и банкирских

контор, та же фразеология «служения» промышленников «всему обществу», та же ставка на потребителя.

«Теоретик» М. Уилльям, исходя из своего социального понимания истории, формулирует следующие четыре формы социальной эволюции:

1) Социальные и индустриальные реформы.

2) Общественная собственность на средства транспортации и обращения.

3) Прямое обложение.

4) Государственная деятельность в распределении потребительных благ 2.

К этим универсальным «формам социальной эволюции» гордый своим эмпиризмом М. Уилльям подгоняет теоретическую программу своего «социализма». Оставив в стороне детали, рассмотрим эту программу по пунктам.

О социальных и индустриальных реформах мы уже знаем со слов М. Уилльяма, что они, хотя и производятся в интересах капиталистов и ими самими, но улучшают Положение рабочих, как потребителей. Они удовлетворяют потребительские интересы и тех и других, интересы, находящиеся в трогательной гармонии.

По второму пункту «социальная эволюция» идет на выручку М. Уилльяма, поскольку он не признает революции. «Социальная эволюция в соответствии с гармонией интересов сильного и полезного совершается в направлении элиминирования бесполезных посредников, спекулянтов, кунцов, торговцев, etc.» 3. Маркс, правда, говорил об относительном сходстве интересов промышленного и кунеческого капиталов, но ведь «социальная эволюция» отвергла принципы Маркса. Купеческий капитал есть отец промышленного, но нелепо, видите ли, думать, что первый умрет только со смертью второго, ибо, по общему правилу, отцы умирают раньше детей; это тоже «в природе вещей». Маркс *верил* в перманентность торгового капитала в капиталистическом обществе, но эта вера ведь доказывает только, что он не **ПОНЯЛ** законов социальной эволюции. По М. Уилльяму, развитие капитализма требует подавления купечества, как эксплуататора общества. Как же вы думаете, к кому должны перейти функции кунечества? Во втором пункте говорится об обобществлении их, но, оказывается, сне надо понимать духовно. Дело в том, что торговый капитал прежде всего мешает отправлять полезные функции промышленникам, препятствует их служению обществу. «Промышленный капитал устранил неопределенность и анархию в производстве. Торговый сохраняет их в сфере обращения. Промышленный капиталист *должен платить* за анархию в сфере обращения»

1 Интересующихся отсылаю к книге *Г. Форда,* My Life and Work, русский перевод которой сделан с сокращениями, а также к книге *Вяльхера* Ford or Marx, перевод которой недавно вышел в сват.

2 The Social Interpretation of History, p. 115.

3 Ibid. em, p. 128.

«Промышленные кризисы происходят вследствие не анархии производства, а анархии обращения. Медленно, но верно *общество* выбивает с позиции торговцев и принимает на себя их обязанности, в связи с гармонией интересов промышленного капитала и подавляющего большинства потребителей». Вот куда метит «социалист» М. Уилльям. С одной стороны, промышленные капиталисты принимают па себя кунеческие функции, а с другой, конечно, потребительская кооперация, в которой снова в трогательном единстве встречаются капиталисты и рабочие в качестве потребителей.

М. Уилльям задает вопрос: угрожает ли потребительская кооперация частной собственности в целом или лишь некоторым группам, и успокоительно отвечает: она угрожает лишь посредникам, ergo, продолжает М. Уилльям, потребительская кооперация—прекрасная вещь; ergo, отвечают истинные социалисты, потребительской кооперации недостаточно.

В потребительской кооперации с оставлением капиталистического способа производства и буржуазного государства М. Уилльям видит ключ к социальной трансформации. Велика ли эта «трансформация», догадаться нетрудно. Следует сказать, что с владельцами средств транспортации и обращения М. Уилльям поступает «по-революционному». Эти капиталисты не экспроприируются совсем: «общество гарантирует им доходы мирного времени». Итак, в новейшей буржуазной утопии купцы и всякого рода посредники отсутствуют, а потребительская кооперация примиряет интересы капиталистов и рабочих в сфере потребления.

Все же М. Уилльям должен признать, что интересы их же в сфере производства различны, т. е. здесь мы имеем экспроприацию капиталистами прибавочной стоимости. Это, как выражается наш автор, «неизбежный королларий социального прогресса». Но так как с такой экспроприацией и эксплуатацией рабочих при «социализме» все же как будто неловко, то и здесь на выручку привлекается третья форма социальной эволюции: прямое обложение. Механика необычайно проста: капиталисты экспроприируют прибавочную стоимость, но «*общество*» в форме подоходного налога— если нужно, то прогрессивно-подоходного налога, —экспроприирует у капиталистов эту самую их «антисоциальную» прибыль. Так просто уничтожается в обществе экспроприация!

По словам М. Уилльяма, прямое обложение и есть чистая форма экспроприации экспроприаторов. Та глава, в которой заключены эти золотые строки, так и названа «экспроприация экспроприаторов» Шутки ради этой механике можно было бы противопоставить не менее простую арифметику: сколько получает даже па заводе Форда наилучше оплачиваемый рабочий и сколько остается у капиталиста Форда по выплате им суммы подоходного налога? Но нам думается, что здесь не нужна даже арифметика, здесь нужен только здравый смысл.

До сих пор М. Уилльям совершенно забывал о государстве; мы имеем в виду столь любимую нашим автором «природу», природу государства. Допустим, что государство получает изрядную сумму от подоходного налога, но какова природа этого государства? пролетарское оно или буржуазное? Если хоть сколько-нибудь серьезно относиться к предмету своего исследования, то этого вопроса не избежать. Термины «буржуазное государство», «пролетарское государство» ведь не выдумка. Они столь же правомерны, как и, например, «капиталистическое общество». Не поднимать вопроса о характере государственной структуры при обсуждении трех первых форм социальной эволюции значит заранее отрезать себе все пути к хоть сколько-нибудь научной постановке проблемы. Между тем именно это мы имеем у М. Уилльяма. Поэтому все его идеи никак не могут вызвать к себе серьезного отношения; они не более как плод чудовищного недомыслия, облегченного в quasi-научную форму.

Впрочем М. Уилльям вспоминает о государстве, когда говорит о четвертой форме социальной эволюции, о государственном регулировании распределения. Эта форма сильно дала себя знать во время войны. И вот М. Уилльям с удовольствием констатирует, что «распределение потребительных благ становится национальной целью». «Каждая вещь, которая входит в круг повседневных потребностей, становится предметом социального регулирования. Как часто каждый может есть мясо, какого рода и сколько булок каждый может иметь к завтраку, во сколько футов длины каждый может иметь сюртук, сколько карманов может иметь пола костюма и т. д., и т. д., —все это становится предметом социального регулирования» 2. Когда читатель будет обдумывать эту универсальную форму социальной эволюции, этот *теоретический* рай М. Уилльяма, он обязательно должен будет вспомнить и первую ее форму; социальные реформы, примиряющее интересы капиталистов и рабочих как *потребителей.* В государственном регулировании распределения по рецепту М. Уилльяма он найдет вполне достаточный корректив к потребительскому равенству «социальных существ». Можно быть спокойным, что буржуазное государство, регулируя мясные порции, не обидит капиталистов. Так все четыре формы социальной эволюции, они же теоретические требования М. Уилльяма, они же устои

социальной философии Генри Форда, —этого автора «кодекса хорошего тона» для промышленников—эти формы взаимно дополняют и поддерживают здание новейшего буржуазного социализма.

1 Очевидно несколько сконфуженный немецкий переводчик «Expropriation of Expropriator» перевел «Die Ausbeutung der Ausbeuter, **т.** е. эксплуатация эксплуататоров».

Чтобы картина уилльямо-фордовского социализма была полна, нужно сказать еще несколько слов о пути, идя по которому люди придут к нему. Хотя «социальная эволюция» сама недурно работает, М. Уилльям не против политической деятельности, направленной к достижению его социализма. Все дело заключается в политической деятельности *потребителей.* Что же эти потребители должны сделать с буржуазным государством? Разрушить его? Ничего подобного! Этого требуют марксисты, но они не понимают, что «политическая демократия передала управление государством в руки народа». Марксисты хотят уничтожить капиталистическое государство. Они думают уничтожить его усилиями производителей. Это, утверждает М. Уилльям, неправильно, это—утопия. Вместо марксистской концепции он устанавливает: «единое движение всех полезных членов общества против получающего прибыль класса». Эта сила будет непреодолима! «Капиталистический класс растает как снег под полуденным солнцем!»1— так прямо и написано. В переводе на прозаический язык это означает: капиталистический способ производства остается в своей полной неприкосновенности, буржуазное государство во главе с капиталистами остается в неприкосновенности, «социализм» М. Уилльяма остается тоже во всей неприкосновенности своей фразеологии.

Таково «теоретическое» опровержение М. Уилльямом марксизма. У него есть и краткое «практическое» опровержение. Оно заключается в пустых и бессмысленных разговорах на тему о русской революции. Мы ограничили нашу статью рассмотрением теоретической аргументации М. Уилльяма. Но даже если бы мы изменили своей теме, нам ничего не пришлось бы сказать о его практической аргументации. Соответствующая глава книги М. Уилльяма, написанная в 1919—1920 гг., совершенно устарела и блестяще опровергнута самым существованием Страны Советов.

Таково убожество очередного «опровержения» марксизма. Это даже не буржуазный социализм, по старой номенклатуре Маркса; это, с позволения сказать, —социальная философия филистера-обывателя, очарованного дешевыми автомобилями Форда и неспособного подняться выше потребительской точки зрения.

# ПАДЕНИЕ СОЦИАЛИЗМА ОТ НАУКИ К УТОПИИ (КОНСТРУКТИВНЫЙ СОЦИАЛИЗМ Л. ДЕЛИНЬЕРА.)

Место общественной самодеятельности должна занять их (творцов утопических систем) личная творческая деятельность, место исторических условий освобождения должны занять условия фантастические, место постепенно подвигающейся вперёд организации пролетариата в класс— общественная организация их собственного изобретения. Дальнейшая история всего мира сводится для них к пропаганде и практическому осуществлению их социальных планов.

*К. Маркс и Ф. Энгельс,* Коммунистический манифест.

## 1.

Недавно А. Иоффе-Крымский высказал мнение, что со смертью И. Поппера-Линкеуса ушел последний утопист, «ибо нельзя себе представить, чтобы в паше время... нашелся еще один мечтатель, который выдумал бы новую программу «социально-экономического переустройства». Но... не оскудеет князь от Иуды и вождь от чресл его. Есть еще социалисты-утописты и притом, на наш взгляд, сознательные утописты, пытающиеся выдвинуть теоретическое обоснование своих взглядов.

Нет-нет и выдвинет земля, чтобы не сказать буржуазия, такого апостола правды и справедливости, который, будучи одержим самыми прекраснодушными стремлениями, начинает не столько говорить о методах и средствах превращения капиталистического общества в социалистическое, сколько рисовать до мелочей и подробностей устройство будущего общества. Правда, всем этим уже занимался старый, справедливо заслуживающий нашу признательность утопизм, и новый его эпигон не скажет *принципиально* ничего нового; правда, что после мировой войны и Октябрьской революции слова такого новейшего апостола будут звучать как реплика из фарса, нужды нет—из этих слов по-прежнему составляются обширные тома, претендующее на открытие социалистического строя.

1. «Под знаменем марксизма», 1926, № 45,

Таким «последним могиканом» утопического социализма (последним по времени, но, думаем мы, не последним в истории; ведь давно известно, что старушка история социально ушибленных ничему научить не в состоянии) выступает в наши дни Люсьен Делиньер, давний гость Советской России. За последние годы он уже успел выпустить два тома «Реконструктивного

социализма»: «Интенсивное производство» (вторым изданием) и «Принципы социалистической экономии» Мало того, за этим последует еще том: «Конец социального зла», а за ним еще несколько, в числе которых уже достаточно осчастливленное человечество получит И Изложение тех средств, при помощи которых оно сможет войти в двери нарисованного Делиньером социализма.

В нервом из указанных томов Делиньер рассматривает по преимуществу производство индустриальное, аграрное и колониальное (странным образом колонии у Делиньера остаются, конечно, спешим добавить, в «осоциализированной» нашим автором форме). Во втором рассмотрению подлежит преимущественно финансовая сторона социализма. Здесь у Делиньера тоже очень много хлопот; нужно толковать о монетном обращении, о кредите, о международных финансовых расчетах, нужно определить функции соответствующих учреждений, подумать о бюджете и т. д., и т. п., чтобы приход социализма не застал человечества врасплох.

Словом, Делиньер оказывается в положении святого Макса: чего, чего не должен он считать своим делом I «На него взваливают дело божие, дело человечества, истину, свободу, затем дело его народа, его государя» и тысячи других добрых дел. Разница лишь в том, что святой Макс разбирал все эти добрые дела на трех страницах, а Люсьену Делиньеру не обойтись без многих томов.

Несомненно, скучно и неинтересно утомлять нашего читателя Изложением мечтаний этого социалистического Манилова; было бы достаточно зафиксировать его имя на каталожной карточке одной-двух библиотек по отделу эпигонов утопического социализма. Но в дело вмешивается еще одно обстоятельство. Между старыми утопистами и их новейшей тенью существует между прочим то различие, что первые жили до появления научного социализма, а последний мыслит и существует после него, можно сказать, в самый разгар марксизма в действии.

Указанный момент объективно налагает на Делиньера тяжелое обязательство так или иначе посчитаться с марксизмом. Наш автор сознает эту обязанность, и потому прежде чем шить и кроить, прежде чем показать, что такое социализм, он хочет убедить, чем социализм не должен быть. Вследствие этого обстоятельства Делиньеру пришлось еще до перечисленных выше «реконструктивных» томов написать первый, вступительный, том, в котором, как нетрудно догадаться, он сводит счеты с марксизмом.

1 L. Desllnlères, Le socialisme reconstructeur. La production intensive, Paris 1924 (nouvelle édition); Principes d'économie socialiste, Paris 1924.

Название этого расчищающего дорогу тома вполне соответствует социалистическим убеждениям и намерениям автора: «Долой марксизм I» — и больше никаких Ч Услужливый издатель сопровождает труд лаконической аннотацией: «Грозный и солидно обоснованный иск, —и чтобы французскому филистеру было понятнее, в чем же дело, добавляет, — классовая борьба, аптипатриотизм и демагогия осуждены здесь начисто». В результате—два издания в течение двух лет.

Долой марксизм! кричат реакционные силы современного общества. Долой марксизм! присоединяет к ним свой голос социалист Делиньер. Если у первых это—«естественный крик наболевшей души», крик, который может быть прекращен лишь хирургическим путем, то голос второго должен привлечь внимание не только библиотечного каталогизатора, но и всякого марксиста, интересующегося теоретическими вопросами; и не потому, конечно, что Делиньер является опасным противником, или что его, наоборот, можно в чем-либо убедить, но потому, что интересно же знать, в каком теоретическом вооружении выступают из социалистического лагеря современные критики марксизма, как теории.

К этому нужно добавить и то, что французский социализм в последние годы не баловал нас теоретическими работами, а первая из длинного ряда «реконструктивных» работ Делиньера претендует быть именно таковой. И как в другом месте мы зарегистрировали новейшего американского теоретика «социализма» М. Уилльяма с его «Социальным пониманием истории» 2, так и теперь мы хотели бы «зарегистрировать» новейшего французского «теоретика реконструктивного социализма» Л. Делиньера. Само собою разумеется, что нас интересует делиньеровская критика марксизма, а отнюдь не его воздушные замки, фантазии, домыслы и догадки.

## 2.

Уничтожение марксизма для Делиньера своего рода conditio sine qua non, т. е. непременное условие, без выполнения которого невозможно построение истинного социализма. Уже это Положение чрезвычайно характерно, ибо показывает, что современное социалистическое движение настолько срослось с марксизмом, что не может быть направлено в угодную Делиньеру сторону без уничтожения теории Маркса.

1 *L. Deslinières,* Délivronsnous du marxisme, Paris 1924 (nouvelle édition). См. сдержанно (ведь всё-таки социалист!) благожелательные (ведь всё-таки против марксизма!) реценаии в «Revue des sciences politiques», tome XLVII, p. 607; «Revue d'économie politique», 1924, № 2, 430.

2 См. «Очередное опровержение марксизма», «Под знаменем марксизма», 1925, № 8—9 и «Die fällige Widerlegung des Marxismus», «Unter dem Banner des Marxismus», 1925, Neft 3.

Однако расчистка пути для самоновейшего социализма, будучи предпосылкой, сама требует известных теоретических предпосылок. С этих последних и начинает Делиньер свой, скажем, забегая вперёд, сизифов труд.

В чем заключаются причины успеха и развития марксизма? Обычно думали, что причины этого коренятся в развитии капиталистического способа производства со всеми вытекающими из него для пролетариата последствиями. Делиньер полагает иначе, он считает, что развитие индустриализма во второй половине XIX в. лишь благоприятствовало марксизму, но он никогда не распространился бы столь широко, если бы не разъяснения его интеллигентами. Для этого необходимо была философская и научная культура. Таким образом наука виновата в распространении и развитии марксизма.

Если ограничиваться лишь идеологической областью, то конечно, Делиньер прав в том смысле, что марксизм, как говорил Ленин, возник «как прямое и непосредственное продолжение учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма», что марксизм «есть законный преемник лучшего, что создало человечество в XIX в.». Это—заслуга и гордость марксизма, это—то, что в руках Маркса и Энгельса послужило материалом для превращения утопии в науку.

Но последней как раз и не хочет Л. Делиньер. «Если теперь,— говорит он,— доказано (?), что марксизм гораздо более вреден, чем полезен, и что будущее социализма требует отказа от него, то необходимо, чтобы в то же время человечество освободилось от загромождающего и тяжелого багажа ложной науки, который оно тянет за собой и из которого марксизм составляет лишь часть» Г Если марксизм, диалектический материализм, вырос на достижениях науки и сам стал руководящей среди них наукой, то нужно, стало быть, разгромить эту базу и похоронить самый марксизм.

Однако и для этой нелегкой операции нужна точка опоры. Энгельс когда-то говорил, что как ни стремятся естествоиспытатели освободиться от влияния философии, они продолжают оставаться в ее власти, и притом зачастую во власти самой дурной, давно превзойденной философии. Так обстоит дело и с Делиньером. Основное, что он хочет выбросить за борт социализма, это философия. И однако сам того не сознавая, он остается в плену самой дурной философии. Именно в ней он находит точку опоры.

Вместо того, чтобы базироваться на развитии капиталистического общества в его объективных тенденциях, он отправляется от абстрактного самого по

себе факта существования на земле не менее абстрактного человека: «Человек существует на земле. Не будем спрашивать, как он пришел сюда и не было ли бы лучше, если бы он вовсе не пришел. Это—вопросы, не имеющие практического значения». Таким образом уже отпадает одна ветвь человеческого знания, а путям познания ставится преграда.

Зарекомендовав себя с самого начала *агностиком,* Делиньер начинает анализировать своего абстрактного человека. Ясное дело, у него есть потребности; Сперва это—чисто физические потребности, затем появляются и духовные. «Человек счастлив, если он может удовлетворить свои потребности; он страдает и умирает, если не может сделать этого». Отказываясь от философии, Делиньер снова не замечает, как он возвращается к исходной точке зрения старых натуралистов на человека и общественные явления. Но то, что было понятно, что было высшей натуралистической точкой зрения для XVIII в., давно превзойдено историко-материалистическими взглядами, берущими человека во всей его конкретности.

Само обоснование оценок у Делиньера исходит из той же натуралистической, антиисторической точки зрения, которая была характерна н для наших народников. Впрочем у последних была все же, хотя и тощая и абстрактная «формула прогресса», у Делиньера же нет и ее. Все, что способствует удовлетворению потребностей, —благо; что мешает—зло. Все, что нейтрально, то бесполезно, а все, что бесполезно—вредно, ибо отнимает силы и время.

Эклектик Делиньер на протяжении нескольких страниц солидаризируется уже с третьей «философией». Теперь он выступает как утилитарист и прагматик. Что полезно (кому? —человеку вообще!), то нужно, то благо, то истина; что вредно или нейтрально, вообще, то не нужно, то зло, то ложь. Он защищается от упреков в утилитаризме тем, что заявляет, что им учитываются духовные потребности, но ведь в отношении их у него все тот же критерий добра и истины.

Судьба всякого эклектика такова, что, заимствуя справа и слева различные элементы, он бессознательно подбирает и крупицы действительно здравых положений. Так, например, Делиньер говорит, что среди современных ученых «констатирование заменило рассуждение, анализ заменил синтез, факт—идею». «Абстрактная идея, —пишет он, —т. с. оторванная от реальности, не имеет никакой практической ценности. Только основанная на фактах идея плодотворна. Но факты, не оплодотворенные идеей, не приносят плодов. Стало быть, нельзя ни отделять факт от идеи, пи—с тем же основанием—элиминировать идею и провозглашать, что факт довлеет себе» 1.

В этих положениях несомненно звучит трезвая диалектика, которой следовало бы поучиться нашим эмпирикам, элиминирующим теоретическое мышление. Но дело в том, что, взяв в порядке работы эклектика указанное Положение, Делиньер фактически впадает в другую крайность—в идеализм. Он элиминирует факты и витает в абстрактных идеях, что мы видели уже на его трактовке человека.

«Культ факта, —говорит он, —и презрение к идее приводят к чистому фатализму и не оставляют никакого места для действия. Остается лишь сидеть сложа руки». Это здравое суждение по существу повторяет ленинскую мысль 1895 г. об эмпирическом объективизме. Объективист созерцает факты, видит в них закономерную причинную связь и довольствуется констатированием того, что все, что существует и происходит, существует и происходит необходимо.

Однако, как известно, неправ и субъективист, призывающий к действию, по самое это действие основывающий на субъективно-идеалистических моментах, на прекраснодушных стремлениях и благих пожеланиях. Именно это имеет место у Делиньера, как он ни пытается теоретически утверждать иное.

Истина лежит в диалектическом синтезе объективизма и субъективизма, на почве чего и стоит диалектический материализм. Последний, как известно, базируется па фактах, но самые факты пронизывает теоретической мыслью, удерживая таким образом конкретную фактическую основу и призывая в то же время к практическому действию.

Эклектик Делиньер на словах приписывает эту точку зрения себе, обвиняя марксизм в фатализме. Этим он не только обнаруживает непонимание марксизма—что у его противников во всяком случае не ново, —но и вырывает пропасть между своими словами и делами. «Марксистская школа, —утверждает он, —собрала некоторое число последователей, потому что она отрицает всякую ценность идеи и рассматривает будущее как фатальный результат прошлого и настоящего».

В том, что будущее является результатом прошлого и настоящего, очевидно, никакой ереси нет. С тем, что будущее возникает из прошлого и настоящего фатально, не согласится ни один марксист. Фатализм, к которому приводил механический детерминизм XVII в., давно отвергнут диалектическим материализмом, и критику этого последнего следовало бы это знать. Развитие одной общественной структуры из другой, более низкой, по принципу естественно-исторического развития, очевидно, нельзя считать слепым и фатальным уже по одному тому, что это есть развитие общества, состоящего из действующих и мыслящих людей. В терминах нашего

контекста следует сказать, что идея является достаточно почтенным, хотя и неглавным ингредиентом социального развития. Маркс писал, что идея становится материальной силой, когда она овладевает массами. В этом положении в форме афоризма и дано диалектико-материалистическое решение проблемы, Делиньеру известно приведенное выражение Маркса, но он отмахивается от него так, как и полагается субъективному критику: это, мол, одно из противоречий марксизма. Старые песни «некритической критики»! Забавнее всего то, что он ведь лишь повторяет слова Маркса, говоря: «Из того, что всякая идея имеет источник в среде, где пребывает то, что порождает ее, и в среде предшествующей, вовсе не следует, что, раз будучи брошена в обращение, она не может не вызвать действия, изменяющего будущее. Нужно закрыть глаза па историю и отказаться от сознания человека, чтобы отрицать силу идеи».

Конечно, в этом есть и существенное отличие от слов Маркса. Последний— хотя и выдвинул приведенное Положение *на заре* своей деятельности— указал на условие действенности идеи: овладение ею массами. Последний момент, как увидим ниже, отвергается Делиньером. Для него историю делают отдельные одаренные личности, в лучшем случае *вожди* масс. В этом, субъективно, утешение Делиньера: его личная идея «брошена» им самим в обращение. Ergo она уже должна оказать трансформирующее действие. На наш взгляд она, —во-первых, потому, что оторвана от фактов развития капиталистического общества в целом, во-вторых, потому, что никогда не овладеет массами, —пройдет бесследно.

Из своих принципиальных положений о благе и зле, о пользе и вреде Делиньер делает вывод, что нужно отбросить те ветви знания, которые не способствуют прямому улучшению положения человека. «На этих нескольких очевидных истинах легко создать новую классификацию наук». И вместо единственно научной их классификации по формам движения материи Делиньер тянет вспять к субъективным системам наук XVII и XV11I вв.

Прагматическая и утилитарная установка приводит его к следующим выводам: математика и все естествознание, а также рядом с ними искусства сохраняются в неприкосновенности. В археологии, *истории,* лингвистике и филологии «нужно ограничить изыскания предметами реальной пользы». Литература должна быть унрощена. То же самое должно быть проделано и с рядом других отраслей знания.

Во всем этом «прожекте» характерна не только самая утопичность требований, но и настойчиво проводимое желание *упростить* знание. Принципиальное «Введение» к книге так и называется: «Необходимость упрощения человеческих знаний». И несомненно это унрощенство находится

в связи с отношением Делиньера к марксизму. Если последний опирается на достижения наук, то нужно так «унростить» эту базу, чтобы на ней не могло вырасти ничего, кроме сорной травы «реконструктивного социализма», который корнями своими уходит разве что в «идеи» Делиньера и ему подобных.

Наш упроситель, соседство с которым, несомненно, должно служить предупреждением и для наших домашних унростителей знания, к сожалению, должен констатировать, что пока что нет надежды на упрощение политической экономии (у него есть и на этот счет прожектец), финансовой науки и права. Впрочем в отношении к последнему, где как раз пролетарской революцией открываются соответствующие перспективы по адресу кой-каких институтов, наш реформатор обнаруживает непростительную слабость. «При современном режиме, —говорит он—необходимо сохранить *право собственности,* потому что оно является единственной гарантией существования ее обладателей» 1.

Как же так, товарищ социалист? При режиме собственности нет социализма. Нужно, стало быть, уничтожить право собственности, чтобы создать предпосылки для социализма, но при современном режиме сделать этого нельзя, ибо мы отнимаем у собственников гарантию их существования, как собственников! Мы боимся, что «реконструктивный социализм» попал в circujus viciosus, il выхода из этого порочного круга не предвидится. Впрочем Делиньер обещает указать, как мы говорили, чудодейственные пути к социализму в томе... во всяком случае не раньше пятого тома. Придется ждать!

Но на что Делиньер в своем унростительском угаре обрушивается со всей силой, так это на философию. «Есть такая ветвь человеческих знаний, — говорит он, — на которую уже сейчас можно было бы занести топор, если бы только захотели». Это—философия со своей неразлучной спутницей — метафизикой. «На что годны человечеству все эти философские системы: один факт, что все они противоречат друг другу, достаточен, чтобы доказать ничтожество их всех».

Слов нет, метафизика—вещь дурная. И она уже преодолена, и довольно давно, Марксом и Энгельсом в их диалектическом материализме. Этот факт проглядел Л. Делиньер. Однако дело в том, что для него и марксизм есть прежде всего философия. Он не хочет, да по всей вероятности и не может, разобраться в движении философских систем, и потому, возвращаясь к догегелевскому периоду, замечает в них только то, что одна противоречит другой.

Энгельс, вполне освободившись от метафизики, настойчиво рекомендовал в частности естествоиспытателям изучать историю философии, историю теоретической мысли, хотя бы для того, чтобы не попадать впросак в собственных естественнонаучных изысканиях. Делиньер, так унорно только что отстаивавший силу и значение идеи, взывает не хуже наших доморощенных унразднителей и упростителей: «долой философию!» Правда, к его чести и *в данном случае* последовательности, следует сказать, что этот лозунг у него тесно сплетается с другим: «долой марксизм!» В самом деле, марксизм есть *между прочим* и философия. Этой последовательности нет у наших унразднителей.

Энгельс был прав в отношении естествоиспытателей. Выбрасывая философию за борт, они оставались в плену худшей эклектической философии. Это справедливо еще больше в отношении общественников и в частности социалистов типа Делиньера. Философию долой, говорит он, и тут же добавляет, однако, если ее ограничить несколькими принципами морали, например, Канта: «Поступай так, чтобы максимы твоего поведения могли стать всеобщими правилами», —тогда—о, тогда другое дело!

Уничтожил ли этим Делиньер философию? И не есть ли это самый дурной пример непреодолимого противоречия, который может быть у того, кто претендует на звание социального мыслителя? Не вытекает ли категорический императив Канта из всей концепции его «Критики практического разума» и не является ли эта последняя худшей оборотной стороной «Критики чистого разума»? Освободился ли, спросим еще раз, таким образом Делиньер от философии? Не остался ли он в плену буржуазной философии далеко не лучшего пошиба? А ведь при желании можно было бы указать на связь «реконструктивного социализма» делиньеровского пошиба с формальной этикой Канта.

**3.**

Посмотрим, что же вещает нам Делиньер о самом марксизме. Как и следовало ожидать уже из «Введения», марксизм в существенном есть новая философия истории, т. е. концепция, которая—не больше чем всякая другая философская система, —не может внести в умы абсолютной уверенности. И действительно, если она некоторыми была принята с энтузиазмом, то подавляющим большинством была отвергнута 1. Приняв этот количественный критерий определения истинности доктрины, согласно которому истина то, что принимает большинство человечества, Делиньер переходит к «качественному анализу» марксизма. «Экономическая эволюция ведет нас к социализму». Но благо ли это или зло? Желать ли этого или

бояться? Способствовать ли этому или препятствовать? недоуменно спрашивает Делиньер, совершенно так же, как спрашивал и его коллега по критике марксизма М. Уилльям

Марксизм, видите ли, не дает на это ответов, и в этом его слабость.

Что касается третьего вопроса, то совершеннейшие пустяки утверждать, что марксизм не дает на него положительного ответа. В конце концов весь марксизм есть руководство к действию; как способствовать возникновению и развитию социалистического строя. На первый вопрос дает ответ та концепция справедливости, которая развита Марксом в третьем томе «Капитала». Второй же вопрос, очевидно, требует классового анализа тех общественных групп, которым его задают, и без классовой точки зрения он вообще не может получить ответа.

Так рассыпаются впрах «каверзные» вопросы Делиньера. Однако цель его ясна. Навязывая марксизму фаталистическую точку зрения, он прежде всего хлопочет об этической подпорке: так крепче будет социализму. Он ведь не против социализма, оп лишь против «дурного способа его представления», против марксизма. Его задачи таким образом в высшей степени благородны: «Вырвать социализм из гнетущего фатализма, воскресить великие мощные идеалы, которые некогда оживляли его и которые Маркс убил, восстановить честь идеи и индивидуального действия, обесцененного им, повторяя и доказывая,—не оспаривая преимущественной роли подневольной эволюции, которая к тому же работает на нас,—что будущее не определено наперед и что оно является результатом всеобщих усилий,—такова одна из актуальных и необходимых задач», которую хочет выполнить Л. Делиньер

1 L. Deslinières, Délivronsnous du marxisme, p. 2.

2 M. William, Die soziale Geschichtsauffassung, Berlin 1924, S. IX.

Насчет «всеобщих» усилий мы, конечно, позволим себе усомниться, равно как и в убеждении Марксом основ идеалов утопических социалистов, но если, согласно приведенной фразе, Делиньер хочет работать на социализм, то что же—лошадь, бегущая в одном направлении с паровозом и привязанная к нему, до поры до времени ему не противоречит к не препятствует. Но дело ведь в том, что Делиньер задумал взорвать паровоз и продвигаться дальше «реконструктивным» всадником.

Марксизм, видите ли, своим материалистическим пониманием развития общества обескураживает и ослабляет социализм, а это показывает, «как неразумно покидать старые основы социализма», т. е., иными словами, основы утопические.

Как будто несколько странно переходить от паровой тяги к лошадиной, когда вокруг мчатся уже локомотивы истории, но Делиньер обнаруживает именно это Стремление сменить марксистский паровоз на утопическую лошадь. «В самом деле, —раздумывает он, —в наши дни марксизм, это—весь или почти весь социализм. Это Положение создало ему громадный престиж, так что всякая попытка, направленная против его гегемонии, может показаться почти смешной дерзостью». Некоторые даже думают, что социализм потеряет всю свою силу, если будет отделен от марксизма. Но игривый конек Делиньера все же собирается проделать эту «тяжелую хирургическую операцию».

Задачи его сводятся к тому, чтобы показать следующее:

«1) Социализм был уже Значительной моральной силой до появления марксизма.

2) Он располагал бы и ныне моральной и материальной силой, более высокой, чем обладает в действительности, если бы марксизм не перевернул и не разрушил его прежние методы пропаганды и действия.

3) Нельзя будет завоевать власть, окончательно ее закрепить и выполнить дело нового рождения человечества, если предварительно не будет совершенно отброшен марксизм» 2.

1 L. Deslinières, Délivronsnous du marxisme, p. 5.

2 Ibidem, p. 8.

И вот Делиньер на семи страничках дает коротенький очерк развития социализма, кончая утопизмом XIX в. и реформизмом Луи Блана. Он сам принужден признать, что, несмотря на значительные работы всех мыслителей, социализм в ту эпоху «был еще далек от возможности представить полную, если не определенную, и указывающую способы реализацию систему учений. Он искал себя».

Положительных исторических заслуг старых утопистов марксизм не забывает. Не кто другой, как Маркс и Энгельс, вели свою родословную именно через Сен-Симона, Оуэна и Фурье. Моральные достижения за утопическим социализмом признаются, но ведь беда старых утопистов в том и заключалась, что их моральная сила покоилась на зыбучем песке, что этот песок нужно было превратить в цемент науки.

Эти азбучные истины ставятся Делиньером на голову. Он хочет «реконструировать» не только современное общество, но и прошлую историю. В слабости утопизма он видит его силу. Становясь на абстрактно-формальную точку зрения модернизированного Канта, он восхищен тем, что социализм проник в лучшие умы, «потому что являлся миру как

реконструирующий, т. е. гуманный, благотворящий, братский, полный обещаний справедливости, счастья». По вот пришел Маркс, и «ясный французский ум исчез в туманах немецкой философии».

Итак, утопический социализм как-никак обладал моральной силой. То, что социализм обладал бы еще большей силой, если бы не козни марксизма, доказывается вновь чисто количественными марками. От марксизма отшатнулись очень многие, если бы они не отшатнулись, социализм, стало быть, был бы сильнее. В чем же причины «неприятия» марксистского социализма? В том, отвечает Делиньер, что это доктрина исключительно деструктивная, «она исключает всякий благородный идеал» и утверждает себя угрозой и насилием, в том, что доктрина классовой борьбы порождает ненависть, а это самое отшатнувшееся теперь от социализма большинство—читай: крупная и мелкая буржуазия—в силу своих благородных идеалов никак не желает стать на «ненавистную» точку зрения.

В силу этого, поспешно заявляет Делиньер, против социализма теперь не только капиталисты, которые сейчас сильны как никогда, но и мелкие и средние предприниматели и торговцы, крестьяне, интеллигенты и большая часть самих пролетариев. Вот если бы изобрести такой социальный строй, которым были бы довольны в равной степени и помещики и крестьяне, и капиталисты и пролетарии, тогда «в конструировании» такого социализма Делиньер нашел бы свое успокоение.

Делиньер заявлял раньше, что идея не должна отрываться от факта. Как же быть с идеей марксизма, который, по словам нашего автора, «совершенно не способен не только реализовать, но даже и попять лучшее общество», и в то же время с фактом существования Советского Союза? Этот факт несомненно является бельмом на конструктивной теории Делиньера. «Нельзя, однако, отрицать, —признается он, —что под управлением большевиков, которые, что бы о них ни говорили, чистые марксисты, социализм приобщился к власти и держит ее вот уже в течение пяти с лишним лет». Как выйти из создавшегося положения? Очень просто: всем этим они обязаны не марксизму, а революционному духу большевиков, их бешеной энергии и высшей разумности (intelligence) их вождей. Этим личным качествам они обязаны всеми победами. Сам же марксизм ничего не сделал за пятьдесят лет, несмотря па благоприятную обстановку.

«Ясному французскому уму» Делиньера, конечно, вовсе не обязательно знать историю марксизма в России, но незнание по меньшей мере обязывает воздерживаться от суждений; эта добродетель не числится за Делиньером. Будучи эклектиком и идеалистом, он все исторические факты подгоняет под свою теорию. Исторические предвидения большевиков, их основанная на материалистической диалектике тактика, самый факт Октябрьской

революции, — все это для него только «революционный дух» и «бешеная энергия».

Свой третий тезис Делиньер совсем не доказывает. Он лишь призывает назад к утопическому социализму, к тому сокровищу, которое Маркс «выбросил на ветер». «Социалистическая партия, которая бы поставила себе задачу проверить, систематизировать, привести в порядок рассеянные идеи (утопического социализма. *И. Л.),* заполнить в них пробелы, соединить их в полную и гармоническую систему, могла бы без больших затруднений представить точный план новой общественной организации и мощно действовать согласно убеждениям» 1.

**4.**

Переходя к критике марксизма в подробностях, Делиньер не дает никаких новых точек зрения, он лишь развивает свои исходные пункты. Изложение марксизма, которым он предваряет критику, до крайности убого. Содержание «Коммунистического манифеста» передается голыми цитатами на девяти страницах, а о «Капитале», которого Делиньер, очевидно, не читал, мы узнаем, что он не представляет никаких положительных данных о социализме, а ограничивается критическим анализом капитала в современном обществе, что второй и третий тома не имеют вообще никакого значения и ими можно пренебречь. На эти глубокие мысли уходят еще три страницы.

Делиньер согласился бы, снисходя к фактам, предоставить марксизму кое-какое место внутри социализма, но он протестует против отождествления марксизма и социализма. В известном смысле он прав, ибо марксизм есть теория *коммунизма,* но очевидно, что не это имеет в виду Делиньер.

В особенности он протестует против присвоения марксизмом названия *научного* социализма. Энгельс видел научность социализма Маркса: 1) в материалистическом понимании истории и 2) в теории прибавочной стоимости. Делиньер начинает с установления границ между утопией и наукой. Утопично было бы, говорит он, требовать от природы человека то, чего она не в состоянии дать. «Но если, например, мыслитель, учитывая умственное состояние и Экономические условия своей эпохи, представляет план преобразования общества, возможный в смысле его реализации, то хотя этот план и будет в противоречии с господствующим мнением, он все же не построен на облаках чистой фантазии. Такой мыслитель не утопист».

Наш защитник не видит, в чем центр тяжести вопроса. Очевидно, социализм не утопичен, поскольку он может быть и будет реализован. Одно дело

исторически слагающийся социализм и другое дело *план,* искусственно составленный и до мелочей навязываемый будущему социалистическому обществу. Кроме того не менее важно представление о путях к социализму. У старых утопистов утопична была не *идея* социализма, а тот путь, идя по которому они думали прийти к социализму.

Все это—азбука, но Делиньер не делает ни шагу вперёд от старых утопистов, когда он думает, что достаточно нарисовать план социализма, чтобы прийти к нему. Революционный марксизм не стоит на точке зрения Бернштейна, для которого движение было всем, а цель ничем, но, с другой стороны, не придерживается и взглядов утопистов, для которых, по существу, цель была всем, а движение—ничем... Синтез движения и цели, —вот позиция марксизма.

Движение же может привести к цели лишь тогда, когда изучен ход событий, проанализированы тенденции развития, конкретно учтены все особенности движения. К этому и призывает материалистическое понимание истории, или, лучше сказать, Применение к истории метода диалектического материализма.

Делиньер не понимает этого и потому парадоксально видит слабую сторону марксизма в том, что последний требует «изучать ход событий, следовать за ним, констатировать его смысл, определять общие его законы» и т. д. В этом он, не понимая диалектики знания и действия, усматривает пассивность, созерцательность марксизма.

Но диалектика мстит за пренебрежение ею. Взывающий к действию Делиньер, не познав законов исторического развития, отбрасывается назад к созерцательному утопизму, созерцающему лишь свои планы преобразования, а «созерцательный» марксизм, познав путем на благодеяние исторические законы, получает возможность от знания перейти к действию. Поэтому вывод Делиньера: «Философия истории, изложенная в «Коммунистическом манифесте», —не доктрина, а созерцание движения», является не чем иным, как только парадоксальной игрой слов, эквилибристикой словами и притом в довольно неудобной позе—стоя на голове.

Оказывается, много лет назад Делиньер был инициатором Комитета по изучению будущего социализма по французской социалистической партии. С окончанием последней страницы трудов комитета можно было, очевидно, приступить к реализации социализма. Но этому счастливому окончанию помешал, как пишет сам Делиньер, маленький досадный факт—вхождение Мильерана в министерство! Среди социалистов начался раскол, поднялась «мертвящая полемика», и проект социалистического кодекса был оставлен навсегда. Так ничтожный, казалось бы, факт из области «движения»

разрушил целевую идею Делиньера, а именно свою работу в комитете он почитает за научную, называя Маркса утопистом!

Развенчивая марксизм, Делиньер заявляет, что в общем он принимает материалистическое понимание истории, поскольку уже утописты не отрицали, что факты должны быть основной базой новой социальной доктрины, но самое это понимание он усваивает до невозможности поверхностно, узко и плоско, повторяя старые басни о фатализме исторического материализма.

Нужно опираться не на прошлое, заявляет он, а на настоящее. Ему невдомек, что марксизм столько же опирается на прошлое, сколько и на будущее, к которому так стремится Делиньер, что для марксизма настоящее—лишь связь прошедшего с будущим.

«Мы принимаем, —объявляет он, —материалистическое понимание истории как возможное и с определенными оговорками; мы признаем, что оно точно в некоторых частях; мы допускаем, что оно может усилить социалистическую идею, осветив тот факт, что экономическая эволюция развивается в смысле ее осуществления. Что мы отбрасываем в нем, так это его притязание включить весь социализм в один исторический план и исключить из социалистической мысли, из социалистического действия, как запятнанное утопией, всякое усилие положительной организации» 1.

На вторую часть этой декларации мы уже ответили: марксизм, очевидно, не отрицает положительной реализации идеи социализма. Что касается первой части, то здесь любопытно то, что и самое материалистическое понимание истории Делиньер принимает лишь исходя из прагматизма («оно может усилить идею» и т. д.). Но так как он хочет тоже быть научным и так как, на его взгляд марксизм всё-таки не даст уверенности в окончательном успехе социализма, то он решает подкрепить в этом отношении материалистическое понимание истории другим, еще нигде не опубликованным, которое принадлежит ему самому. Это новейшее понимание истории, подкрепляющее марксистское и окончательно убеждающее в победе социализма, настолько разительно, что не требует никаких комментариев. Сводится оно буквально к следующему. «Для всякого общества порядком является равновесие. Однако равновесие может быть неустойчивым и устойчивым, в котором равновесие проистекает из того, что все элементы находятся на своем естественном месте и никакой из них не может вызвать возмущающей силы». «Тенденция к равновесию есть всеобщий закон». Об этом свидетельствуют следующие авторитеты: В. Гюго, Гизо и Прудон. «Реализацию социального равновесия можно поставить в ряд научных достоверностей. Во всяком случае за ней можно признать степень достоверности, по крайней мере равную марксистскому пророчеству об

экспроприации экспроприаторов. Итак, какова в обществе постоянная причина беспорядков? —Несправедливость». Она производит страдание. Это вызывает соответствующие слова и действия. Недовольство несправедливостью растет и принимает активную форму. Отсюда социальные пароксизмы и бунты, а то и революции. «Поскольку несправедливости будут продолжаться, общества будут в состоянии беспрерывных волнений, и это состояние не прекратится до тех пор, пока не исчезнет несправедливость то ли вследствие ряда частных реформ, свободно принятых властью по мирным указаниям угнетенных, то ли посредством насильственной революции. Так как неустойчивое равновесие не в состоянии длиться неопределенно долго, и так как устойчивое равновесие, без всякого сомнения, должно установиться, то ясно (I), что конечная цель социальных колебаний есть приход такого режима, который навсегда исключит несправедливость. А но определению этот режим есть социализм... Эта теория равновесия, если приведенное выше простое Изложение заслуживает этого почетного имени, —как представляется нам, —не менее материалистического понимания истории дает жертвам современной социальной организации уверенность в их конечной победе, без которой они могли бы пасть духом».

Что это—шутка, глупость или лицемерие? Поза Спинозы, а речь Козьмы Пруткова? Так как равновесие рано или поздно должно установиться, то оно рано или поздно установится, а «по определению» это и есть социализм... Пустая игра словами, механическая терминология, экивоки, когда нужно ответить—реформа сверху или революция снизу, ни малейшей попытки конкретного анализа, —и все это должно вселить в рабочих уверенность в окончательной победе социализма!

Все это напоминает над один анекдот, относящийся ко времени пребывания Дидро в Петербурге. Передавали, что однажды некий академик подошел к Дидро и с важностью заявил: «Милостивый государь, — X, докажите же, что бог не существует!» Так и Делиньер заявляет: «Устойчивое равновесие должно быть, докажите же, что это не вселяет в рабочих уверенности в их победе!» Так «дополняет» Делиньер материалистическое понимание истории. И это называется: от утопии марксизма к науке реконструктивного социализма!

Критика второго основания научного коммунизма, теории прибавочной стоимости, к которой в дальнейшем переходит Делиньер, может воистину радовать каждого марксиста. Она обнаруживает, до какой глубины убожества пал внемарксистский «социализм», имеющий в качестве теоретических основ требование унрощения знаний.

В понимании политической экономии он исходит из определения, какое дает Французская академия: «наука, трактующая об образовании, распределении и потреблении богатств». Но и это определение его мало удовлетворяет. Он предлагает заменить его следующим: «наука, которая учит человека лучшим способам создания, распределения и потребления богатств» h Тем самым политическая экономия превращается в экономическую политику, притом абстрактную, одинаково годную для всех эпох, ибо у Делиньера нет и попытки подняться до понимания различных экономических, общественных структур. Так как он не проводит такого различия, равно как и не различает отдельных типов государств, то он предлагает уже сейчас воспользоваться буржуазным парламентам его «наукой», а попросту говоря, субъективными пожеланиями. Он, видите ли, крайне недоволен теми экономистами, которые думают, что служат человечеству, заставляя его *познавать законы* «создания и распределения хозяйственных благ». И так как и среди них он не проводит никаких различий, то, натолкнувшись на тот факт, что один из них противоречит другому, он окончательно теряет голову и заявляет, что нет никакой уверенности в их выводах.

При таких теоретических, с позволения сказать, предпосылках немудрено, что наш новоявленный экономист видит в «Капитале» Маркса лишь голые абстракции и дедукции, причем сам Маркс, оказывается, «легко заблудился в своих тонкостях». Прежде всего, конечно, ложна теория прибавочной стоимости. Критика ее Делиньером дается на протяжении ровно двух страниц.

Эклектик до мозга костей, у которого идеализм сочетается с самым ползучим эмпиризмом, Делиньер барахтается на поверхности видимых и осязаемых фактов и обнаруживает полнейшую неспособность проникнуть путем анализа в те отношения и процессы, которые лежат в основе фактов.

Наблюдая сделку купли-продажи, он «умозаключает»: «При всякой операции продавец извлекает прибыль, создает (crée) прибавочную стоимость в свою пользу». Кем оплачиваются все такие прибавочные стоимости? — спрашивает Делиньер и отвечает: — потребителем. Все капиталисты выигрывают, и только один потребитель теряет. Удивительный потребитель, который—правда, при невероятной путанице понятий и терминов, фактов и явлений у Делиньера—один создает прибавочную стоимость. А ведь вывод Делиньера из этих глубокомысленных рассуждений грозен и сокрушителен: все это разрушает теорию прибавочной стоимости Маркса.

Делиньер путает, —как нам представляется, умышленно, —стоимость и богатство в самом эмпирическом смысле мешка с деньгами. Так, например, он выдвигает такой замечательный довод против Маркса: «Прибавочный труд не играет никакой роли в финансовых операциях, и тем не менее не

известно ли, что именно здесь гораздо больше, чем в нормальном индустриальном производстве, создаются большие богатства». Поэтому он вполне последователен, когда говорит, что не только рабочая сила, но даже и эксплуатация рабочей силы не является «верным и наиболее быстрым способом de faire fortune». Но говорит ли это хоть что-нибудь против теории прибавочной стоимости?

Такова критика экономической теории Маркса у Делиньера. Если у него при всем его эклектизме была хоть какая-то мысль, хоть намек на мысль в критике исторической теории Маркса, то в критике экономической теории, при всей нашей скромности, можно отметить лишь одно невежество, ибо чем другим можно назвать едва ли не итоговое заключение его о том, что Маркс, давая алгебраические выражения и формулы, «имел целью сделать ее (свою работу) абсолютно невразумительной»

**5.**

Общеизвестно, что теория классовой борьбы составной частью входит в марксизм, что диалектический материализм в его применении к истории не мыслится без категорий класса, классового интереса, классовых противоречий, классовой борьбы. Больше того, Ленин был прав, когда, развивая мысль Маркса, утверждал, что марксист лишь тот, кто распространяет теорию борьбы классов до признания диктатуры пролетариата.

Класс, как категория, а также и все только что перечисленные понятия необходимо являются пробными камнями всякой социальной науки. Отсутствие в теории того или иного автора указанных категорий является методологическим источником всяких ошибок, искажений действительности и извращений социализма, если данный автор пытается построить свою социалистическую теорию. Реальное бытие классов и классовой борьбы, — не видеть чего в наши дни не может и слепой, —оставленное без отражения в теории такого «социалиста», заранее обрекает подобную теорию на неудачу, приковывает его в лучшем случае к безнадежному утопизму.

Если иметь все это в виду, —а иметь это в виду необходимо, это ясно, что вопрос о борьбе классов и об отношении к ней должен быть первым вопросом, который мы задаем всякому, претендующему на звание социалиста. Вопрос этот необходимо задать и Л. Делиньеру.

Наш критик отвечает на него в специальной главе. Нужно отдать ему справедливость перед другими «марксистами», освобождающими марксизм от классовой борьбы и уверяющими, что от такой операции он только

выигрывает. Делиньер понимает, что идея классовой борьбы неотделима от марксизма. Он только сетует, что именно она, одна она, из всей доктрины марксизма укоренилась в мозгах рабочих.

Читатель может сказать, что раз Делиньер выдвинул лозунг «долой марксизм», то очевидно, что он будет и против классовой борьбы. Однако теоретически дело обстоит не так просто: ведь Делиньер борется против марксизма, за социализм; во-вторых, субъективно, интересны те доводы, которые он выдвигает против марксизма в контексте именно теории классовой борьбы. Дело в том, что Делиньер не отрицает, что «в этих взглядах (Маркса) большая часть истины; социалистическая партия, которая в основном не опирается на силу пролетариата, была бы безжизненной и без будущего». На словах по крайней мере он выступает против «сентиментального» социализма. •

Чем он прежде всего недоволен, так это недостаточной точностью формулировок, кого именно, по Марксу, следует считать пролетариатом. Приводя мнение по этому вопросу В. Либкнехта, который чрезвычайно расширял понятие пролетариата, он считает, и, конечно, правильно, что у Маркса речь идет только о наемных рабочих.

Борьба классов для Делиньера факт, но мы помним, что сам он отдает предпочтение «идее». Факт борьбы должен уступить место идее солидарности! Печально, говорит Делиньер, что из слов классовая борьба, констатирующих экономический факт, сделали воинственный крик, так что теперь многие испытывают перед этими словами страх. Интеллигенцию, например, отпугивают от социализма насильственные методы. «Марксова форма современного социализма для них тем более ненавистна, что она дополняется другой концепцией, по происхождению также марксистской, концепцией диктатуры пролетариата».

Делиньер, мягко говоря, впадает здесь в противоречие. Только что он отмежевывал себя от сентиментального социализма, а теперь слезливо моргает глазами перед неизбежной предпосылкой социалистического общества—диктатурой пролетариата— и перед «насильственными методами». Не так давно он говорил о пассивном, созерцательном характере марксизма, а теперь заявляет, что «тактика социализма, основанная на идее борьбы классов, приобретает характер насильственный, агрессивный, беспокойный».

И подумать только, что все эти противоречия внесла в «ясный французский ум» Делиньера беспокойная идея классовой борьбы! Действительно, без нее куда как было бы спокойнее. Без нее вся интеллигенция немедленно записалась бы в социалисты, а там, глядишь, в него уверовали бы и

капиталисты; и—в единении сила— все осталось бы по-старому в капиталистическом обществе, в этом лучшем из миров. И вдруг такой мир и в человеках благоволение разрушается «идеей» —не фактом, о фактах Делиньер уже забыл, — марксистской идеей классовой борьбы. То ли дело делиньеровская идея всеобщей солидарности!

Утопист Делиньер беспомощно мечется между фактом классовой борьбы и идеей всеобщего братства, хочет их примирить, но не хочет понять, что единственное «примирение» их возможно только тогда, когда не будет самой классовой борьбы, этого упорного и унрямого объективного факта, а не будет ее только тогда, когда не будет классов, для чего *необходима* эпоха диктатуры пролетариата.

Если на минуту отнестись к Делиньеру серьезно, то нужно понять, что он, не признавая необходимости и неизбежности диктатуры пролетариата и желая еще в классовом обществе «установить» идею братства, по существу отходит на позиции утопического социализма самой наивной разновидности.

С одной стороны, братство в классовом обществе химерично, с другой стороны, братство в классовом обществе должно проповедываться, —такова та антиномия, в которой безнадежно запутался Делиньер. Так он говорит: «Социализм до Маркса призывал к братству людей, братству, конечно, химеричному при режиме с взаимно противоположными интересами, по идеалу высокому, который будет некогда реальным, который облагораживал действие и создавал вокруг социалистической партии атмосферу всеобщей симпатии. Ныне безжалостная догма борьбы классов заменила братство ненавистью». Как некогда Кант выход из своих теоретических антиномий нашел в практическом разуме: поступать так, как если бы бог существовал, так и теперь «практический разум» Делиньера находит выход из его антиномий: закрыть глаза на факт классовой борьбы и поступать так (проповедывать идею братства), *как если бы* борьбы классов не было.

Но Делиньеру хочется обосновать отказ от тактики классовой борьбы и эмпирическим путем. Прошло, видите ли, уже достаточно времени, и пролетариат не оправдал того доверия, которое Маркс оказывал ему в столь исключительных размерах. Пролетариат доказал этим свою неспособность к самостоятельному движению в направлении нового общества. «Стало быть, тактика классовой борьбы ошибочна. Нужно возобновить социалистическое действие на лучшей основе».

Делиньер делает отсюда вывод, что система солидарности выше системы борьбы, между тем вывод напрашивается только один: если бы Делиньеры всяких национальностей, всех мастей не мешали пролетариату делать свое дело, то столь любезная их сердцу идея солидарности, действительно,

воплотилась бы в бесклассовом обществе будущего, которое пока что остается, хотя и неизбежным, но все еще будущим.

Но Делиньер не так наивен, как можно было бы думать. Он знает, куда метит. Мы видели, в каком нежно-розовом свете представлял он буржуазной интеллигенции свой социализм. Далее он заигрывает и с капиталистами— нужно же и их склонить к «социализму». «Этим последним (капиталистам), —говорит он, —можно было бы доказать неустойчивость их состояний, всегда подверженных крушениям в буре экономических кризисов, и преимущество социализации, которая не ограбила бы их, но консолидировала бы их приобретения, положив при этом конец их эксплуатации в будущем» 1. Одним словом, господа капиталисты, страхуйте ваши капиталы, несите их в наши сберегательные кассы, мы вас не ограбим. «Развёртывание пропаганды на этих данных, —продолжает Делиньер, — показало бы благодетельный и обновительный характер социализма и заинтересовало бы *все классы* в его установлении». Вот именно заинтересовало бы... И вдруг вместо такого рая, где и овцы целы и волки сыты, какая-то борьба классов, агрессивная, насильственная разрушительная, сеющая, как выражается Делиньер, одну демагогию. Наслушавшись такой демагогии, рабочий начинает считать себя выше хозяина (так и написано!) и не желает ничему учиться, а марксисты смотрят и потакают этому 1

Все это звучит сплошной иронией, а ведь Делиньер не шутит: таковы его глубочайшие убеждения социалиста. Всякий сверчок должен знать свой шесток, — вот в переводе на конкретный язык практики кантовский категорический императив, от которого отправлялся Делиньер.

Один рабочий, один крестьянин, глубокомысленно поучает Делиньер, взятые изолированно, неспособны охватить общие вопросы социализма, стало быть и масса в миллион таких элементов будет не более способна. «Миллион нулей—не больше, чем один нуль» 2. Все, что можно требовать от массы рабочих и крестьян, —это то, чтобы они, кое-как усвоив элементы социализма, предали себя в руки вождей, которые не будут им льстить. И вот вдали уже вырисовывается фигура вождя нельстивого, судьи нелицеприятного, для которого отдельный рабочий—нуль, рабочий класс в целом— нуль, а социализм отнюдь не «ограбление», но верная консолидация «приобретений» капиталистов. Такова суть «реконструктивного социализма», изложенная словами одного из его теоретиков.

**6.**

Мы проследили, поскольку позволяло место, теоретические основы реконструктивного социализма Делиньера. В остальном он или повторяется

или берет частные проблемы и пытается проиллюстрировать свои положения. В отношении первых он продолжает обнаруживать свое невежество по части собственного объекта критики—марксизма. Так, не ставя принципиально вопроса о завоевании власти и отсылая по этому случаю к одному из следующих томов, он, например, заявляет, что из произведений Маркса и Энгельса не видно со всей ясностью, стоят ли они на точке зрения реформы или революции, есть, мол, и то и другое. Так же точно, говорит он, неизвестно, были ли они за экспроприацию капиталов с выкупом, или за безвозмездную конфискацию их. Очевидно, в пашем очерке не имеет смысла останавливаться на этих азбучных вопросах.

1 L. Deslinièrcs, Délivronsnous du marxisme, p. 89.

2 Ibidem, p. 94

Чего Делиньер не может простить марксизму, так это его, как он выражается, космополитизма и антипатриотизма; последний, кстати сказать, по крайнему разумению нашего социалиста, «глубоко противен французскому образу мыслей». Зная уже общую концепцию Делиньера, удивляться этому совершенно не приходится. Патриотизм «реконструктивных социалистов» тесно увязан с их фактическим отрицанием классовой борьбы и идеей общей солидарности. Лишь только мы выбрасываем за борт категорию классовой борьбы и заменяем ее категорией общности интересов, мы неизбежно скатываемся к идеологии буржуазного патриотизма. Это было особенно заметно у Г. В. Плеханова, который в указанной нами форме и пытался в свое время дать теоретическое обоснование оборончества. Спорить в данном случае не имеет смысла, ибо исключение факта классовой борьбы уже исключает, как следствие, и общий язык. Говорить же на разных языках значит не договориться.

Несмотря на всю «теорию» Делиньера, которая в основных чертах прошла перед нами, мы квалифицируем его довольно мягко, именно как *утопического социалиста,* субъективного социалиста, конечно, не коммуниста. И дело не в том, что он сам себя называет социалистом. Нет, для вашей оценки имеется иное основание. Делиньер несколько лет назад был в Советской России. Конечно, то, что он пишет о нас, в высшей степени *легкомысленно и наивно* Ч Сюда относятся его рассуждения о том, что у русских нет вообще «организаторского духа», что Россия всегда держалась этим самым «духом» прибалтийских немцев и немцев из Германии, которые исчезли из России после войны и революции; сюда же относится его неспособность понять принцип и систему советской власти, профессиональных союзов, принципы нашей экономической политики и т. д. и т. п.

Но при всем том у него есть понимание того, что большевики и советская власть ведут страну к социализму. Несомненной, пусть субъективной, симпатией звучат те страницы Делиньера, которые посвящены героической борьбе Страны Советов с белогвардейскими бандами и армиями интервентов.

1 L. Deslinièrcs, Délivrousnous du marxisme, Chap. XI: «Le socialisme marxsiste en Russie», p. 183—203.

«Автор этой книги, —пишет Делиньер, —прожил почти год в Советской России. Важные функции, которые он выполнял, позволили ему видеть все. Будучи только доволен тем приёмом, который был оказан ему братьями по идеалу, он сохраняет, вместе с трогательными воспоминаниями, живое восхищение их верой, их самоотверженностью, их неукротимой храбростью. Он знает, что если их действия не всегда были счастливы, то их намерения были чисты: ради освобождения человечества бросились они в то горнило, в котором столько их погибло и сколько, быть может, еще погибнет в свою очередь. Не может быть никакого сравнения между столь возвышенными людьми и несчастными барышниками, господствующими над остальным миром и богатеющими на нищете».

В другом месте он пишет о тех жестокостях, которые производили «банды Колчака, Деникина, Юденича, затем Врангеля и польская армия, все снаряженные и предпринятые союзными державами», о тех их разрушениях шахт, фабрик, железных дорог и зданий, «которые все еще почти неизвестны во Франции». Он указывает на то, что Советы вместо деятельности по экономическому восстановлению страны вынуждены были направить все силы на то, чтобы противостоять нападению; вместо того, чтобы ремонтировать фабрики и железные дороги и производить сельскохозяйственные орудия, должны были снаряжать армию. Рисуя картины классовой войны? и борьбы Советов с голодом, он взывает к «беспристрастной истории». Несомненно, что эти страницы, нанечатанные во Франции в 1923 и 1924 гг., кое-чего стоят.

Единственно, что не может простить Делиньер большевикам и всей Советской России в целом, —это *марксизма.* В этом последнем он видит корень всех бед страны. И как только он возвращается к теоретическим вопросам, вновь начинается путаница, невежество, постененовщина, соглашательство, утопизм.

Он не хочет и не может понять, что именно в марксизме и его для нашей эпохи завершении—в ленинизме—была сила всей Страны Советов, руководимой этими, как он выражается, «несомненно чистыми марксистами», большевиками.

Как только он возвращается к марксизму, так снова начинается критика, критика пустая, бессодержательная и развитая из совершенно ложной исходной точки зрения. Долой материалистическое понимание истории, долой теорию прибавочной стоимости, долой в особенности классовую борьбу; долой «грубую и агрессивную форму революционного духа, который представляет социализм скорее как угрозу, чем как благодеяние»; долой критическую и негативную почву марксизма, —вот что срывается тогда с языка Делиньера 1.

Что же остается в таком случае от социализма? спросим мы. Если и остается что, так это *утопия*, —таков единственно возможный ответ. И Делиньер, при всех своих субъективных, быть может, положительных чертах, остается безнадежным утопистом. Субъективные стороны характера Делиньера не могут, да и не должны нас интересовать. Мы имеем дело лишь с горе-теоретиком «реконструктивного социализма», который оказывается, как мы видели, несколько запоздалым, горе-теоретиком социализма утопического.

Но известно, что если какое-либо Явление может повториться дважды, то, выступив в первый раз как трагедия, при вторичном своем появлении оно представляется как фарс. Однако в данном случае дело обстоит еще хуже. Утопический социализм, выступающий со своими претензиями в эпоху империализма и пролетарских революций, уже не простой веселый фарс, а траги-фарс, герои которого неизбежно должны уйти со сцены под оглушительный и презрительный свист истории.

# ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МАРКСИЗМА В АМЕРИКЕ (ПО ПОВОДУ РАБОТ ГАРРИ УОТОНА)

Сотканный на умозрительной паутины, расшиты причудливыми цветами краснословия, смоченный слезами чувствительного умиления, покров, в который немецкие социалисты облекали свои две-три костлявые «вечные истины», только содействовал сбыту их товаров среди этой публики.

Со своей стороны, немецкий социализм псе более сознавал, что его призвание—быть высокопарным защитником этого мещанства.

*К. Маркс и Ф. Энгельс.* Коммунистический манифест.

## 1.

30 апрели 1922 г. в Нью-Йорке имел место собравший большую аудиторию публичный диспут на тему: «Обязана ли неудача социализма, доказанная недавним частичным поворотом к капитализму, ошибкам теории Маркса?» Утвердительное решение проблемы защищал проф. Э. Зелигман, его оппонентом выстунал Гарри Уотон, директор Института Маркса и Энгельса в Нью-Йорке. Председательствовала известная Клэр Шеридан, английская женщина скульптор, недавно посетившая Россию.

Спор вращался вокруг перехода Советской России к новой экономической политике. Проф. Зелигман утверждал, что этот факт есть факт поворота к капитализму, что социализм русских марксистов не удался, что это является следствием ошибочности теории Маркса. Ему весьма ярко и остроумно, с подчёркиванием глубокой симпатии к Стране Советов, возражал Г. Уотон. Его возражения сводились к прямому отрицанию утверждений Зелигмана: 1) нельзя сказать, что социализм в России не удался; 2) переход к новой экономической политике есть лишь тактический шаг российского рабочего класса; 3) следовательно, на этом основании нельзя сказать, что теория Маркса ошибочна; по существу теория Маркса правильна. Она воплощает в себе истину нашей эпохи.

Стенографическая запись речей была издана Нью-Йоркским институтом Маркса и Энгельса и снабжена Предисловием, в котором вновь подчеркивались роль н значение российской Октябрьской революции. Больше того, в предисловии правильно намечалась связь нашей революции с марксизмом. «Русская революция, — говорилось там,—лишь начало исторической пролетарской революции. *Она есть марксизм в действии.* Чтобы понять характер русской революции, ее историческое значение и ее отношение к международной пролетарской революции, мы должны понять марксизм» х. Изучение марксизма никогда не было столь необходимо

рабочему классу, как в паши годы. Далее в предисловии указывалось, что Нью-Йоркский институт Маркса и Энгельса занимается и пропагандой марксизма. Директором его является Гарри Уотон; к работам его авторы предисловия отсылали читателя. Внимательное изучение деятельности указанного института приводит к выводу, что Г. Уотон является душой дела, что он ведет количественно большую работу и является, собственно говоря, единственным теоретиком организации. Все это побуждает пас ознакомить русского читателя с той интерпретацией марксизма, какую последний получил в руках Г. Уотона, насчитывающего уже в Америке не одну сотню учеников. Но прежде всего необходимо сказать несколько слов б задачах самой организации и ее истории.

В 1916 г. в Нью-Йорке организовалось «Марксистское философское общество», главным руководителем которого стал Гарри Уотон. Цели общества, —как гласит Предисловие к одной из изданных им книг, — «идентичны целям всех истинных социалистов, именно возвысить человечество и улучшить условия существования в мире. Чтобы достигнуть, этого, общество надеется научить мужчин и женщин мыслить» 2. Судя по названию общества, оно намеревалось еще при своем зарождении научить свою аудиторию мыслить *марксистски.* Уже одно это заявление должно вызвать у марксистов Европы определенный интерес к американскому пропагандисту марксизма. В силу особых условий существования и отдаленности от тесно связанного с марксизмом европейского рабочего движения Америка до последнего времени устунала «Старому Свету» в деле разработки и пропаганды марксизма. Издания общества свидетельствуют, что мировая война 1914—1915 гг. как будто бы изменила прежде бывшее Положение; на место отдельно, порознь выстунавших теоретиков-марксистов, —степень ортодоксальности их в данном случае безразлична, — она выдвинула организованный коллектив.

Дыхание войны чувствуется в предисловии к первому изданию общества—книге Г. Уотона «Фетишизм свободы», из которого была только что приведена формулировка задач общества. Сами задачи общества—научить людей мыслить—ни в ком не могут вызвать смущения. Очевидно, что марксистское *философское* общество не может ближайшим образом ставить себе никаких иных целей. Такое общество—не политическая партия, не профессиональный союз, но оно должно войти интегральной частью в общую сумму коммунистического рабочего движения, ибо, как известно, без революционной теории не может быть революционного движения. «Идея становится материальной силой, когда она овладевает массами», и марксистская, революционная по самому существу своему, идея в качестве такой материальной силы не может не лечь своей тяжестью на ту чашку

весов, которая в классовой борьбе наших дней олицетворяет сторону пролетариата.

1 Stenographer's Report of the *Seligman* versus *Waton* Debate, Marx—Engels Institute, New-York 1922.

2 The Fetishism of Liberty by *Harry Waton.* Published by Tiie Marxian Philosophical Society, New-York, 1917, p. VI.

К сожалению, авторы проекта общества иначе обосновывают свою цель. «Так как легче, —говорят они, —сражаться, чем мыслить, и легче быть эгоистом, чем честным (honest), то человеческая история состоит главным образом из войн, интриг н бессердечной борьбы. Это было и остается истинным в отношении социальном и местном (locally) столь же, сколь и в отношении политическом и национальном» 3. Все это происходит, по их мнению, вследствие того, что «легче заставить людей сражаться, чем заставить их мыслить». Отсюда они делают вывод, что так как в. наши дни в цивилизованных странах все грамотны, т. е. умеют читать и писать, то настало для людей время «мыслить больше, а сражаться меньше». И вот, как сказано, Марксистское философское. общество в Нью-Йорке поставило себе целью научить наконец человечество мыслить, чтобы оно «меньше сражалось».

Таково глубоко *идеалистическое* обоснование необходимости пропаганды марксистских идей со стороны нью-йоркского общества. Идея как материальная сила, необходимая в классовой борьбе, исчезла; вместо нее фигурирует идея как некая панацея от социальных, политических, национальных и иных войн, интриг и борьбы, идея, овладевши которой, человечество, надо думать, без различия классов внезапно перекует мечи на орала.

За этим первым для ортодоксального марксиста предупреждением следует второе: в своих занятиях общество в первый же год своего существования в качестве text-books приняло, наряду с «Капиталом» К. Маркса, также. «Основные начала» Г. Спенсера. Почему именно Спенсера? Потому ли, что он «не противоречит» Марксу, или потому, что он «восполняет» Маркса, дополняет у последнего то, что якобы у него отсутствует? В пояснение н обоснование такого сочетания авторы проекта ничего не приводят и до внимательного прочтения издании общества это обстоятельство способно только вызвать у марксиста критическое сомнение и' во' всяком случае послужить вторым предунреждением.

1 Ibid., p. V.

Деятельность общества в первый, год, кроме изучения указанных произведений, проходила также в публичных лекциях, докладах и диспутах. В феврале 1918 г. оно было переименовано в «Институт К. Маркса» и продолжало действия главным образом как вольное учебное заведение. Наряду с изучением «Капитала» и «Основных начал» была организована студия материалистического понимания истории, изучавшая предмет па канве «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта». Затем Институт Маркса был переименован в «Институт Маркса и Энгельса», а в 1924 г.—в «Workers Educational Institute»1.

Научно-издательская деятельность Института выразилась в издании нескольких книг руководителя его, Гарри Уотона, именно: «Страдание и наслаждение», «Фетишизм свободы», «Философия К. Маркса», «Религия и коммунизм». и др. Они-то и послужат материалом для последующих страниц. Содержание этих книг вышло из степ Института и по праву может и должно дать материал для суждения и оценки каждым марксистом того «марксизма», который культивируется в Нью-Йоркском Институте.

Но еще прежде, чем читатель пристунил бы к ознакомлению с указанными книгами, он получил бы третье предостережение от авторов проспекта. В последнем дается краткая характеристика книги «Фетишизм свободы». Сперва следуют положения, с которыми нельзя не согласиться: «Во все века, не исключая и настоящего, сильнейшим препятствием к прогрессу было идолопоклонство. Поэтому разрушение идолов часто является прелюдией прогресса. Очерк «Фетишизм свободы», был избран как паше Первое издание потому, что он нападает на один из самых опасных идолов, прославленных людьми нашего столетия. Как бы то ни было, тот, кто прочтет его, откроет, что автор—больше, чем иконоборец». И далее следуют многознаменательные слова: «Читатель найдет в этой маленькой книге материалы для построения фундамента храма в честь истинного бога» 2. Автор—больше чем «иконоборец», —зовет читателя в храм истинного бога. Нельзя не признаться, что марксист-европеец окажется несколько смущенным от такого приглашения марксиста-американца. Но, быть может, это следует приписать высокому стилю изложения? Не совсем так, ибо, перевернув страницу, читатель увидит три эпиграфа: один из «Фауста» Гёте, второй из библейской книги Левит (гл. XXV, стих 10) и третий—из второго послания апостола Павла к коринфянам: «Ныне бог есть дух, а где дух божий, там есть свобода (гл. III, стих 17).

Таково третье предунреждение, какое получает читатель изданий «Института Маркса» в Нью-Йорке. С этим предупреждением, но отнюдь, конечно, не с априорным предубеждением мы попытаемся в систематической форме представить и проанализировать философскую систему руководителя

Института, Г. Уотона, —ту систему, необходимо добавить, которую он называет *философией К. Маркса.*

1 Для краткости с дальнейшем мы будем называть его «Институт Маркса» или просто «Институт».

2 The Fetishism of Liberty, p. VII.

**2.**

Перед автором работы о философии Маркса прежде всего встают два вопроса: какое значение вообще может иметь философия для тех проблем, какие в паши дни волнуют рабочий класс, и если будет признано, что философия необходима борющемуся пролетариату, то почему такой философией необходимо является философия Маркса? Вопросы эти настолько серьезны, —в этом можно согласиться с Г. Уотоном, —что вначале они могут получить лишь краткий предварительный ответ.

Решение первого вопроса содержится в философии Маркса в целом: только в конце ее изучения может вполне выявиться это решение. По второму вопросу ответ дается сразу; вопрос только в том, насколько он вразумителен. Дело, по словам Г. Уотона, сводится к следующему; как говорит А. Бергсон в своей «Творческой эволюции»: «материя стремится к механизму и принуждению, в то время как жизнь стремится к самосознанию и свободе. Между матерней и жизнью, следовательно, существует антагонизм: в то время как материя опускается к принуждению (constraint), жизнь поднимается к свободе» 1. Такое противоположение материи и жизни никогда не защищал ни один марксист. Может ли жизнь рассматриваться отдельно от материи? И что же, собственно, живет как не материя? Где происходит жизнь, если не в материи? По Г. Уотону выходит, что материя не живет, а лишь «стремится» к принуждению. Но что же тогда живет? Надо заключить, что живет «жизнь», и притом живет вне материи. Такой единственно возможный вывод становится перед читателем уже не в качестве осторожного предунреждения, а в качестве принципиального положения автора «Философии Маркса», положения, пока неразвитого, но получающего свое развитие, как увидит читатель, в дальнейшем.

Указанное соотношение между матерней и жизнью имеет место в каждом существе, но только человек хочет освободиться от принуждения материи. Правда, человек, в противоположность животному, является па свет беспомощным; в течение целого ряда лет он «догоняет» опыт предшествовавших поколений, пока, наконец, не усвоит всех навыков и привычек общества и сам не будет следовать им. И вот когда такой

индивидуум «при помощи накопленного опыта человеческой расы и сочетания благоприятных обстоятельств преуспевает в выполнении возвышенного или великого дела», то, как думает Г. Уотон, привлекающий себе на помощь Ральфа У. Эмерсона с его «Избранниками человечества», общество, «весьма стремящееся к преуспеванию в этом мире», следует за таким великим индивидом и ставит его себе за образец. Такими великими людьми в XIX в. были Дарвин, Спенсер, Гексли и Маркс. Первые подвизались в естественных науках, последний же «преуспел» в общественных науках. Науку об обществе нельзя постигнуть без изучения Маркса. Отсюда должно быть ясным, почему философией пролетариата может быть только марксизм.

1 The Philosophy of Marx by *Harry Waton,* Published by the Marx Institute, New-York, 1921, p. 11.

Во всей этой аргументации можно принять только вывод, который однако отнюдь не вытекает из исходных положений Г. Уотона. Остается абсолютно недоказанным метафизическое Положение о «стремлении материи к принуждению». Столь же метафизично утверждение о том, что только человек стремится освободиться от этого принуждения, —уж не потому ли, что только у него есть душа, которой нет у животных? В таком случае Г. Уотон хочет вернуть пас к метафизике Декарта. Далее, глубоко идеалистично его рассуждение о неких «избранниках человечества», за которыми следует все общество. Коренная ошибка автора в данном случае, как и во множестве других, заключается в отсутствии классовой точки зрения на строение общества, а ведь это как будто должно быть азбукой для всякого марксиста. Науку об обществе нельзя постигнуть без изучения Маркса—это правильно, но может ли *все общество* пойти за Марксом, даже если бы Нью-йоркский институт неизмеримо расширил свою деятельность? Могут ли объективно капиталисты принять марксистскую точку зрения? Отрицательный ответ тоже как будто азбучно ясен. Но тогда к чему пустые слова о «светочах» XIX в.? Не проще ли и не яснее было бы сказать, что так как Маркс открыл законы развития капиталистического общества, так как он обосновал гибель капитализма в процессе пролетарской революции, так как он дал единственно правильную теорию и наметил единственно правильную практику современного рабочего движения, то философией, если угодно унотребить этот термин, пролетариата может быть только марксизм?

Суть, однако, в том, что у руководителя марксистского Института слова расходятся с мыслью (о расхождении слов с делом мы здесь говорить не будем); слова, конечный вывод, звучат по-марксистски, а идеи, теоретическая мысль, развиваются и работают в другом направлении; и другими, т. е. не марксистскими, мыслями свой вывод Г. Уотон обосновать

не в силах. Каковы же эти мысли, каково то мировоззрение, которое в Нью-йоркском институте выдается за марксистское?

«Философия Маркса не космология и не онтология; она не стремится изъяснить вселенную и не ставит себе задачей раскрыть природу вещей и конечные цели творения (creation). Философия Маркса есть философия человеческого общества» она известна как материалистическое понимание истории. Приведенное принципиальное Положение Г. Уотона вызывает если не решительные возражения, то значительные оговорки. Конечно, философия Маркса не является космологией или онтологией в средневековом схоластическом понимании этих слов. Рациональная космология отжила свой век не только в период «Критики чистого разума» Канта, но и в те годы, когда она получила свое наиболее завершенное выражение в системе Х. Вольфа. Французские материалисты XVIII в. вместо умозрительной космологии дали научное, — для своего времени, конечно, —конкретное решение космологической проблемы. Точно так же построенная на спекуляции онтология как учение об общих сущностях вещей, доступных лишь непосредственно и исключительно разуму и оторванных навсегда от явлений, —такая онтология безнадежно устарела, уступив свое содержание положительному естествознанию. Но было бы ошибкой думать, что марксизм, т. е. диалектический материализм, просто отмахивается или воздерживается, подобно «стыдливому» агностику, от суждения по поводу космологической или онтологической проблемы.

Основное содержание первой—отношение причинности и целесообразности, отношение необходимости и свободы, далее, содержание второй—отношение материи и духа—являются основными и, как говорят, пробными камнями философии. Диалектический материализм дает этим проблемам свое общее принципиальное решение, передавая конкретную разработку их отдельным наукам: физике, физиологии и т. д. Он «снимает» эти проблемы, но' снимает их в гегелевском, диалектическом смысле, т. е. и отрицает (путем разрешения), и сохраняет (это решение), и расширяет (путем обогащения содержания на каждой последовательной стунени знания). В этом, между прочим, и состоит диалектическое решение указанных проблем.

Философия Маркса, конечно, «не стремится изъяснить вселенную и не ставит себе задачей раскрыть природу вещей» в том смысле, в каком это является делом физики, химии, астрофизики и т. п. отдельных наук. Но и здесь философия Маркса, т. е. диалектический материализм (понятие, кстати сказать, ни разу не встречающееся в «Философии Маркса» Г. Уотона), отнюдь не принимает точку зрения агностицизма или позитивизма. Строение материи, как предмет современной физики, не есть предмет диалектического материализма. XX в. иначе и более научно представляет себе это строение,

чем XIX в.; физика электронов сделала шаг вперёд по сравнению с химней атомов, а эта последняя была шагом вперёд по сравнению с физикой молекул XVIII в. Диалектический материализм принимает Новейшие, на опыте проверенные, теории строения материи, но он никогда не примет идеалистического истолкования действительности прежде всего потому, что он является *материалистической* философией. И в этом смысле марксизм, конечно, «ставит себе задачей раскрыть природу вещей», тем более, что с его точки зрения эта природа познаваема. Правда, при этом он не старается проникнуть в «конечные цели творения» (У. Г. Уотона—с большой буквы) по той простой причине, что он отрицает это самое творение с большой буквы вместе с его «конечными целями», которые отдают разве что метафизикой Лейбница и отнюдь не входят в арсенал марксистского анализа. Таким образом верно лишь то, что философия Маркса является философией общества по преимуществу, но эта социальная философия находится в неразрывной связи с философской материалистической концепцией, без чего, надо сказать, не могло бы иметь места н самое материалистическое понимание истории.

Г. Уотон сам чувствует, что без определенного разрушения космологической и онтологической проблем не может быть устойчивого решения проблемы социально-философской, но, не принимая диалектического патернализма в целом, он пытается дать материалистическому пониманию истории такое принципиальное обоснование, которое способно в лучшем случае обосновать лишь исторический идеализм.

Последуем за Г. Уотоном в его изложении «марксистской» философии. Вначале рассуждение обставляется вполне научно. Дело идет о реальной жизни. Эта реальная жизнь есть не что иное, как борьба за существование или, как говорит Г. Уотон, за средства существования. Происходит известное взаимодействие между «жизнью» (надо думать, живой органической природой) ii с средствами для нее; ибо, чтобы жить, нужны средства к ней; такими средствами являются материальные предметы. В несколько своеобразных терминах Г. Уотон дает картину дарвинизма. В природе больше «жизни», чем пищи, поэтому и имеет место борьба за последнюю. То, что верно для *жизни вообще,* то верно и для человеческой жизни. Это, конечно, так, скажет читатель, поскольку человек выступает как зоологическая особь, но за «homo sapiens» не следует забывать и о «zoon politikon», т. е. о человеке как животном общественном. Здесь, в обществе, проявляются иные связи, социально-исторические; категории, применимые в мире биологическом, проявляются лишь в снятом виде, их уже недостаточно для объяснения новых связей, нужны еще иные категории, общественно-научные: социальный дарвинизм давно уже выявил свою несостоятельность!

Эти новые социальные связи учитываются Г. Уотоном весьма своеобразно. «Природа наделила человека разумом, которым не владеют другие существа», —вот в чем видит Г. Уотон отличие человека от животных. В этом своем положении он оказывается верным учеником социальных рационалистов XVIII в., не делая ни одного шага вперёд. Материальные условия гнетут весь животный мир, угнетали бы они до бесконечности и человека, если бы не разум последнего, —так думает Г. Уотон. «Так будет, —говорит он, — до тех пор пока человечество не возьмет судьбу в свои руки и, руководимое светом истины (!), не достигнет превосходства над материальными условиями» 1. Вот, оказывается, в чем секрет освобождения человечества от гнетущей материи. Необходимо взять себе в руководители «свет истины», и тогда, надо думать, освободившееся от материи человечество станет бестелесным духом.

Говоря о материальных условиях, о развитии, о материальных потребностях, Г. Уотон имеет в виду не классовое общество с материальными общественными отношениями, а некую «жизнь вообще». И это—не просто терминологический недостаток, это— *сознательно выдержанная концепция.* Кто создал наше тело? — спрашивает он. — Не мы, не клеточки тела; клеточки лишь средства, орудия, при помощи которых сама *жизнь* осуществляет свои намерения. «Жизнь превосходит как живые существа, так и средства к жизни» 2. Эта жизнь, которую следовало бы начинать также с большой буквы, может, однако, развиваться только через живые (материальные) существа. Вот почему жизнь постоянно разыскивает этих посредников. Как видит читатель, автор «Философии Маркса», начав дарвинизмом, договорился до ясного, отчетливого, неприкрытого *витализма.* Мысль о том, что существует некая нематериальная жизнь, лишь для обнаружения своего нуждающаяся в материи, —это ли не есть насквозь идеалистическая теория витализма? И она воскрешается и выдается за марксистскую философию.

Теперь уже не трудно предвидеть то обоснование, какое даст Гарри Уотон своей социальной философии. «Отдельные личности, народы и вся человеческая раса являются лишь материальными средствами для жизни, точно так же, как—мы уже видели—только средствами для нее являются: земля, вода, воздух, пища и одежда» 3. Таково в немногих и аутентичных выражениях решение Г. Уотоном онтологической проблемы. Оно столь же далеко от марксизма, сколь далекой от него была панлогистическая система Гегеля. «Жизнь» Г. Уотона развивается столь же провиденциально, сколь и «идея» Гегеля, так нуждающаяся для своего обнаружения в отчуждении себя в материальный мир. Но—в наши дни это звучит уже трюизмом—Маркс поставил гегелевскую идею, так же как и диалектику, с головы па ноги, Г. Уотон же замер на идеалистической системе онтологизма. Вследствие

указанной операции у Маркса получилась единая и целостная материалистическая концепция природы и общества, Г. Уотону же приходится строить искусственный мост от его спиритуалистической и виталистической онтологии к материалистической социологии, которую он признает на словах.

Как же строит он этот искусственный, легко разрушимый мостик? Поскольку жизнь нуждается в материальных вещах и процессах для своего обнаружения, поскольку она отчуждает себя в материальный мир, постольку «материальные условия существования являются базисом и основанием для поведения, чувств и мыслей человеческого рода».

1 The Philosophy of Marx, p. 21. a Ibid., p. 33. •'» Ibid., p 31.

Далее, следовательно, все может развиваться «так, как у Маркса»: базисом для чувствований и мыслей общества являются материальные условия его существования. Но Г. Уотон не напрасно посвятил несколько страниц своей онтологии; под материальным базисом у него фигурирует легко прощупываемый, если только он вообще может быть «прощупан», базис идеальный в виде саморазвивающейся жизни. Следует не только принимать на веру его слова, но и пытаться проникнуть в их истинный смысл, а смысл слов Г. Уотона таков, что истиной материальной жизни является жизнь идеальная.

Этим не исчерпывается у Г. Уотона «обоснование» материалистического понимания истории. В его глазах, как и в глазах буржуазных критиков марксизма в старое время, стоит, как противоречие, борьба практических материалистов за известный идеал. Материалистическое мировоззрение, как это давно было выяснено, не противоречит борьбе пролетариата за известный, вполне определенный социальный идеал. Напротив, только исторический материализм способен научно объяснить и самый этот социальный идеал и борьбу за него. В реальных, ежедневно подтверждаемых тенденциях и путях развития капиталистического строя кроется разгадка и коммунистического идеала и коммунистического движения. Но Г. Уотону этого мало. Автор «Философии Маркса» дает свое решение проблемы. Материальные условия существования, как базис для человечества, не противоречат тому, что «социалисты больше, чем их противники, *верят* в возможность альтруистического и идеального (unselfish and ideal) образа действия и постоянно стремятся к нему». Больше того, мы узнаем, что они по истинно христианскому образцу (in true Christian fashion) ежедневно берут на себя крест страданий ради своих идеалов 3. О страданиях героев коммунистического движения говорить не приходится, но о том, что в этих страданиях они, —как уверяет на следующей странице автор «Философии Маркса», —следуют примеру бога, что они являются «бесконечно более

религиозными и потому более заслуживающими наследования мира, чем так называемые верующие», что они вовсе не хотят разрушить и уничтожить бога, —обо всем этом мы узнаем только от Г. Уотона, который в данном случае ничуть не лучше «христианских социалистов». Но что общего с этими последними было у Карла Маркса?

Вообще по вопросу об отношении современного коммунистического движения к религии у Г. Уотона не путаница, а совершенно определенная неправильная, чуждая марксизму точка зрения.

Проблема: коммунизм—религия, изложена Г. Уотоном в специальной брошюре «Религия и коммунизм». В кратких словах решение этой проблемы, решение, облеченное в весьма радикальную тогу и пропитанное субъективно-революционным «прекраснодушием», сводится к следующему.

В последнее время люди мысли, точно так же, как и люди: практики, от разума повернулись к фактам. Все стали робкими, нерешительными, теряются в мелочах и не могут подняться до широких обобщений, до созерцания принципов. В книгах по философии, биологии, психологии, медицине и т. д.—факты и факты, частности и детали, изображения и описания. Нет принципиальных определений самих объектов, их природы, нет принципиальных решений. «Грубыми сапогами, вульгарно и совершенно пренебрегая товарищескими чувствами, современные философы и ученые входят в высокие покои древних и новых мыслителей и топчут сапогами все, что есть священного и божественного»2. Где же причина этому? Причина кроется в самом современном обществе. Общество стало робким и колеблющимся, ибо потеряло веру в себя, потеряло способность разрешить стоящую перед. ним проблему.

В чем же особенность настоящего времени? «Мы проходим— говорит Г. Уотон, —через прелюдию к великой исторической драме, которая начнется трагедией разрушения современного общества». Наша эпоха напоминает то, что было две тысячи лет назад. В то время переживал свою агонию античный мир, на его развалинах бродили стоики, эпикурейцы и скептики, но они были бессильны и искали спасения в смерти, ибо они лишь отражали умирание духа греческой нации, которая уже свела с трона разум и возвела па него факты. Но из Иудеи восстал класс пролетариев, который верил в себя и в задачу реконструкции общества. Христиане разрушили старый мир и создали новый.

Мы не будем останавливаться на идеалистической, односторонней интерпретации Г. Уотоном исторического процесса. В красивых выражениях он скользит лишь по поверхности глубокого экономического процесса, совершавшегося в недрах античного мира. Да и самому Г. Уотону, как не

трудно уже догадаться, первые христиане понадобились лишь для сопоставления их с современными рабочими, для связи религии с коммунизмом. Вспоминая о христианах, Г. Уотон патетически восклицает: «Могут ли современные философы п ученые предпринять выполнение такого чуда? Могут ли они совершить менее чудесное дело: спасти современное общество от краха и разрушения? Hic Rhodus, hic sal tal»3.

Конечно нет. Современное общество умирает. Но в то время *как* современное общество умирает, новое общество приходит к существованию. «Подобно вождям ранних христиан, вожди новых христиан, интернациональные пролетарии, говорят властным, положительным и определенным языком; и как последователи Иисуса начинали с коммунизма, так и последователи Маркса начинают с коммунизма».

1 Religion and Communism. An address delivered by *Harry Waton* before the Menorah Society of Washington square, New-York University, December 23, 1924.

2 Religion and Communism, p. 8.

3 Ibid., p. 10.

Так революционная фраза Г. Уотона облекается им в библейскую форму. Однако у Г. Уотона это—больше чем фразеология. И если библейская фразеология ничем не может быть обоснована, кроме поверхностных аналогий, а объективно способна принести громадный вред; рабочему, революционному движению наших дней, то библейское содержание, религиозная концепция коммунизма является делом еще более безнадежным и вредным. Русскому читателю известны религиозные устремления, имевшие место в рядах социал-демократии. Но именно потому, что для нас эти устремления и искания являются уже ступенью, навсегда превзойденною, нам представляется дикой и нелепой в данном контексте аргументация Г. Уотона от российской революции. «Коммунизм, —утверждает он, —связан с религией. Наши ученые, погрязшие. в фактах, ничего не могут сказать нам о сущности религии». Это может сказать лишь Г. Уотон. «Религия, —говорит он, —есть интуитивное восприятие тождества между нами и целостностью всего существующего» (Religion is the intuitive perception oî the identity, between ourselves and the totality ot existense»).

Мы не знаем, знаком ли Г. Уотон с философией наших бывших богоискателей и богостроителей... Ясно лишь одно: его концепция религии без бога весьма напоминает религию-коммунизм наших бывших богостроителей. В основном концепция одна и та же: указанное мистическое восприятие тождества не приходит ко всему человеческому роду сразу и ко всем его членам одновременно. Эта интуиция может обнаружиться и

раскрыться лишь тогда, когда мы будем жить в состоянии коммунизма; И вот, «так как ныне род человеческий направляется к коммунизму и так как коммунизм неизбежен, то, следовательно, человечество направляется к религии»!

Г. Уотон пытается парировать возражение, указывающее на то, что современный коммунизм—против религии. Это, говорит он, происходит потому, что современные религии уже не религии, а институты для подавления рабочего класса. Принципиально же коммунизм не. против религии, а за нее. Он несет лишь более высокую религию, поскольку стремится к отождествлению нас с целостностью всего существующего.

Итак, вместо марксистской' концепции; согласно которой религия. неизбежно будет существовать, пока! существуют классы, и исчезнет именно тогда, когда не будет классов и всего с: ними связанного, когда исчезнут мистические оболочки вещей и процессов, —вместо этого Г. Уотон, этот интерпретатор марксизма, выдвигает как раз обратное Положение: религия утвердится при коммунизме, всепоглощающая мистическая интуиция возможна лишь при коммунизме! Таков венец всей онтологии Г. Уотона.

1 Ibid., p. 11.

2 Religion and Communism, p. 13.

Но поскольку онтология Г. Уотона привела его между прочим к отчуждению «жизни», духа в материю, постольку он оправдывает идеальные стремления социалистов к изменению к лучшему условий существования. Здесь, в социологии, развертывается картина, параллельная онтологии: Стремление к идеалу не материально, но сами идеалы в сем бренном мире материальны, поэтому все идеалисты мечтают о материальном; таковы Моисей, Иисус и Маркс. «Жизнь является предшествующей, не зависящей от всех материальных вещей и материальных условий существования», тело же представляет как раз обратную картину; но так как жизнь осуществляет свое развитие в материальных телах, то они и представляют собою цели человечества. «Вот почему материалистическое понимание истории есть понимание единственно истинное, правильное и находящееся в согласии с реальностью жизни» (reality of life) 1. Только после этого автор «Философии Маркса» считает прочно обоснованной эту самую философию Маркса. Он не видит, что исходя из его идеалистической точки зрения, никак нельзя прийти к признанию материальности идеала. Как ни повернуть дело, а материя навсегда останется лишь средством, а не целью. И было бы последовательным с его стороны завершить свою философию идеалом не менее спиритуалистическим, чем было ее начало. Гегель был прав, когда завершал свою систему абсолютной идеей, ибо она, а не что другое, была

заложена в самом начале. Гегелевское понимание истории было адекватно его пониманию природы, у американского же интерпретатора Маркса концы не сходятся с концами. В онтологии он идеалист, а в социологии он хочет быть материалистом. Но общие принципы мировоззрения обязывают; как увидим далее, его эклектизм обнаруживает и в социальной философии тенденцию к монизму, к монизму, скажем, забегая вперёд, идеалистическому.

Однако прежде чем перейти к практической философии, Г. Уотон, постуная методологически вполне правильно, считает необходимым дать свою теорию познания, гносеологию. Читатель согласится, что если гносеология и не исчерпывает собою философии диалектического материализма, то входит, в виде определенного *решения* гносеологической проблемы, в его содержание, иначе говоря, диалектический материализм как философия марксизма не отмахивается от теоретико-познавательной проблемы, но решает ее и переходит далее, т. е. к практической философии, лишь после такого решения.

**3.**

Свою теорию познания, выдаваемую, однако, за теорию познания Маркса, Г. Уотон развивает на канве критики Канта и Спенсера. Позитивистический эмпиризм Спенсера, согласно которому внешние отношения причиняют внутренние, не удовлетворяет Г. Уотона. В эмпиризм необходимо внести кантовское априори. Правда, Г. Спенсер признавал априорные моменты познания, но лишь в индивиде, в роде же он их отрицал, считая, что род получает все свое знание из опыта. Индивид же получает знание или из опыта, или от предков, нервную систему которых он унаследовал,—в последнем случае мы имеем априори Спенсера. Г. Уотон не может согласиться с таким толкованием априори... Он понимает в буквальном смысле материалистическое сравнение сознания с зеркалом, применяемое совершенно в иной связи, и торжествует, утверждая, что зеркало не может ни сохранить, ни переработать отражения. «Жизнь же должна обладать способностью запечатлевать эффекты», следовательно, жизнь и сознание—природа, сущность жизни—не сходны с зеркалом.

Конечно, жизнь не есть зеркало, но сознание сходно с зеркалом в том смысле, что оно отражает вне его находящиеся вещи и реальные отношения между ними. Зеркало не может запечатлевать отражения, но и сознание не может запечатлевать вне его находящиеся вещи и процессы. Если материалист и употребляет такое выражение, то он имеет в виду не уотоновское сознание, как «природу жизни», а известным образом

организованную материю мозга. Гарри Уотон отказывает материи в чувствительности, но что же тогда ощущает? Сознание? Значит, как некогда мы имели Положение, что «живет жизнь», так теперь мы имеем тезис, что «сознает сознание». А раз так, то следовало бы называть вещи своими именами и в материю мозга поместить сознание, как некую метафизическую сущность или форму, подобно тому как Декарт помещал душу в glandula pinealis; но ведь пространственное определение души является очевидной ее материализацией. То же случилось бы неизбежно и с сознанием Г. Уотона.

Сознание для него—не модус бытия, а «природа жизни»; поэтому с своей точки зрения он прав, когда допускает априорные моменты знания; собственно, неизвестно, зачем ему вообще нужен опыт, раз «она (природа) владела им (сознанием) до мира опыта, и только благодаря ему опыт возможен». Последовательнее было бы остаться чистым рационалистом, но этому препятствуют «реалистические» моменты мировоззрения автора «Философии Маркса»; ведь жизнь овеществляется в материн, и, значит, материальный мир, мир опыта, объективно существует. Поэтому опыт неизбежен, по базис всякого знания должен быть усмотрен не в опыте, а в первоначальной природе сознания, т. е. в первоначальной природе самой жизни 1.

По Г. Уотону, точка зрения эмпирика приводит к тому, что «жизнь пришла в мир пустой». Но с точки зрения эмпирика нелепо говорить вообще о приходе жизни в мир; пожалуй, правильнее будет говорить о приходе мира к жизни, в смысле органической и сознательной жизни. И тот и другой согласятся, что сознание не может быть *пустым,* но априорист Г. Уотон скажет, что сознание наполняет собою мир опыта, а материалист в согласии с фактами установит обратное, т. е. то, что мир опыта наполняет сознание и что без первого не было бы последнего. Американскому же интерпретатору Маркса, который не в состоянии отвергнуть материальный мир (жизнь ведь овеществилась в материи) и который должен спасти сознание как «природу» жизни, — ему не остается ничего иного, как принять априори Канта: без априорного сознания опыт, если бы и был, то был бы лишь хаотической массой. Таким образом акт унорядочения хаотического опыта—дело сознания, дело самой *жизни.* Сознательность жизни появилась раньше опыта, и именно эта сознательность сделала опыт возможным, а следовательно, и действительным. Представления, понятия априорны и для рода и для индивида... Г. Уотон блестяще приходит к кантовскому трансцендентальному идеализму, но почему же эта теория познания, выдается им за философию Маркса? Руководитель Нью-йоркского института не может не знать основных теоретических произведений Маркса и Энгельса, он не может не. знать выхода основоположников марксизма из школы Гегеля

через материализм Фейербаха к диалектическому материализму. Значит, здесь мы имеем дело с сознательным искажением марксистской философии.

Дойдя до эклектизма Канта, —категории хотя и не дают знания без опыта, но обусловливают, делают этот опыт возможным, — Г. Уотон не останавливается на нем. Кант, узнаем мы, прав только отчасти. Если сознание априорно, то как может оно уразуметь объекты опыта: при признании непознаваемости вещей в себе? Другими словами, где истина? По Г. Уотону, и Спенсер и Кант формулируют истину как соответствие между внутренним и внешним; следовало бы сказать точнее: соответствие представления предмета предмету представления, но дело, конечно, не в словах. Спенсер (Фейербах и другие материалисты вовсе не принимают участия в изложении Г. Уотона, что несомненно показательно) полагает, что внешнее производит внутреннее; по Канту, наоборот, внутреннее производит внешнее. И тот и другой полагают что сознание охватывает лишь явления, а не сущность вещей. Половинчатая, эклектическая мысль Г. Уотона проявляется и здесь. Спенсеровская точка зрения неправильна, говорит он, ибо сознание априорно, оно не бессодержательно и не зависит от явлений, но и Кант неправ, ведь явления—игра нашего воображения, природа же оказывается равна неизвестному. Между тем Г. Уотону доподлинно известно, что природа есть «жизнь», инобытие этой жизни, а сама жизнь—это становиться известным также из произведений Г. Уотона—есть нечто среднее между гегелевской абсолютной идеей «жизненным потоком» (élan vital) А. Бергсона. Как же можно *в таком случае* говорить о непознаваемости внешнего мира?

Критика Г. Уотоном кантовской вещи в себе в достаточной степени здрава и убедительна. И это вполне понятно, поскольку он в общем принимает *гегелевскую идею* как исключительное содержание вселенной. Ведь и гегелевская критика непознаваемости вещи в себе достаточно остроумна и глубока. *Объективный идеализм Г. Уотона,* как и всякий другой, в силу внутренней логики, не может примириться с агностицизмом трансцендентального идеализма. Но последовательный идеалист вовсе не нуждается в кантовской концепции априори; проблемы пространства, времени, причинности получают у него принципиально иное разрешение, нежели у кантианцев. Г. Уотон в силу своего эклектизма не замечает этого, и в итоге он оказывается с Кантом за априорность сознания, с материалистами за познаваемость вещи в себе и с объективными идеалистами и метафизиками за идеальность внешнего мира.

Г. Уотон полагает, что его интерпретация Маркса, вернее его собственная эклектическая философия, может быть хорошо выяснена в терминах Спинозы. Конечно, не подлежит оспариванию, что общая философия

марксизма может быть представлена в понятиях мудреца XVII в.; правильно, что диалектический материализм *в общем и целом* есть доведенный до логического конца динамизированный спинозизм. Но дело в том, *как* понимает Г. Уотон Спинозу. Не трудно догадаться, что если первый идеалистически искажает Маркса, если он, не замечая у Гегеля его диалектического метода, заимствует многое из метафизики последнего, то и его трактовка Спинозы будет субъективной, произвольной и искажающей. Известное Положение Спинозы: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum, трактуется Г. Уотоном в духе чистейшего, на идеалистический лад, параллелизма. Существуют два ряда: ряд идеальный—сознания—и ряд материальный—природы. «Материальный мир не может произвести сознания и не может определить его природу» и наоборот. Здесь следует отметить, во-первых, что Г. Уотон забыл о субстанции Спинозы, которая по существу материальна. Во-вторых, если он и вспоминает о ней, то она фигурирует у него под именем, устаревшим уже для самого Спинозы, именно под именем бога, конечно, с большой буквы. В-третьих, обратное Положение Г. Уотона не должно вводить в заблуждение читателя. Сознание как атрибут, правда, у него не порождает материального ряда, но сознание для Г. Уотона есть прежде всего «природа жизни», а материальный ряд есть инобытие этой самой «жизни», жизненного потока Бергсона; эта «жизнь» и есть для Г. Уотона его и якобы спинозовская, а далее и марксова субстанция. Надо ли говорить, что, чтобы из спинозовской концепции получить марксистскую, надо прежде всего поставить на ноги концепцию Г. Уотона, т. е. в субстанции Спинозы нужно прежде всего видеть материю, а в атрибутах—исключительно ею обусловленное сознание (мышление) и протяжение.

1 The Philosophy of Marx, p. 77. 7.

Развивая далее перевернутую на голову концепцию Спинозы, Г. Уотон хочет видеть в неорганическом мире—natura naturata, а в мире органическом—natura naturans и далее, соответственно, в человеке—natura naturans, а во всем остальном—natura naturata; это уже сплошная путаница. Делить мир модусов на две группы и одну из них относить к природе производящей, а другую к природе произведенной, это ли не безнадежное запутывание спинозизма? К сожалению, в данной связи нет возможности подробнее остановиться на этом пункте «философии Маркса» в нью-йоркском издании.

Мы так подробно остановились на общефилософских воззрениях Г. Уотона потому, что все это выдается им за философию Маркса. Пора перейти к его общественной теории. Гарри Уотон, сам, выставивший тезис о том, что философия Маркса есть социология, неизбежно должен сойти с высот своей метафизической натурфилософии до низин истории. Этот переход он

совершает в заключительной главе своей второй книги «Фетишизм свободы». В ней он дает общую картину космического и исторического процесса, договариваясь до конца и обнаруживая блестящим образом свой философский идеализм.

«Космический процесс эволюции, —говорит Г. Уотон, вообще неравнодушный к Спенсеру, —до сих пор рассматривался прежде всего как интеграция материи и сопутствующее рассеянные движения» 1, но это есть лишь обнаружение «творческой энергии вселенной». Таким образом материя и движение «синтезируются» Г. Уотоном в *энергии,* в которой не трудно узнать прежнюю его «жизнь, не зависящую от материальных условий». Космический процесс эволюции должен быть, однако, рассмотрен не в терминах следствия, а в терминах причины. И вот, если мы, по Г. Уотону, от материи, как следствия, перейдём к энергии, как причине, то обнаружим (конечно, в полном согласии с рационалистической теорией познания Г. Уотона), что «природу» энергии составляет «Разум» —новая трансформация жизни. Этот Разум есть господин вселенной; потому история мира и представляется разумным процессом, что всемирный Разум повелевает и господствует над всем и вся; Разум обнаруживает себя во всех мировых явлениях.

Приняв гегелевскую концепцию всемирной истории, Г. Уотон, таким образом, совершенно забывает о том, что он выступает как комментатор и интерпретатор Маркса. Всемирный Разум есть созидающая сила (Creative Power). «Вселенная есть обнаружение созидающей силы, которая действует разумным образом и в согласии с некоторым определенным планом». «В своей функции творца и раскрывателя вселенной (Creator and Developer) эта сила зовется духом (Spirit), и план, в согласии с которым дух раскрывает и развивает вселенную, зовется *идеей*» С Таким образом, вселенная есть реализация творческой силой известной идеи. «Дух может достичь своей цели, реализовать идею, лишь через посредство материи, т. е. материального мира» 2. Этот процесс реализации идеи дух будет продолжать до тех пор, пока весь человеческий род не достигнет совершенного самосознания и всеобщей свободы. В процессе этой реализации человек будет материально все более и более утесняться, а духовно все более и более освобождаться. Продолжим до логического конца эту заимствованную у Гегеля Г. Уотоном метафизическую концепцию: в конце концов человек материально будет окончательно «утеснен», как материя он погибнет, но эта гибель материи будет окончательным освобождением духа, и, надо полагать, человек отныне превратится в бестелесного духа. Г. Уотон—социалист. Гибель материи и торжество духа совпадут, очевидно, и с моментом прихода социализма. И эта галиматья выдается за философию Маркса 1 Какой критики достойна эта самая дурная метафизика? Единственное, что можно посоветовать таким

«марксистам», это—раньше прочесть хотя бы произведения Маркса 1843—1845 гг. Маркс, может быть, не разубедит таких метафизиков, но по крайней мере покажет, что с подобными марксистами он действительно не имеет ничего общего. Читал или не читал Г. Уотон Маркса, мы затрудняемся сказать, но после приведенного выше изложения он уверенно заявляет: «Точка зрения, изложенная в предшествующем очерке, находится в полном согласии с философией Маркса, и с мыслями наиболее глубоких мыслителей среди социалистов» 3, от них же первый, —добавим от себя, —есть Г. Уотон. Считая, однако, эту философию эзотерической, —до сих пор мы никогда не слышали, что у марксистов есть деление философии на эзотерическую и экзотерическую, —Г. Уотон приводит в целях популярности цитату из Энгельса, конечно, ничего общего не имеющую с «эзотерией» Г. Уотона.

**4.**

Нам осталось ознакомиться с социальной философией Маркса в интерпретации Г. Уотона и в его, на этот раз экзотерическом, изложении.

Мы знаем уже, что «воля к жизни первоначальна и всеобща в своей природе и является предшествующей и независимой от материальных условий существования», но воля эта может действовать лишь в пределах органического тела. «В дополнение к умственной способности воля вызывает к жизни моральную способность, способность переносить тяжкий труд, выносить страдания и оставаться стойким в своих усилиях к достижению идеала. Эта способность есть *вера*» *1*. Г. Уотону мало было онтологического обоснования рабочего движения, ему нужно еще, наподобие социализирующих неокантианцев, моральное обоснование. Но как и у неокантианцев подобный «социализм» приводит и привел наконец, в лице Макса Адлера, к христианству, так и у Г. Уотона его морализм идет рука об руку с трогательным пиетизмом. Свое определение веры он заимствует у ап. Павла, а пути к социализму, этому царствию небесному на земле, иллюстрируются им евангельской притчей о том, что легче верблюду войти в игольное ушко, нежели богатому—в царствие божие. Но евангельская притча есть не более как притча; свое осуществление, узнаем мы от Г. Уотона, —она получает лишь в классовой борьбе. «Значение предыдущего (подробное и с чувством Изложение притчи) станет ясным, когда будет представлена теория классовой борьбы. Классовая борьба есть та теория общества, которая дает основу социалистам для *веры* в неизбежность социализма» 2.

1 Ibid., p. 87.

2 Ibid., p. 88.

3 The Fetishism of Liberty, p. 93.

До сих пор марксисты знали деление социализма на утопический, которому была свойственна *вера,* и научный, который был основан Марксом и Энгельсом на *знании.* До сих пор мы знали, что говорить серьезно о коммунистическом движении наших дней можно лишь с точки зрения именно этого, основанного на знании, научного социализма. Теперь Нью-йоркский институт обосновывает социалистическое движение верой. Не нужна экономическая теория капиталистического строя, не нужно изучение общих законов развития этого строя, достаточно иметь горячую веру, и дело коммунизма вполне обеспечено, тем более, что и всемирный Разум работает в этом направлении.

Однако, открывает нам далее Г. Уотон, чтобы сделать социализм неизбежным, «необходимо еще достигнуть сознательного, разумного сотрудничества человечества». О сотрудничестве всего человечества мы также ничего не слыхали от Маркса. Г. Уотон стоит перед трудной дилеммой: его христианнейший социализм упорно влечет его к такому внеклассовому сотрудничеству, но, кроме того, он марксист», и это последнее обстоятельство обязывает его к классовой точке зрения. Выход один—примирить Маркса и Энгельса с христианством: мысли Маркса и Энгельса были уже высказаны Иисусом—так прямо и значится на стр. 174 марксистского труда, вышедшего из стен Нью-йоркского института. Спасение идет снова от притчи о богатом юноше. Эту причту Г. Уотон интерпретирует классовой борьбой, борьбой имущих с неимущими. Все учение Маркса о классах, оказывается, сводится к делению общества на имущих и неимущих; классовая борьба происходит всегда и везде между богатыми и бедными. Таким образом выбрасывается за борт экономически-производственная теория классов марксизма; нас возвращают к убогой, расплывчатой, антинаучной концепции классовой борьбы на основе распределительного признака. Борьба буржуазии с феодалами на заре капиталистического общества, на зло истории, втискивается в рамки борьбы «бедных» с «богатыми». И все это облекается в поэтически-христианские одежды с апологией иудаизма, —евреи дали человечеству Моисея, Иисуса, Спинозу и Маркса (стр. 169), с усматриванием в христианстве истины социализма, —христианство может осуществиться только с наступлением коммунизма (стр. 170), —и все это в довершение сдабривается восхвалением российской Октябрьской революции, которая, видите ли, в лозунге «не трудящийся да не ест» осуществляет евангельскую заповедь. До таких геркулесовых столбов не договаривался еще никакой эклектизм.

Автор подобной социальной философии обязан представить более конкретно свое отношение к капитализму и к тенденции развития капиталистического общества во всех проявлениях последнего. Здесь для читателя представляется любопытным не только отношение автора к общим законам

развития общества, но и к буржуазной культуре в целом. В книге с громким и многообещающим заглавием «Фетишизм свободы» Г. Уотон пытается дать эту самую «философию культуры». В ней, подчас в марксистской терминологии, нередко со ссылками на Маркса и Энгельса, фактически протаскивается самая безнадежная обывательщина мелкого буржуа, обставленная мнимым «научным» аппаратом.

Вся книга представляет собою попытку доказать следующие положения:

1) Тенденция социального развития такова, что индивид все более и более утесняется обществом.

2) Все возрастающее утеснение индивида обществом есть необходимое условие для благополучия индивида и, стало быть, всего общества.

3) Люди всегда стремились и всегда будут стремиться к все возрастающему утеснению индивида обществом.

4) Социализм, принимающий в качестве основания все возрастающее утеснение индивида обществом, есть единственная социальная философия, которая верна в теории и находится в согласии с фактами социальной жизни К

Примат общества над индивидом, конечно, входит составной частью в историко-материалистическую концепцию. Фетишизмом свободы в формальном, абстрактном смысле марксизм не заражен. Но дело в том, что азбукой марксизма является классовая точка зрения. Не только доказательство вышеприведенных тезисов, но и самая их формулировка должны быть даны в классовом разрезе и под классовым углом зрения. Иначе они являются голыми абстрактными фразами, пустым набором слов, не имеющим абсолютно никакой познавательной ценности. Именно эта беда и случилась с Г. Уотоном. Индивидуум у него—абстракция, общество—абстракция, утеснение—абстракция. Где живет индивидуум, какое общество, утеснение какого класса каким классом, —эти и вытекающие из них вопросы даже не зарождаются в голове Г. Уотона, несмотря на цитаты и ссылки на Маркса и Энгельса. «Утеснение» индивида обществом у него одного и того же порядка и при феодализме, и при капитализме, и в эпоху, переходную от капитализма. Г. Уотон не мыслит общество в марксистских категориях; полемизируя со Спенсером, он не делает от последнего ни одного шага вперёд, точно так же как и тогда, когда сочувственно излагает английского позитивиста. Из всего этого проистекает то, что Г. Уотон не только не раскрывает своим читателям и слушателям сущности марксизма, но затушевывает, упрощает и опошляет последний.

Спенсеровские циклические серии изменений в космическом процессе, стадии эволюции и диссолюции, интеграции и дезинтеграции насквозь умозрительные, от неорганической материи перебрасываются на «человеческий род» и здесь диктуют свои законы живому процессу развития классового общества. Вместо социальной диалектики утверждается умозрительная механика, блестяще доказывающая свой спекулятивный характер хотя бы тем фактом, что эта самая механика у Г. Уотона доказывает то, что отрицается ее творцом, Спенсером. Спенсер, исходя из основ своей теории, пытается абстрактно доказать, что тенденция эволюции направляется к увеличению свободы индивида за счет свободы общества. Г. Уотон пытается, исходя из тех же принципов, доказать обратное. И у того и у другого абстракции порождают абстракции, а марксизм со своим конкретным анализом классового общества остается, конечно, в стороне.

По Г. Уотону, «два или более человеческих существа не могут соединиться вместе, не получив ограничения в месте своего действия и стеснения в своей свободе вследствие присутствия и действия других» 1. Конечно, это так, если людей в обществе рассматривать только как физические тела; в этом случае мы можем говорить о законах физики и механики. Но свобода в смысле возможности передвижения тела из одной точки пространства в другую, очевидно, не есть свобода как категория социальная. Вот этих-то социальных категорий и нет в методологическом арсенале Г. Уотона, хотя он и имеет дело со специфически социальными явлениями. Оставаясь на почве социальной механики и физики XVII—XVIII вв., автор «Философии Маркса» не в состоянии уразуметь смысл ни одного общественного события. Его арифметика приводит, и не может не привести, к такому, например, положению: «Если в обществе индивидов мало, то каждый наслаждается еще сравнительной свободой, но если число их велико, то стесненне индивида громадно». Отсюда следует заключить, что в Швейцарии живется свободно, а в Советском Союзе свобода утеснена. Но о какой свободе идет речь, о свободе какого класса, —эти вопросы даже не поднимаются в социальной философии Г. Уотона.

1 Ibid., p. 18,

Руководитель Института Маркса хочет на опыте показать справедливость своих положений. Обывательщина доходит до геркулесовых столбов: няня утесняет ребенка, учитель в школе утесняет его, заставляя изучать грамоту; невеста стесняет свободу молодого человека, поскольку он должен отдавать ей свой досуг; служба принуждает этого юношу к определенным обязанностям; когда этот добросовестный буржуа, скопив малую толику денег, хочет построить себе дом, то его «утесняют» архитектор и Всякие строительные комиссии; точно так же его «утесняет» городское управление,

требуя выборку номера на собственный экипаж; далее его утесняет профессиональной союз, когда он, открыв фабрику, эксплуатирует рабочих; утесняет его и вспыхнувшая стачка и податной инспектор, требующий унлаты высокого подоходного налога. Бедный утесняемый и утесненный буржуа! Ему так сочувствует руководитель марксистского Института, он служит таким удачным примером для доказательства все усиливающегося утеснения индивида обществом!

Но Г. Уотон—социалист. Он хочет доказать, что и в утеснениях есть своя хорошая сторона; она приближает человека к социализму, когда тело его будет окончательно утеснено, дух же зато будет окончательно освобожден. «По мере того как человеческий род приближается к совершенному общественному состоянию (the perfect state of prosociality) й к абсолютному (!) стеснению индивида обществом, по мере этого человеческий род приближается к высшему и последнему (!) счастью» а. Что уотоновское утеснение полезно «человеческому роду» и что оно ничего не приносит, кроме счастья, это доказывается не менее уотоновским примером. Влюбленная чета взаимно стесняет друг друга: он перестал ходить с друзьями в клуб, а она забыла о подругах; по в этом стеснении обоюдной свободы они обрели обоюдное блаженство! Как же после такой идиллии не согласиться с Г. Уотоном, что «цель всякого человеческого стремления—достижение счастья, но, чтобы достигнуть этого состояния, люди должны подчиниться стеснению». Счастья можно достичь лишь путем стеснений и страданий, —ну, разве же эта мораль не является социалистической моралью К. Маркса?

Развитию этого последнего положения посвящена специальная книга Г. Уотона «Страдание и наслаждение. Философия жизни». Написана она была еще в 1909 г., впервые издана в 1913 г., просмотрена автором еще раз в 1916 г. и наконец вновь издана Институтом Маркса и Энгельса в Нью-Йорке в 1919 г. Как гласит Предисловие, «эта маленькая книга является одновременно философией жизни, религией и моральным кодексом; эти предметы трактуются в ней с новой и оригинальной точки зрения. Такая книга по справедливости может быть названа замечательной» Книга эта, узнает далее читатель, является «ключом к счастью». По обыкновению автора, она начинается эпиграфами из евангелия Марка, послания к римлянам, «Этики» Спинозы и наконец из Гёте. К книге приложен портрет Маркса. Приложение это остается полной загадкой, ибо ни о букве учения его, ни о духе не может быть и речи.

Вкратце содержание книги сводится к следующему. Целью всякого человеческого стремления является благополучие и счастье; стало быть, мы должны знать истинный путь к нему, т. е. сущность жизни; а это заставляет

нас узнать, что такое страдание и наслаждение, ибо из них складывается вся человеческая жизнь. Для выяснения природы страдания и наслаждения нужно обратиться к Спенсеру, Спинозе и Шопенгауэру. Согласно первому, страдание сопровождает такие процессы в теле, которые стремятся разрушить его, наслаждение—такие, которые стремятся сохранить его; согласно Спинозе, наслаждение есть переход человека от меньшего совершенства к большему, а страдание—переход от большего совершенства к меньшему. Наконец, согласно Шопенгауэру, страдание есть позитивное и постоянное состояние существования, в то время как наслаждение—отрицательное и временное состояние, происходящее от отсутствия страдания. Все трое исчерпывают объяснение данных эффектов, и в то же время каждый на них порознь неправ. Словом, необходим синтез. Этот «синтез» и дает Г. Уотон.

Прежде всего он устанавливает, что страдание и наслаждение нераздельны: во-первых, наслаждению всегда предшествует страдание; это подтверждается примером дельца, который начинает свою карьеру с малым капиталом и опытом и который много трудится, а, стало быть, и страдает, пока накопит изрядный капитал, с которым он может наслаждаться 2. Во-вторых, Страданию всегда предшествует наслаждение; сне подтверждается в частности примером Наполеона, который, как известно, сперва наслаждался, а потом страдал!

Ни одни человек, говорит Г. Уотон, не становится великим, если предварительно он сильно не страдал. Для подтверждения этого Г. Уотон обращается к длинному ряду своих любимцев: Моисей. Будда, пророки, Иисус, апостолы, Спиноза, Гёте, Маркс, Толстой и Кропоткин. Но что применимо к отдельным лицам, то применимо и к целым народам. Если страдания (pain and suffering) совершенствуют тело, то они же совершенствуют и национальный характер. По характеру выше всех наций евреи, именно потому, что они много страдали. Не случайно, что именно они дали Моисея, пророков и т. д. вплоть до Маркса I Страницы, посвященные Г. Уотоном этим рассуждениям, проникнуты своеобразным и диким национализмом. Возвращаясь из этого экскурса к основной концепции, Г. Уотон быстро приходит к оптимистическому выводу: поскольку человечество много страдало, оно приближается к счастью, и, значит, пессимизму нет места.

1 Pain and Pleasure. A" Philosophy of Life by *Harry Walon,* Marx-Institute, New York, 1919, p. 5.

2 Ibid., p. 50.

Таково, как не трудно догадаться, новое «моральное» обоснование социализма у социалиста Уотона: «Космический процесс эволюции есть в основном всеобщий процесс интеграции, единения, кооперации и идентификации. Развиваясь и совершенствуясь, процесс интеграции утверждает для нашего сознания состояние наслаждения. Отождествление индивида с целостностью человеческого рода есть лишь продолжение процесса интеграции» 1. В этом процессе изгоняется из сознания страдание, и мы переходим к состоянию наслаждения. А так как мы—существа социальные и все наши способности берут начало в обществе, то мы и должны быть не индивидуалистами, а социалистами. Отождествление индивида с целостностью человеческого рода и есть социализм; с другой стороны, как мы уже раньше видели, это же «отождествление» есть религия. Так благополучно «синтезированы» Г. Уотоном страдание и наслаждение, коммунизм и религия! Об этом недвусмысленно говорит сам автор: «Человеческий род есть не что иное, как неотделимая и неотличимая (inseparable and indistinguishable; часть бога. Через тождество с человеческим родом мы идем к тождеству с богом. Это тождество с богом, это совершенное согласование нашего сознания с ним дает нам высшее блаженство» 2.

Серьезно, можно ли прощупать в этой идеалистическо-обывательской «философии» хоть некоторые пункты соприкосновения с историко-материалистической теорией Маркса? Когда читатель берет впервые в руки, например, «Фетишизм свободы» Г. Уотона, он думает найти там развитую марксистскую критику фетишизма формальной свободы буржуазного общества, —не даром же на издании стоит марка «Института Маркса», — и вместо этого ему преподносят такую христианско-обывательскую галиматью, что опускаются руки, — настолько трудно найти общий язык с автором. Самое значение понятия «*фетишизм*» выясняется на канве известной главы из «Капитала» Маркса, а в развитие и разъяснение этой концепции приводятся длинные цитаты из Библии и «Начал психологии» Спенсера. И из всего этого делается собственный, Гарри Уотона, вывод, что фетишизм свободы надо оставить, нужно «пойти на выучку» к утеснению и страданию, предоставив мировому Разуму окончательно утеснить свободу тела и окончательно утвердить свободу духа. К этому приходили все крунные древние и новые мыслители: Г. Спенсер, апостол Павел, Иисус, Гегель, к этому пришел и социализм Маркса. Г. Уотон не даром заканчивает свои социалистические труды перечислением этих имен.

1 Pain and Pleasure. A Philosophy of Life, p. 114,

2 Ibid., p. 123.

Не чем иным, как самым дурным синкретизмом, и является его философия, «философия», о которой вообще не стоило бы говорить, на изучение ее тратить время, если бы она не опубликовывалась от имени «Института Маркса» и не выдавалась за философию марксизма.

Когда предыдущие строки были уже набраны, мы получили из Америки издания Workers Educational Institute за последние полтора года. Книги эти свидетельствуют прежде всего о том, что Г. Уотон продолжает стоять во главе Института и наполняет своими произведениями все его издания. В феврале 1926 г. он выпустил книгу под заглавием: «Естественная диалектика пролетарских интернационалов и партий и новый коммунистический манифест» 1. С 1925 г. он издает журнал «The Marxist», три первых книжки которого заняты почти исключительно статьями самого Г. Уотона 3. Первый номер «Марксиста» весь посвящен комментарию «Капитала» Маркса. Содержание второго номера состоит из трех статей Г. Уотона: 1) продолжение комментария «Капитала», 2) «Введение во всеобщую историю», 3) «Процесс Скопса» (известный уже по газетам так называемый «обезьяний процесс» в Америке). В третьем номере «Марксиста» содержатся: 1) перевод отрывка «Людвиг Фейербах» К. Маркса и Ф. Энгельса из «Немецкой идеологии», выполненный Г. Уотоном с текста первой книги нашего «Архива К. Маркса и Ф. Энгельса», 2) «Анализ и критика материалистической концепции истории» (Изложение и попытка критики предыдущего отрывка) и 3) «Революционное движение должно сделать шаг вперёд от материалистической концепции истории».

Все указанные произведения довершают любопытный портрет американского интерпретатора марксизма и эклектическую картину его воззрений. «Новый коммунистический манифест» представляет собою парафраз «Коммунистического манифеста» Маркса и Энгельса в условиях эпохи империализма. Он начинается словами: «Призрак бродит по *миру* (world), призрак *революционного* коммунизма», и весь достаточно выдержан в таких революционных тонах, которые крайне редко приходится слышать от стоящих вне рядов Коммунистического Интернационала. Г. Уотон принимает теорию диктатуры пролетариата и дает сплошной панегирик российской Октябрьской революции, в пролетарском характере которой он не сомневается и которую вкратце характеризует так: «Русская революция есть лишь первая глава истории мировой революции, и, в самом деле, ее наиболее блестящая глава». «Русская революция должна быть базисом для ближайшей революции, которая должна быть еще выше и шире. Это означает, что русская революция не должна быть рассматриваема как цель, но скорее как отправной пункт; к ней следует относиться не как к примеру для подражания, по как к опыту, который должен изучить международный пролетариат». Поднимая вопрос о «кровавости» революций, Г. Уотон пишет:

«Русская революция сама по себе была сравнительно свободна от насилия и кровопролития. Насилия и кровопролития требовала защита русской революции от последовательных атак со стороны врагов; это было неизбежно» 1.

1 Natural Dialectics of Proletarian Internationals and Parties and New Communist Manifesto by *Harry Waton.* Published bi W. E. I., New York 1926.

2 Кроме того в 1927 г. он обещает издать курс всеобщей истории, курс философии религии в связи с библией (как со старым, так и с новым заветом), курс по изучению «Капитала» Маркса и курс по изучению «Заката Европы» Шпенглера.

Наибольшее возражение в «Новом коммунистическом манифесте» должна встретить, конечно, известная нам трактовка Г. Уотоном религии. В этом отношении он остается на своих старых позициях мистического «примирения» коммунизма с религией, как слияния человека с «целостностью» вселенной.

В «Естественной диалектике пролетарских интернационалов» гораздо больше спорных, неприемлемых и просто неверных положений. О II Интернационале Г. Уотон говорит образно так: «Социалистами были сделаны попытки оживить II Интернационал. Напрасно. Мы не должны возвращаться в долину смерти, собирать там мертвые кости прошлого, облекать их плотью, вливать в них кровь и вдувать в них дух жизни. Это невозможно. Нужно предоставить мертвым хоронить мертвых» 2. Все это верно, но Г. Уотон не хочет знать и III Интернационал. Он, видите ли, был плодом войны и революции, отражал характер эпохи 1914—1920 гг. Методы его действия и тактика были хороши для указанных лет. Теперь же, после войны, после того как схлынули волны революции, нужно обратиться к новому Интернационалу. Характерных черт этого последнего Г. Уотон, к сожалению, даже не намечает. Можно лишь догадываться, что ему не по вкусу железная дисциплина Коммунистического Интернационала и идеологическая выдержанность его марксистских позиций. Монолитность теории и практики революционного марксизма, цельность, начиная от философских основ и кончая конкретным политическим шагом, —вот пункт проникновения Г. Уотона. «Трещины» в его марксистской философии» не стоят особняком от «трещин» в его партийной ориентации; Поэтому-то, при всем его субъективном восторге перед Октябрьской революцией, он объективно не может идти с ней по одному пути.

Мы видели уже, как обстоит дело с марксистской ортодоксальностью Г. Уотона. Вновь полученные материалы представляют в этом отношении значительный интерес. Работы Г. Уотона, которые мы обозрели выше,

характеризовали его как своеобразного, на идеалистический лад, интерпретатора марксизма. В этой интерпретации, —можно было думать, — он шел собственными путями и субъективно полагал, что «развивает» то, что было заложено в произведениях самих основоположников марксизма. В своей книге «Философия Маркса» он полагал, что действительно излагает философию Маркса. Но вот Институт К. Маркса и Ф. Энгельса в Москве опубликовал чрезвычайной важности и значения отрывок из «Немецкой идеологии», в котором, правда, в незаконченном, но достаточно полном виде, в положительной форме дано Изложение социально-исторической теории Маркса и Энгельса. Книга «Архива К. Маркса и Ф. Энгельса» была послана Г. Утону. Он не мог не отозваться на нее; он не мог не дать ответа на безотносительно от чьего-либо желания вплотную поставленный вопрос, и он ответил: «Революционное движение должно сделать шаг вперёд от материалистической концепции истории».

Оставив в стороне все остальные вновь полученные работы Г. Уотона, мы остановимся в заключение на этой его статье, поскольку она имеет принципиальное и итоговое значение и поскольку в ней запечатлено последнее слово нашего критика.

Сделать шаг вперёд от чьего-либо, говорит Г. Уотон, не значит разрушить это нечто, а значит оставить его на старом месте, самому же пойти дальше. Что такое истина? Истина есть соответствие наших понятий объекту, или, как любит выражаться Г. Уотон, реальности существования. Когда эта реальность изменяется, то наши понятия не то что становятся абсолютно ложными, но перестают соответствовать изменившейся реальности. Чтобы они стали истинными, их следует изменить. Реальность всегда остается одна и та же, но формы ее беспрерывно меняются. Диалектика решает эту проблему изменения.

Приведенные рассуждения Г. Уотона, если не считать несколько неопределенной терминологии, вполне правильны. Для иллюстрации он берет пример зерна и выросшего из него растения и показывает, что хотя реальность осталась в общем одна и та же, но по форме и сущности зерно и растение—реальности не одного и того же порядка. В каком же смысле они всё-таки — «одна и та же реальность»? Единственно правильный ответ будет таков: реальность их—в материи. Материальное зерно породило материальное растение: единство их—в материн. Г. Уотон отвечает иначе: нечто, устанавливающее единство зерна и растения, есть «жизненный «процесс» (life process); «реальность, которая проходит от зерна к растению и устанавливает их единство, есть *нематериальная реальность,* жизненный процесс». Этот жизненный процесс, или жизнь, есть всеобщая энергия, которая, в свою очередь, есть *идея.* Всякий процесс, даже процесс

производства, может протекать только до тех пор, пока существует идея. Уничтожьте идею, и тем самым вы уничтожите процесс, хотя бы и чисто механический.

Реальность, которая устанавливает единство зерна и растения, есть только идея. И поскольку вечна жизнь, постольку вечна идея, или, правильнее, по Г. Уотону, жизнь вечна постольку, поскольку вечна идея. Читатель видит, что Г. Уотон сразу ставит вещи на голову: «пококетничав» несколько диалектикой, он переходит к идеалистической *системе* Гегеля, в *идее* полагая субстанцию вселенной. В свете этой операции выступает теперь и проблема истины: «истина, —оказывается теперь, —только частная форма обнаружения идеи. Идея вечна, истина временна» К

Маркс, говорит Г. Уотон, был реалистом. Всю жизнь он работал над системой истины, но не ради временной истины, а ради вечной идеи. Его концепция истории была не целью, а лишь средством к цели. Идее оставался верен Маркс всю свою жизнь. Здравые мысли у Г. Уотона при помощи софистики переплетаются с нелепостью. Идея коммунизма у Маркса, в смысле научной системы его взглядов, в смысле обоснования будущего коммунистического общества, отрывается Г. Уотоном от материи мозга, гипостазируется, превращается в некую субстанцию, частным обнаружением которой является «идея» Маркса. Из того обстоятельства, что исторический материализм не был для Маркса целью «в себе», делается вывод, что в наши дни он—уже не истина. Обоснование этого последнего тезиса совершенно диковинно. «Вплоть до русской революции материалистическое понимание истории было истинным, потому что было плодотворным. По плодам их узнаете их. Русская революция была прямым плодом материалистического понимания истории. Ленин и его товарищи крепко придерживались его и повсюду действовали в согласии с ним. Эта крепкая приверженность материалистическому пониманию истории была абсолютным и неоспоримым доказательством того, что это понимание истории было истинным». С этими словами Г. Уотона снова нельзя не согласиться, но дальше он пишет: «Но со времени русской революции все изменилось. Это показывают факты, и прежде всего то, что международный пролетариат разочаровался (became disillusioned), а национальные, равно как и интернациональные, революционные организации пролетариата распались (disintegrated). Это распадение есть абсолютное доказательство того, что пролетариат больше не верит в материалистическое понимание истории» 2. Во-вторых, «доказывает» Г. Уотон, социалисты совершенно отказались от Маркса, а коммунисты заменили Маркса Лениным. И те и другие только не находят в себе смелости заявить об этом открыто. Вот та нелепица, которую нагромоздил Г. Уотон для обоснования своего отказа от марксизма.

Прежде всего, странный критерий нашел Г. Уотон для доказательства «устарелости» исторического материализма. Международный пролетариат больше не верит в него. Во-первых, это нужно ещё доказать; во-вторых, распадение II Интернационала как раз прекрасно объясняется с точки зрения именно материалистического понимания истории; в-третьих, отход «социалистов» от марксизма лишний раз подтверждает истину его действительно революционного содержания; в-четвёртых, коммунисты отнюдь не заменили Маркса Лениным, и прежде всего по той простой причине, что ленинизм есть тот же марксизм—лишь эпохи финансового капитализма и пролетарских революций; в-пятых, наконец, факт Октябрьской революции, блестяще, по Г. Уотону, подтвердивший правильность исторического материализма, тем самым нисколько в этом отношении не меняет и не может изменить дело.

Все эти «аргументы» необходимы Г. Уотону для того, чтобы развить новейшего типа *ревизионизм.* Ревизионистская его теория в положительной своей части сводится к следующему. История делается людьми. Люди же отличаются от животных тем, что обладают разумом. Стало быть, природа человека есть разум. Законы, вложенные в человека, суть законы разума. Разум этот показывает человеку возможность «свободного, разумного и счастливого существования». Это, так сказать, — конечное назначение человека. «История есть процесс реализации назначения человека, и это назначение предопределено его природой, его разумом. Человек не может избежать своего назначения». Люди не могут создать себе свой разум. Его создает и назначение человека определяет нечто, что может быть названо богом, духом, непознаваемым—как угодно. Поэтому и история должна быть изучаема и может быть понята не при помощи исторического материализма, а метафизически, религиозно, посредством идеи.

Таков насквозь идеалистический характер ревизионизма Гарри Уотона, ревизионизма, имеющего, несмотря на левые политические фразы, глубоко реакционный характер. Ревизионизм Г. Уотона возвращает нас далеко вспять в лоно идеалистической *системы* Гегеля, преодоленной уже Фейербахом. Г. Уотон понимает это. Наш разум, говорит он, есть интегральная и неотделимая часть всеобщего разума, и этот разум есть сущность, или идея, целостности существования (the totality of existence). «Мы находимся в сердце гегелевской философии. Стало быть, мы должны идти назад к Гегелю» К

«Назад к Канту!», возгласил некогда О. Либман, и лозунг этот через несколько десятилетий повторил в марксизме Э. Бернштейн. «Назад к Фихте!», раздаются в наши дни голоса среди германских социал-демократов. «Назад к Гегелю!», слышится теперь с того берега Атлантического океана.

В паши дни справедливо пробуждается большой интерес к учению великого идеалиста. Этот интерес растет с каждым днем и на Западе и у нас. Но каждая сторона обращается не ко всему учению Гегеля, а к отдельным его частям. Гегель был не только идеалистом, но и диалектиком. Его диалектический метод, «хотя и развитый из совершенно ложной исходной точки зрения», вошел составным элементом в сокровищницу диалектического материализма. Эпоха пролетарских революций поставила в задачу дня проблему методологии знания и действия. Поскольку диалектика Гегеля есть истинная, хотя и выраженная идеалистическим языком, научная методология, постольку интересы и внимание марксистов обратились сейчас к Гегелю-*диалектику.* Напротив, все мертвое и реакционное цепляется за *Гегеля-идеалиста.* По стопам этого мертвого пошел и Г. Уотон. Он примкнул к идеалистической системе Гегеля, и, подобно «истинным социалистам» в эпоху молодого Маркса, погряз в гегелевской идеалистической метафизике. Он строит голые, абстрактные, спекулятивные схемы всемирной истории. История, видите ли, начинается у него с «периферии» и идет к «центру». Первобытный человек начал с «периферии», с бога; история дошла до «центра», до человека. На этом пути стоят религиозная, политическая и экономическая концепции истории. Ныне, поскольку история дошла до «центра», до «человека», экономическая концепция истории (т. е. материалистическое, марксистское понимание) должна уступить место «человеческой» концепции истории.

Но Г. Уотон не останавливается на такой давно уже превзойденной разновидности фейербахианства и, — поскольку он сущность человека усматривает в разуме, а человеческий разум для него есть лишь частное обнаружение всеобщего разума или идеи, — идет еще дальше в глубь веков к гегелевской концепции всемирной истории. Эта Идея (с большой буквы) предопределила жребий человечества—свободное, разумное и счастливое существование, т. е. будущее коммунистическое общество, и всемирная история лишь реализует этот жребий. «Люди, —видите ли, — не могут делать свою историю произвольно, в согласии со своими суетными планами и глуными схемами, но они могут и должны делать ее в согласии с их предопределенным жребием» х. Эта реализация человеческого жребия есть новое движение от человека, как «центра», к богу, как «периферии». Новый и окончательный приход к «периферии», слияние человека с «целостностью существования» (что, как мы знаем, по Г. Уотону совпадает с разрешением религиозной проблемы) и будет означать реализацию вечной идеи, или осуществление коммунизма.

При чтении произведений Г. Уотона невольно вспоминается характеристика, которую в свое время в «Коммунистическом манифесте» дали «истинному социализму» Маркс и Энгельс. Многие черты этой характеристики mutatis

mutandis подходят к философскому коммунизму Г. Уотона. «Истинные» социалисты свою литературу окрестили «философским обоснованием социализма», таким же «философским обоснованием коммунизма» являются и произведения Г. Уотона. Французская социалистическая литература у «истинных» социалистов преломилась как «праздное умозрение о воплощении в жизнь человеческой сущности». Революционный марксизм и революционная практика октябрьской России преломилась в голове Г. Уотона как «праздное умозрение» о реализации «человеческой сущности». «Все дело немецких литераторов состояло в том, чтобы согласовать со своей старой философской совестью новые французские идеи, или, вернее, в том, чтобы усвоить себе французские идеи, оставаясь на своей старой философской точке зрения». В отношении Г. Уотона это можно было бы выразить так: «Все дело Г. Уотона состояло в том, чтобы согласовать со своей старой философской совестью новые идеи Коммунистического Интернационала или, вернее, в том, чтобы усвоить себе идеи Коммунистического Интернационала, оставаясь на своей старой философской точке зрения». «Под французский оригинал, — писали Маркс и Энгельс, — «истинные социалисты» вписали свои философские бессмыслицы». Философские бессмыслицы вписал и Г. Уотон под оригинал диалектического материализма.

Парафразой же из «Коммунистического манифеста» можем мы закончить и наш обзор произведений Г. Уотона: сотканный из умозрительной паутины, расшитый причудливыми цветами краснословия, смоченный слезами чувствительного умиления, покров, в который Г. Уотон облекает свои две-три «костлявые истины», содействует, к сожалению, сбыту его товаров среди слушателей Workers Educational Institute в Нью-Йорке.

# КАНТ И СОВРЕМЕННЫЙ РЕВИЗНОНИЗМ НЕМЕЦКОЙ СОЦИАЛДЕМОКРАТИИ.

## (К. ФОРЛЕНДЕР и М. АДЛЕР.)

### 1.

Наша задача заключается в том, чтобы показать содержание и смысл современного неокантианского ревизионизма в немецкой социал-демократии. Для этого нам необходимо кратко остановиться на самом Канте, причем на Канте историческом, а не на Канте, которого так или иначе интерпретируют досужие и занятые специально философией интерпретаторы. Далее нам придется остановиться на возрождении Канта у неокантианцев начала второй половины XIX в. и затем уже посмотреть на главных представителей неокантианского ревизионизма последних лет, т. е. на его последнее исправленное н дополненное издание.

Подходя к проблеме исторического Канта, мы оказываемся пред лицом весьма важных исторических и философских проблем. Речь идет не более и не менее, как о периодизации истории философии. Проблема периодизации общего исторического процесса чрезвычайно важна, ибо только правильная, методологически выдержанная и соответствующая действительности периодизация истории дает ключ к уразумению се содержания. Говоря о феодальном обществе, о капиталистическом обществе, об обществе переходного периода, мы вкладываем в эти понятия определенное, конкретное содержание. Правда, марксистская история философии еще не написана, но проблема периодизации стоит и в истории философии. И вот, когда мы подходим к Канту, то эта проблема конкретизируется в следующем вопросе: каково то место, которое занимает Кант в истории философии? Здесь мы встречаемся с целым рядом историко-философских идеалистических концепций, суть которых сводится к тому, чтобы доказать, что идеализм есть истина материализма, что идеализм такого несомненно крунного мыслителя-классика, каким был Кант, представляет собою истинный синтез докантовской философии: с одной стороны, английского эмпиризма, с другой стороны, немецкой философии докантовского периода и, с третьей стороны, французского материализма. Если в общих чертах с этим можно согласиться, т. е. если можно согласиться с тем, что Кант стоит на точке пересечения этих трех линий, то никак нельзя согласиться с тем, что Кант представляет собою подлинный синтез всей докантовской философии нового времени, истину всей этой философии. Таким синтезом, такой истиной докантовской философии, являлся французский материализм XVIII в., действительно синтезировавший, подытоживший английский эмпиризм, и континентальный рационализм.

Если же обратить внимание па развитие послекантовской философии, то мы увидим здесь иную линию: во-первых, линию классического немецкого идеализма—Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, во-вторых, разложение гегельянской школы, и, так сказать, перерастание наиболее радикальных моментов гегельянства в материализм. Это видно на примере Давида Штрауса, на примере всем известного Людвига Фейербаха, это соответствует и новой предреволюционной эпохе, эпохе германской, а затем и французской революции 1848 г. Можно сказать, что истинным синтезом этого нового периода в истории философии является опять-таки материализм Фейербаха, а затем, конечно, диалектический материализм Маркса и Энгельса, выросший из Фейербаха и диалектики Гегеля. Таким образом историческую истину философии до Канта воплощали французские материалисты, после них— диалектический материализм Маркса и Энгельса с подстуном в лице Фейербаха. На долю самого Канта остается лишь начало, и притом далеко не совершенное, классического немецкого идеализма.

Каково же место самого Канта, какова социальная сущность его философии, те причины, которые его породили, тот смысл, который неразрывно должен быть связан с историческим кантианством? Мы не будем останавливаться на биографии Канта. Известно, что Кант пережил два периода своего развития: докритический период — Кант, осмысливающий влияние Ньютона, Кант в известном смысле естественник, Кант — автор «Всеобщей истории и теории неба», Кант, осмысливающий влияние Руссо, — и так называемый критический период—Кант в собственном смысле этого имени, Кант— творец метода трансцендентального идеализма.

Когда говорят об историческом Канте, о том вкладе, который он внес в историю философии, то имеют в виду критический период Канта. Этот период представляет собою в известном смысле пункт пересечения нескольких философских школ: французского материализма XVIII в., который критическим Кантом трактуется как догматизм, затем, вырождающегося английского эмпиризма, получающего у Канта название скептицизма, и немецкой метафизики XVIII в. Не следует переоценивать значение немецкой метафизики XVIII в. внутри системы Канта, но, с другой стороны, ее нельзя и недооценивать. Если, анализируя какую-нибудь философскую систему, мы должны проследить философские традиции и содержание систем, которые передаются мыслителю по наследству от его предшественников, то мы должны посмотреть и на то содержание, которое объективно находит мыслитель в окружающей его общественной среде. Такой окружающей средой для Канта и была немецкая метафизика как система знания из чистого разума, метафизика, которая имела тремя своими основными проблемами следующие: проблему бытия бога, проблему

бессмертия души и проблему свободной воли. Перед этими тремя проблемами стоял и критический Кант.

Беда немецких метафизиков XVIII в. (а тем более и ранних) заключалась в том, что о существовании бога, о свободе воли и о бессмертии души они говорили точно так же, как об опытных, эмпирических вещах, которые можно ощущать, осязать, видеть и т. д. Задача Канта заключалась в том, чтобы подвергнуть критике эти метафизические построения. Кант и поставил своею целью показать, как возможна метафизика как наука, а не как умозрительное философствование. По поводу этих трансцендентных сущностей он выставил ряд условий и сказал: «Если вы, метафизики, этим условиям удовлетворяете, то тогда возможно строить метафизику, как науку, а если не удовлетворяете, то, значит, метафизика не наука. Эти условия заключались в его трансцендентальном методе, в критике познания, в критике чистого теоретического разума, как он говорил. Мы не будем говорить здесь о сущности трансцендентального метода; скажем лишь, что в результате анализа познавательных способностей человека он пришел \ к убеждению, что *метафизика как наука, возможна* в том случае, 1 если возможны синтетические суждения априори, т. е. такие суждения, которые обогащают наше знание и вместе с тем являются доопытными, безопытными, в опыте не нуждающимися, а | напротив, составляющими сами основание опыта. В этом, т. е. в 1 отказе от материального опыта, как основания всеобщности и/ необходимости знания, и заключался так называемый трансцедентальный идеализм Канта.

При иной, объективно правильной постановке вопроса, при отходе от априорной точки зрения, или точки зрения доопытного и безопытного знания, он никак не мог добраться до вещей, как они существуют сами по себе независимо от нашего сознания, другими словами, не мог дойти до реального знания. Это вполне понятно. Если же признать, как это и сделал Кант, что синтетические суждения, обогащающие наше знание и в то же время априорные, не нуждающиеся в опыте, возможны и если вместе с тем относить их не к вещам, как они существуют сами по себе независимо от нашего сознания, а только к явлениям, т. е. только к нашим представлениям, то тогда возможна и система знания из чистого разума. В этом была сильнейшая отрицательная сторона Канта и полный его отход от материализма. В этом, с другой стороны, исторически, для его эпохи, заключалась и гибель метафизики, гибель всех этих сущностей вроде бога, свободной воли, бессмертной души, ибо в результате своей критики Кант сказал, что все то, что мы познаем, все наши знания относятся только к явлениям, к нашим представлениям, а каковы вещи сами по себе — мы не знаем, и поэтому, каков бог, как вещь в себе, какова воля, как вещь в себе, какова бессмертная душа, как вещь в себе, мы не знаем: чистому

теоретическому разуму это не дано. Вывод, собственно, таков: может быть, бог есть, может быть, бога нет, научное знание на это не распространяется.

Повторяем, критика Канта оказалась могилой для докантовской метафизики, но вместе с тем в учении Канта была ведь и иная) сторона. Во-первых, он не дал положительного, категорического ответа, что ни бога, ни свободной волн, ни бессмертной души не существует. Он перенёс их в область непознаваемых вещей в себе. Во-вторых, изгнав их из сферы чистого теоретического разума, он впустил их в иную дверь, в сферу практического разума, что на простом языке означает: теоретические знания об этих сущностях недоступны, но практически мы должны постунать так, как будто бы они существуют, мы должны поступать так, как будто бы бог, свободная воля и бессмертная душа существуют. В этом-то и заключается половинчатость, двойственность Канта, его эклектизм, противоречивое сочетание тех элементов, которые никак не связываются и не сочетаются. Вместо истины материализма, вместо синтеза докантовской философии, он сделал эклектическую попытку примирить знание и веру, природу и бога, материализм и идеализм, эмпиризм и рационализм. 1 Всем этим мы не хотим ни в малейшей мере унизить роль критического Канта, как основоположника хотя бы и идеалистической и субъективной диалектики классического немецкого идеализма, но, во-первых, и в этом отношении Кант явился лишь первой ласточкой, которая, как известно, весны не делает; для материалистической диалектики потребовалась гегелевская сова Минервы, означавшая вместе с тем уже сумерки идеализма; во-вторых, неокантианские ревизионисты германской социал-демократии проглядели и эту ласточку, ухватившись за наиболее реакционные моменты идеализма Канта.

Не менее половинчатой является и сущность социальной философии Канта. Известно, что молодой Маркс в «Святом Максе» назвал философию Канта «немецкой теорией французской революции». Теория французской революции—это звучит весьма гордо и сильно, но Кант дал *немецкую* теорию французской революции, и нужно знать тот смысл, какой вкладывал Маркс в это определение.

В этом же полемическом произведении против Штирнера Маркс характеризует Германию XVШ в. С одной стороны, мелкие княжества, с другой стороны, вольные, сравнительно крупные города с торговлей. К таким городам принадлежал и Кенигсберг, где жил и преподавал Кант. Вокруг, в мелких княжествах — мелкие дворянчики, мелкопоместные помещики, которые ведут тоже, если так можно сказать, половинчатое, некрупное хозяйство. Наряду с этим разорившееся мелкие дворянчики идут в города и постунают на службу к мелким и ничтожным германским князькам, оказываясь в полной от них зависимости. Земледелие—не парцелляция, но и

не большая культура, т. е. такой способ земледелия, который не допускал образования революционного класса, не допускал образования крупной и мощной буржуазии, которая была уже у соседки Германии — во Франции, — примерно в эту же эпоху: во второй половине XVIII в., т. е. в классическую предреволюционную пору XVIII в.

Если во Франции была уже экономически мощная революционная буржуазия, перед которой стояли задачи стать мощной и политически, т. е. из недр третьего сословия, где юридически она сливалась еще с крестьянством и мануфактурными рабочими, продвинуться к кормилу власти, то в Германии в это время наблюдается еще полное политическое бессилие и ничтожество прусской буржуазии. Во Франции буржуазия шла к победе, и революционность уже характеризовала ее, в Германии буржуазия не могла пойти дальше *либерализма.* Во Франции, оформившись в недрах третьего сословия, буржуазия как определенная классовая группировка уже пришла к теоретическому выражению своих интересов. В литературе и философии подвизались не только деисты, но и материалисты, которые дошли до революционных выводов в социальной философии и до полного неприкрытого атеизма уже к 1770 г. Теоретическое выражение интересов буржуазии было неотделимо и неразрывно связано с ее практическими интересами. Половинчатый и убогий характер Германии и германской буржуазии привел к тому, что Кант *разделил практические интересы ее и теоретическое выражение этих интересов.*

Вместо, как выражается Маркс, материально обусловленного направления воли, у Канта получилось чистое самоопределение чистой свободной воли. Вместо материально обусловленного направления воли, Кант, отделив теоретическое выражение от практических интересов, пришел к своему «категорическому императиву». Социально-политический смысл категорического императива заключался в том, что—в противоположность философии социализма, как это хотелось бы некоторым неокантианским ревизионистам, —он давал теоретическое обоснование либерализму: «поступай так, чтобы максима твоего поведения могла стать принципом всеобщего законодательства». Другая формулировка категорического императива: «рассматривай человека всегда как цель, а не как средство». Обе формулировки Канта абсолютно антиисторичны, формальны, абстрактны, не считаются ни с какими историческими конкретными особенностями той или иной стадии исторического процесса. Этот закон, это категорическое веление, по мысли Канта, пригодно для всех народов, всех стран, всех времен, пригодно всегда и везде; но именно поэтому оно непригодно никогда и нигде. Это—чистая форма без всякого содержания.

Однако поскольку Кант жил в определенной исторической обстановке, его теория не могла не конкретизироваться. Эта конкретизация социальной философии Канта и нашла свое законное место в *философии либерализма,* притом ограниченного. Достаточно вспомнить, что Кант делил всех жителей государства на граждан (Staatsbürger) и обывателей (staatsgenossen), причем граждане—полноправные жители данного государства, а обыватели—не полноправные. Это кантовское деление чрезвычайно интересно, оно исторически соответствует интересам именно немецкого буржуа той эпохи. По Канту, учитель государственной или общественной школы—гражданин, он должен иметь право голоса и т. п., но домашний учитель, так сказать репетитор в доме буржуа—обыватель, а не гражданин, он не самостоятельный субъект, и как таковой не должен иметь избирательного права. Ремесленник-хозяин, который производит товары и свободно выносит их на рынок для продажи—гражданин, но мастер, служащий у хозяина, получающий, говоря по-нашему, заработную плату, не самостоятельное лицо, он обыватель, он не должен пользоваться избирательным правом. Таково конкретное воплощение философии либерализма, повторяем, ограниченного либерализма Канта.

**2.**

После Канта происходил процесс бурного развития классического немецкого идеализма, который, оставаясь идеализмом и у Фихте, и у Шеллинга, и у Гегеля, вместе с тем наполнялся все более действенными, актуальными моментами, которые уже у Фихте перерастали в революционность. На это были свои исторические причины: развитие производительных сил, рост германской буржуазии, наполеоновские войны, вызвавшие взрыв активного патриотизма в оккунированной Пруссии и т. д. Революционные моменты в особенности оформились у Гегеля в его системе диалектического идеализма, более точно, в его диалектическом методе, который, по характеристике нашего Герцена, представлял собою не что иное, как *алгебру революции.* Наступила уже иная эпоха, и хотя каждый из последователей Канта, не в смысле точного следования доктрине, а в смысле хронологической последовательности, думал, что он правильно интерпретирует его и только делает те выводы, которые были в зародыше заложены у самого Канта, — последний мало-помалу забывался. Накануне революции 1848 г., когда из гегельянства были сделаны уже все радикальные и революционные выводы (левое гегельянство, Фейербах и наконец Маркс и Энгельс), Кант был по заслугам и основательно забыт, оставшись, несомненно, крупной фигурой истории философии.

Однако Кант оказался забытым не окончательно, а лишь на несколько десятилетий: через несколько десятков лет Европа была уже свидетельницей возрождения кантианства. Нам чрезвычайно важно обратить внимание на те условия, которые привели к возрождению кантианства или, другими словами, обусловили появление неокантианства; нам необходимо обратить внимание на самый смысл неокантианства. Возрождение Канта относится уже к эпохе после революции 1848 г., к эпохе всеевропейской реакции после бурных 1848 — 1849 гг. Именно тогда буржуазия, и никто другой, как буржуазия, выдвинула лозунг «Назад к Канту!» Не нужно думать, что неокантианство было учением мракобесов, учением сплошных реакционеров. Нет. Мы сказали уже, что лозунг «Назад к Канту!» был выдвинут буржуазией, а буржуазия стояла окруженная различными социальными классами и грунпировками. Смысл этого лозунга, смысл возрождения кантианства заключался в борьбе буржуазии на два фронта. С одной стороны, неокантианство было направлено против только еще оформившегося диалектического материализма, против материализма Фейербаха и его последователей, против весьма популярного в то время материализма, естествоиспытателей Фохта, Бюхнера и Молешотта. С другой стороны, неокантианство было направлено против действительно реакционной философии, если можно так выразиться аристократического пошиба, принявшей форму пессимизма Шопенгауэра. \

То остриё неокантианства, которое было обращено против' материализма Фейербаха и позитивизма, выросшего в известной степени на развалинах Фейербаха (если не говорить о сравнительно мало распространенной в те годы философии марксизма), — то остриё, которое было направлено против Фохта, Бюхнера и Молешотта, означало остриё, направленное против буржуазно-интеллигентских кругов демократического толка, против технической интеллигенции, радикально настроенных разночинцев. Вместе с тем оно было направлено против революционно-демократических слоев мелкой буржуазии и против—увы 1—идущих за ней частично рабочих. То же остриё, которое было направлено в сторону Шопенгауэра, означало фронду, оппозицию против прусской юнкерской реакции, против немецкого дворянства, крупных помещиков.

Неокантианство первого призыва, еще не выродившееся в современный неокантианский толк, было, собственно говоря, за материализм в естествознании, за материализм, как наилучшую гипотезу при изучении природы, но против материализма, как миропонимания в целом, против материализма, как. целостного миросозерцания.

Если первый из неокантианцев, —первый в том смысле, что именно он сформулировал лозунг «Назад к Канту!» —Отто Либманн, еще был за «вещь

в себе», примерно в той трактовке, какая дается у Канта в «Трансцендентальной эстетике», т. е. за полу-материалистическую ее трактовку, то последующие поколения неокантианцев именно за это окрестило Либманна метафизиком и даже стали говорить о метафизическом направлении в неокантианстве. Ф. А. Ланге, известный автор «Истории материализма», наиболее крунный из неокантианцев первого призыва, еще признавал условное значение материализма. Он допускал, что это—первая, низшая, но все же из «докритических» наиболее твердая позиция философии, однако, позиция несовершенная, которая должна быть преодолена и которая преодолевается именно неокритицизмом, т. е. неокантианством. Уже у Ланге вещи должны равняться по нашим представлениям. Это и означало возврат к Канту в его делении мира на вещи в себе и явления. Уже у Ланге вещи превращаются лишь в вспомогательное научное понятие нашей мысли.

Здесь не место останавливаться на различных направлениях внутри буржуазного неокантианства. Среди разнобоя неокантианских направлений можно однако ясно видеть тенденцию—и чем ближе к нашему времени, тем более отчетливую—к крайнему идеализму. После «метафизика» Либманна вещь в себе объявляется лишь предельным, вспомогательным «научным» понятием. От Ланге через Г. Когена и всю марбургскую и фрейбургскую школу к субъективному идеализму имманентов Шунпе и Шуберт-Зольдерна и к философии фикций Г. Файгингера—таков путь вырождения неокантианства. Короче говоря, смысл буржуазного неокантианства последних десятилетий заключается в упразднении вещи в себе, в упразднении последнего, несовершенного, непознаваемого, хилого и бледного материалистического остатка в философии Канта; смысл заключается в крайнем идеализме и вместе с темнейте побочное и сопровождающее—в искажении исторического Канта, в превращении его также в крайнего идеалиста, остриженного по последней неокантианской моде. Вот с этими-то буржуазно-философскими элементами и блокируются социал-демократы неокантианского ревизионистского толка.

Неокантианство, как философия буржуазии, к концу XIX в. расцвело пышным цветом. В самом конце XIX же века в Германии, на родине неокантианства, пустили свои первые ростки и элементы неокантианского ревизионизма. Общеизвестно, что застрельщиком в этой области был Эдуард Бернштейн, а его философской правой рукой—Конрад Шмидт, поскольку Бернштейн сам философом не был. Всем известны статьи Г. Плеханова против этих ревизионистов. Мы не будем останавливаться на взглядах Э. Бернштейна и К. Шмидта, даже на философской части их учения; это вчерашний день, а нас интересует современный ревизионизм. Мы отметим только, что Бернштейн и особенно Шмидт нападали на оба устоя диалектического материализма, т. е., во-первых, на диалектику, во-вторых—

на материализм. На диалектику они нападали в том смысле, что диалектика де не оправдывается в опыте, что это—метафизика и что она должна быть заменена учением о непрерывном развитии, об эволюции. Не говоря уже по существу, это означало выхолащивание революционных элементов из рабочего движения. Что касается материализма, то здесь ревизия марксизма заключалась в возвращении к системе Канта, т. е. к учению, что вещи и предметы, как они существуют сами по себе, недоступны и непознаваемы. Любопытно, что Каутский, который в ту эпоху почитался всеми за революционного марксиста, проявил, как мы сказали бы теперь, необычайное примиренчество в вопросах философии. 22 мая 1898 г. он писал Плеханову: «Правда, я должен открыто признать, что неокантианство всего менее смущает меня. Я никогда не был силен в философии, и хотя я всецело стою на точке зрения диалектического материализма, я все же полагаю, что историческая и экономическая точка зрения Маркса и Энгельса оказывается, в случае надобности, совместимой и с неокантианством» К

Эти слова и мысли Каутского повторяли и многие последующие марксисты, бессознательно или сознательно переходившие на точку зрения ревизионизма. Суть. их выступлений заключалась в том, что они совмещали марксизм с инородной идеалистической философией. Само собою понятно, что подобные совмещения всегда сопровождались тем, чем и должны были сопровождаться, а именно отказом от философии марксизма, а вместе с тем и отходом от революционного рабочего движения.

Плеханов своей полемикой против Э. Бернштейна и К. Шмидта сделал большое историческое дело. Ленин, который как раз в эти годы был в ссылке в Сибири, начал свою философскую учебу между прочим с чтения именно этих статей Плеханова, которые помещались в теоретическом органе германской социал-демократии «Die Neue Zeit». Ленин в то время, как он сам выражался, понимал свою «философскую необразованность» и открыто не выступал против неокантианского ревизионизма, однако он с громадным вниманием следил за полемикой Плеханова, как позже за полемикой двух русских неокантианцев—П. Струве и С. Булгакова. С самого же начала он увидел, что «неокантианская струя», которая обнаружилась в молодом, еще неокрепшем русском марксизме, ничего, кроме вреда, принести не может и что она, собственно, означает отход не только от диалектического материализма (в этом центр вопроса), но и от революционной тактики социал-демократии, от марксизма в целом. Не выступая против неокантианцев развернутым фронтом, Ленин, как он сам говорил, допускал и применял ряд вылазок. Так, например, в статье «Еще к вопросу о теории реализации» он писал о тех «учениках» Маркса, которые взывают «назад к Канту», что «они не дали до сих пор ровно ничего, что доказывало бы необходимость такого поворота». Напротив, те ученики, которые в

исторической области занялись старым материализмом и диалектическим идеализмом (имеется в виду Плеханов) «дали замечательно стройное и ценное Изложение диалектического материализма».

В России Сперва революционный подъем, а затем и сама революция 1905 г. отодвинули неокантианский ревизионизм, отодвинули таким образом, что и Струве и Булгаков оказались вообще далеко за пределами марксизма. В эпоху же реакции после 1905 г. мы были свидетелями философского ревизионизма уже нового типа, именно эмпириокритического или махистского.

1 По-русски опубликовано Ц. Фридляндом в «Печати и революции», 1925, кн. 3.

Однако на Западе и в особенности в Германии неокантианский ревизионизм, являясь *отражением о философской области влияния буржуазии на социал-демократию,* продолжал развиваться и наиболее сильного выражения достиг в лице Карла Форлендера и Макса Адлера. Вот на этих-то двух социал-демократах в кавычках нам и следует остановиться, так как Форлендер и Адлер являются, вне всякого сомнения, наиболее крупными современными философами ревизионистами неокантианского толка. К. Форлендер умер не так давно, в последние дни декабря 1928 г., Макс Адлер жив, но разница между ними, пожалуй, небольшая, ибо, если взять последние произведения М. Адлера, о которых мы впоследствии уномянем, то можно сказать, что для марксизма он тоже уже умер. Он продолжает физическое существование и пишет, но все то, что он пишет, начиная с 1924 г., уже ничего общего не имеет с марксизмом и предуказывает путь всякого более или менее последовательно проводимого ревизионизма.

**3.**

Карл Форлендер—*упорный* противник марксизма. Его первые работы по «выправлению» марксизма могут справлять уже четверть вековой юбилей. Сведение Маркса к Канту превратилось у Форлендера давно в своего рода praeterea censeo, бесконечно и на разные лады повторяемое им в каждой его работе.

Мы вполне сознаем, что стопроцентная объективность невозможна ни в одной научной работе, да она и не нужна; точка зрения автора должна проникать собой любую книгу, хотя бы историко-философского характера, дабы книга не превратилась в сухой канцелярский протокол, лишь констатирующий и фиксирующий факты. Но дело в том, что факты—а в данном случае в качестве таковых выступают теоретические положения

мыслителей, в том числе Маркса и Энгельса—требуют рационального, не произвольного с ними обращения. Между тем во всех работах Форлендера исследование совершается в согласии со старинной формулой; «pereat mundus, fiat justifia», причем последняя выступает в своеобразном понимании автора.

Это произвольное обращение К. Форлендера с Марксом и Энгельсом имеет место, конечно, не в грубой фальсификации цитат или в искусственно неправильном изложении, но в тех «критических» замечаниях, которыми автор в изобилии уснащает свое популярное Изложение. Своими «критическими» замечаниями К. Форлендер, нередко расшаркиваясь перед основоположниками марксизма, признавая цельность и единство их мировоззрения, хочет это единое и цельное мировоззрение расшатать, указывая на его якобы слабые и устаревшие составные части. У Форлендера— произвольное обращение не с «буквой» марксизма, а более тонкое насилие над «духом» марксизма, желание взорвать его изнутри. Фактически аналогичную этому кантианцу роль в 1908—1909 гг. играли некоторые русские «марксисты», стремившееся усовершенствовать марксизм махизмом.

Прежде чем перейти к критике основных воззрений К. Форлендера, не лишним будет указать на это нежелание автора считаться с духом марксизма, на произвольное его обращение с марксизмом. Так, в своей книжке «Кант, Фихте, Гегель и социализм», в очерке, посвященном Канту, Форлендер, говоря о формально-этическом характере кантова социализма, указывая момент долженствования, подчеркивает элементы телеологии у кёнигсбергского мыслителя. Желая сблизить возможно теснее Маркса с Кантом, он пишет: «Известная доля телеологии, т. е. целеполагания, содержится во всяком понимании теории исторического развития. Это имеет место как в биологии, так и в каждой теории истории, которая хочет сделать нам понятным развитие от низших форм существования к высшим; Отсюда не исключается и «материалистическое» понимание истории» 1. 1

Но в то время как для диалектика «целевой» момент марксизма есть один из моментов (в гегелевском понимании этого слова), подчиненных высшему единству причинной связи явлений, для Форлендера телеология выступает на Первое место, и без нее весь исторический процесс превращается в «безутешное чудовище» (Trostloses Ungefähr), в бесцельную *игру* природы, в «шуточную игру» (Possenspiel), говоря словами Канта из «Спора факультетов», откуда переносит их Форлендер в свою брошюру.

Истина—ничто без путей развития этой истины; цель, результат—ничто без путей, ведущих к этой цели. Для Форлендера же, как раз наоборот, исторический материализм, как логика исторического процесса, есть нечто

второстепенное, не заслуживающее внимания; он интересуется только этической целью. Указав на несколько мыслей Канта из «Идеи всеобщей истории», он замечает: «Критический философ рассматривал государственно-общественные отношения не только с этической точки зрения, *к какой мы теперь возвращаемся».*

Это желание протащить формально-этическую точку зрения на социализм заставляет Форлендера своеобразно и произвольно подойти к отрицанию этики Марксом и Энгельсом. Такое воззрение их для Форлендера лишь мелкий, случайный исторический эпизод. В марксовом отрицательном отношении к этике виноваты немецкая спекулятивная философия и «истинные социалисты» тех дней. «Они (Маркс и Энгельс) не хотели больше проповедывать людям выдуманный идеал, но показать, как историческое развитие само приводит к обществу будущего». Если бы, значит, не немецкие «истинные социалисты», то Маркс и Энгельс не ушли бы от этики. Но эту досадную историческую «ошибку» (логическое обоснование отказа Маркса от этики, Форлендер не хочет видеть) стремится в наши дни исправить Форлендер. Такое Стремление и заставляет его не считаться ни с историческим, ни с логическим составом марксизма.

1 K. Vorländer, Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus, Berlin, 1920, S. 32.

В чем же заключается философия социалиста Форлендера, а вместе с тем и его жизненная задача? Социализм, к которому, по его собственному признанию, Форлендер стремится наряду с другими, есть прежде всего нравственное миросозерцание. Социализм немыслим без этики, и притом построенной на нормальном начале. Историко-эволюционные обоснование социализма (коммунизма, скажем мы) не имеет ничего общего с его философским обоснованием. Между тем такое обоснование для социализма необходимо. Философское обоснование идентично в данном случае с этическим обоснованием. Исторический или, как предпочитает выражаться Форлендер, экономический материализм сам по себе даже не предполагает социализма. Больше того, он находится с идеями социализма «в сильнейшем принципиальном противоречии». «Социализму ни исторически, ни логически, ни в теории, ни на деле не уйти от этики». Словом, если уж Маркс дал историко-экономическое обоснование социализма, то это лишь «содержание», которое само по себе ничто без «образующей» формы. «Форму» же социализма, т. е. его этическое обоснование, дал на все времена и на все случаи не кто иной, как Кант. Его этическое обоснование не противоречит историческим и экономическим воззрениям Маркса. Кантовский категорический императив спасает дело социализма 1 Для этого нужно только «дополнить» Маркса Кантом. Если *углубить и дополнить*

Маркса *этикой,* то мы «даже лучше поняли бы его, нежели он сам себя понимал» (слова Канта о Платоне).

Однако неверно было бы думать, что Форлендер ограничивает свою роль тем, что к неустойчивому, с его точки зрения, зданию марксова коммунизма подставляет этическую подпорку. При ближайшем рассмотрении оказывается, что марксизм нуждается еще в одном дополнении. У него отсутствует теория познания. Без теоретико-познавательного обоснования (в этом мы согласны с Форлендером) невозможно стройное мировоззрение. Поскольку подобным недостатком страдает марксизм (в этом мы решительно расходимся с ним), постольку он должен быть восполнен теорией познания неокантианцев. Вся беда в том, что Маркс и Энгельс не уразумели самого существенного в кантовском критико-познавательном методе; Отсюда все их философские несчастья. Точка зрения Энгельса определенно «схоластична». Он не только, «конечно», ничего не хочет знать о формальной этике, но его внимание привлекает такое «досадное наследие средневековья», как вопрос о взаимоотношении мышления и бытия, — «влияния его юношеских увлечений Гегелем».

Если бы, как думает Форлендер, Маркс и Энгельс в молодости усерднее штудировали Канта, они бы не оказались такими дурными гносеологами (schlechte Erkenntniskritiker), и Форлендеру не пришлось бы краснеть за них перед германскими рабочими. Но, к счастью Форлендера, марксизм и «в этом пункте вполне соединим с тем направлением идеализма, методологические основания которого были впервые изложены Кантом». Мы позволим себе напомнить о них словами самого Форлендера: «все, даже так называемые материальные предметы существуют в последнем счете лишь в нашем сознании и при его посредстве» 1. Итак, если теорию познания диалектического материализма заменить гносеологией Канта, то «мы еще лучше поймем: Маркса, чем он сам себя понимал».

Но и после таких механических «усовершенствований» марксизм не является в глазах Форлендера достаточно научным. Необходимо несколько видоизменить принципы диалектики. Форлендер признается, что нам, людям XX в., никак уж нельзя обойтись без понятия *становления.* Но после Дарвина и Спенсера, которые учили «о развитии медленном, постепенном, едва заметном, коротко, об *эволюции»,* не следует вновь обращаться к диалектическому развитию Гегеля, который признавал *революционные* изменения.

Таким образом от марксизма остается лишь материалистическое понимание истории в узком смысле этого слова. Его Форлендер на словах признает. Другой вопрос, как это логически может сочетаться со всеми философскими предпосылками автора? Но ведь в таком противоестественном синкретизме и

заключается научная точка зрения Форлендера. Однако, как и следовало ожидать, автор и здесь не прочь кое-что исправить в сторону идеализма, причем не своими руками, а руками Энгельса. Форлендер подробно останавливается на известных письмах Энгельса 90х годов прошлого столетия, где Энгельс подчеркивает обратное действие надстроек, на базис, которое, кстати сказать, никогда не отрицал Маркс. В этих положениях Форлендеру «бросаются в глаза» последние видоизменения исторического материализма. Наконец некое особое содержание имеет в виду Форлендер, когда он подчеркивает, что марксизм лишь «метод исследования», лишь «руководящая нить». Mutatis mutandis здесь налицо признание роли марксистской диалектики только в ее субъективной части, но полный отказ ей в части объективной, т. е. как учению о законах движения природы и истории.

Все эти мысли Форлендера, конечно, не новы, они напоминают нам начало эпохи «ревизионизма» и, по существу, ничего к нему не прибавляют. Общественно-историческая сторона догмы ревизионизма блестяще опровергнута фактами действительности последнего десятилетия, по его философская сторона (насилие над теорией познания диалектического материализма и этическая привеска), все еще искусственно культивируемая, продолжает здравствовать, ибо она не так резко бросается массам в глаза.

Не меньшим видоизменениям подвергает Форлендер, в полном согласии с неокантианцами, и исторического Канта. Кантовское априори означает у Форлендера лишь «безусловно необходимое» и «строго всеобщее»; вещь в себе трактуется, вопреки аутентичным показаниям самого Канта, лишь как «предельное понятие»; кантовы постулаты отбрасываются, но подчеркивается его *идеализм.* Таким образом, в двух словах, сведение Маркса к Канту у Форлендера обозначает сведение материализма к идеализму.

Изложение Форлендера, все его рассуждения, особенно в двух исторических работах, ведутся внешне так беспристрастно и таким уверенным тоном, что у неискушенного читателя действительно может иногда создаться впечатление об «устарелости» и «ненаучности» положений Маркса и Энгельса и о необходимости их «обновить».

С точки зрения Форлендера социализм есть прежде всего *нравственное миросозерцание.* Уже в этом именно, исходном пункте открывается пропасть между ним и Марксом, для которого коммунизм есть, очевидно, прежде всего система хозяйства. Если при коммунистическом строе будет также своего рода моральное сознание, соответствующее и определяемое экономическим, скажем даже более обще, общественным строем, то, очевидно, не оно будет фактором решающим. Форлендер может нам

возразить, что и он не отрицает изменчивости морального сознания от века к веку и из страны в страну, что такая мораль, по Канту, составляет содержание «антропологии», между тем как он говорит о морали, как предмете особой нормативной и всецело формальной «науки этики», максимы которой, очевидно, пригодны на все времена (а потому, с нашей точки зрения, вневременны, а потому, далее, и химеричны). И здесь, в этой кантовой этике, формализм которой Форлендером выдвигается как особое достоинство и преимущество, чувствуется метод трансцендентального идеализма с его «содержанием» и «формой». Содержание этика получает на каждой ступени развития особое, но «форма», видите ли, внеисторична, предвечна, универсальна. Метод диалектического материализма, в корне отрицающий внеисторичные формы, очевидно, принужден отказать в существовании морали, как науки. Есть мораль как совокупность известных представлений, может быть научное исследование морали, но не может быть нормативной науки о морали. Попытки создать таковую сами не научны, они разделяют участь всякой идеологии, как надстройки, будучи определяемы местом и временем.

Поэтому ни о каком претендующем на научность этическом обосновании социализма (коммунизма) не может быть и речи. Мы согласны с Форлендером, что разные люди разными путями приходят к социалистическим убеждениям; мы допускаем, что сам Форлендер пришел к социализму через кантовский категорический императив, но отсюда, от субъективных путей развития того или иного индивида, до обоснования коммунизма при помощи кантовой формальной этики ровно такое же расстояние, как от социализма утопического до социализма научного. Путей к социализму много, но прочен только один—изучение исторических законов общественного развития. Ссылки Форлендера на этический пафос «Капитала» нисколько не помогают делу; не категорический императив диктовал их Марксу, а то историко-материалистическое понимание «справедливости», какое Маркс мельком дал в известном месте третьего тома «Капитала».

Если Форлендер так хлопочет о философском обосновании социализма, понимая под философией метод познания, то таковое во всяком случае нужно и можно искать в «алгебре революции», в диалектике, как учении о методе познания и законах развития одновременно. Между тем, если Форлендер и не в силах уже отказаться от идеи становления, развития (за вычетом, само собой разумеется, революционных моментов), он продолжает оставаться метафизиком в методологии познания. Пусть для него на словах познание—процесс, на деле же его гносеологические категории метафизичны, застойны, даны раз навсегда. Он не может возвыситься до признания субъекта и объекта категориями историческими, а потому и все

мышление его антиисторично. И прав был Меринг, когда он писал, что самый верный признак настоящего кантианца заключается в абсолютной неспособности улавливать исторические связи.

Форлендер часто унрекает и Маркса-Энгельса и их последователей в плохом знании или непонимании Канта, но его самого приходится упрекнуть в незнании или непонимании Гегеля, Фейербаха и Маркса. Ни у кого из них, с точки зрения Форлендера нет теории познания. «Его (Гегеля) философии не хватает самого себя испытующего осмысливания (Besinnen), которое должно предшествовать всякой основательной философии: критики познания, которую уже Кант широко обосновал и которая была гордо отброшена его романтизирующими последователями». Гегель, а с ним все гегельянцы, включая Маркса и Энгельса, —плохие критики познания. Уже давно известно, что неокантианцы объявили монополию на теорию познания, и всякая иная критика познания, кроме неокантианской, принимается ими равной нулю.

Правда, у марксизма с неокантианством есть одна точка соприкосновения: оба под философией разумеют, прежде всего, *учение о методе научного познания,* но они коренным образом расходятся в понимании подобного метода. Кантианцы замыкаются в гносеологию, забывая, что познание можно подвергнуть критике лишь в процессе познавания; они, по удачному выражению Гегеля, хотят научиться плавать, не входя в воду. Марксисты не забывают, что всякое познание есть познание предмета, и потому, для них методология есть не только гносеология (учение о познавательной способности), но и (дело не в средневековом термине) онтология, учение о сущем, о предмете познания. Предмет познания (не Явление) не может быть оторван от познания предмета и помещен в мир ноуменов. Если методологические категории Канта были только субъективны, то категории Маркса—абстракции, обобщения действительных, преходящих, исторических явлений, и в этом смысле имеют не только узко-методологический (гносеологический) характер, но и характер объективный. В этом смысле и следует понимать «несколько темные слова» (etwas dunkle Worte) Маркса о том, что идеальное есть не что иное, как переведённое в человеческой голове материальное. Дело в том, что для Форлендера, видимо, многое осталось у Маркса и Энгельса, а еще больше у Гегеля, темным.

Мы дали эти беглые замечания не для того, чтобы убедить в чем-либо неокантианцев, но чтобы показать, что и в чисто—как у нас теперь любят выражаться—философской области между Марксом и Кантом лежит бездна, и засыпать се, что собственно пытается сделать Форлендер, не представляется возможным. Да и ни марксизм, ни кантианство не нуждаются в этом. Оба метода покоятся на различных логических и теоретико-

познавательных основаниях, и поистине странно, что профессор Форлендер не заметил этого. Потому-то его философия заставляет нас вспомнить слова Энгельса об «эклектической похлебке».

На этом мы могли бы закончить наше краткое рассмотрение принципов ревизионизма Форлендера, так как мы уже указали на основной пункт всех его работ, на его, с позволения сказать, idée fixe. Но нам хотелось бы остановиться еще на одном пункте, имеющем в глазах Форлендера (отнюдь не в наших) важное значение—возможности и необходимости выведения социализма из кантовой этики.

В старательно написанном очерке о Канте Форлендер приводит ряд мест, которые должны доказать читателю, что Маркс, создавая свою теорию, мог бы обойтись без Гегеля, непосредственно отправляясь от Канта. Признавая за Кантом ряд исторических заслуг, ничуть не умаляя кенигсбергского мыслителя, но беря его таким, каким он был в действительности и каким было его учение, мы вовсе не собираемся замалчивать эти отдельные его положения. Либерализм, более того, радикализм Канта под влиянием Руссо (вспомним слова молодого Маркса: «Кант—это немецкая теория французской революции»), его «Идеи всеобщей истории», в которых он говорит, что «человеческие постунки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими естественными законами»; в особенности, *четвертое положение* этих «Идей», где Кант прямо указывает на *антагонизм,* как на принцип, движущий человечество вперёд; далее, например, признание неравенства людей богатым источником всякого зла (из «Предполагаемого начала истории человечества»),—все это рисует Канта недюжинным мыслителем своего времени. Конечно, подчас Форлендер берет через край, когда он, например, хочет усмотреть у Канта прообраз диктатуры пролетариата и хозяйственного социализма!

Сам Форлендер принужден признать, что *места,* вроде указанных нами, являются действительно лишь «местами», отдельными, хотя бы и блестящими мыслями. Только на этом основании Кант ни в коей мере не может быть признан предшественником марксизма, научного социализма. Наших «предшественников» у. марксизма много, настолько много, что самое наименование живших в разные времена авторов отдельных, несвязанных, хотя и блестящих мыслей «предшественниками» теряет свой смысл. И не благодаря этим положениям вошел в историю Кант.

Путь от Канта к современному социализму идет, с точки зрения Форлендера, через «плодотворность его этики для социалистического мировоззрения». В этом уже позволительно усомниться. В данном случае мы вначале не расходимся с Форлендером. Правильно, что нельзя не видеть *учения* Канта за его *личностью.* Правильно, что довлеет дневи злоба его; что Кант

объективно мог быть только сторонником «правового» государства (против государства «полицейского»), что неправильна методологически постановка вопроса, кем был бы Кант со своим категорическим императивом—рассматривать человека не только как средство, но и как цель—в паши дни, в дни сумерек капитализма. Но правильно и то, что всякого мыслителя следует брать не только в связи с его эпохой, но и в связи его идей.

Дело в том, что у Канта, в его социальной философии, отсутствует, по существу, понятие *классовой борьбы.* Он исторически не мог оперировать категорией классовой борьбы. Его требование максимы воли отдельного индивида, как принципа всеобщего законодательства, также является надклассовым требованием, а практически приводило и будет приводить к философии либерализма, а не коммунизма. Вопреки Форлендеру, Канту был ясен полный вывод из его категорического императива. Именно, исходя из него, Кант обосновывал право частной собственности, исключал целые группы граждан из сферы политических прав. Его этическая «форма» определяла на деле капиталистическое «содержание». И неправильно думать, что эта же форма в условиях капитализма может породить коммунистическое содержание. Уже в эпоху Канта утописты приходили к социалистическим построениям, по не исходя из надклассового категорического императива, а как раз из категории «борьбы классов», хотя бы в виде самого несовершенного представления о разделении общества на имущих и неимущих, богатых и бедных.

Но то, что понятно у исторического Канта, то непонятно у неокантианца Форлендера; то, что никто не может поставить в вину Канту, то является по меньшей мере методологической ошибкой у Форлендера: отсутствие в его построениях категорий общественного класса и классовой борьбы. Введение этих категорий Марксом в его социальную философию и привело между прочим к научному социализму. Отбрасывание этих моментов у Форлендера (слова в книге—ничто без соответствующих понятий в мировоззрении) есть корень всех его заблуждений, а проистекающая отсюда попытка связать Маркса кантовой этикой есть попытка разрушить диалектический материализм, попытка разрушить все здание марксизма. Смысл форлендеровского ревизионизма и заключается в том, чтобы изъять из марксизма революционные моменты и склонить и принизить марксизм к либерализму.

**4.**

Если сопоставить Форлендера с Максом Адлером, то сравнение будет не в пользу первого. Несомненно, в смысле философской культуры Макс Адлер стоит выше Форлендера. Макс Адлер понимает, что марксизм, поскольку он вышел из гегелевской школы, проникнут диалектикой. Он соглашается, что диалектика есть то общее, что связывает классический немецкий идеализм с диалектическим материализмом. Но, по мысли М. Адлера, не только в диалектике следует усматривать родство между классическим немецким идеализмом, с одной стороны, и диалектическим материализмом, с другой. Проблема: Кант и Маркс—только часть более общего вопроса о связях и отношениях индивида к обществу. Проблема отношения индивида к обществу и стоит в центре внимания Адлера. Он утверждает, что марксизм имеет с кантианством единый, общий тип мышления.

Дело, с точки зрения Адлера, вовсе не в том, чтобы Маркса дополнять Кантом или социализм обосновывать философски. Форлендер пытался найти обоснование социализма в этике Канта. Так делают все марбуржцы, т. е. все буржуазные последователи так называемой марбуржской неокантианской школы. Это нужно отклонить. «Марксизм хочет быть не чем иным, как наукой о законах общественной жизни и ее казуального развития» К Формулировка, как будто приемлемая, хотя далеко неполная, так как М. Адлер определяет марксизм как науку о законах или закономерностях *только общественной* жизни и *ее* казуального развития. Этика, говорит М. Адлер, здесь ни при чем. Этим он отличается от Форлендера в положительную сторону, хотя уже те формулировки, до которых мы пока дошли, являются несомненно формулировками половинчатыми, недостаточными. Кант, с точки зрения Адлера, не был ни утопистом, ни этическим социалистом. Тогда, говорит Адлер, общая проблема социалистической организации хозяйства не ставилась.

Итак, дело заключается в общем методе разработки проблемы отношения человека к окружающему миру, отношения индивида к обществу. Это и есть то, что в глазах Адлера должно объединить Маркса с Кантом. В чем же дело?

Канта обычно понимают индивидуалистически, кантовский идеализм называют индивидуалистическим идеализмом. Это, говорит Адлер, вульгарное понимание Канта. Почему так думают? Потому что Кант занимался критикой чистого разума, критикой познавательных способностей человека. Только потому, что Кант занимался критикой познания, критикой Я, его считают индивидуалистом. Но это лишь видимость. Предметом кантовской критики, предметом кантианства является закономерность сознания. И поскольку Кант изучал закономерность сознания, постольку он должен был изучать закономерность сознания индивидуума, Я. Канта

считают индивидуалистом в противоположность Марксу, который был коллективистом. Но вопрос и для Канта и для Маркса, как и для всех, заключается в том, чтобы понять, как для мышления индивидуального возникает опыт, который является в то же время опытом для всякого иного человека, и притом опытом одним и тем же для всех индивидов. Нужно теоретически, гносеологически поставить вопрос, как к этому опыту Я привходит опыт всякого другого индивида, как к сознанию Я привходит сознание общества, как, наконец, может возникнуть понимание общества, хотя мы отправляемся лишь от одного индивида, от Я.

1 *M. Adler,* Die Beziehungen des Marxismus zur klassischen deutschen Philosophie, Sammelwerk «Kant und der Marxismus», Berlin 192), S. 141.

Несомненно, проблема индивида и общества, проблема общественного или обобществленного индивида чрезвычайно важна. Решить ее можно лишь на основе материалистической диалектики, отправляясь от бытия, от объекта, во главу угла полагая материальное единство, а не тождество объекта и субъекта. «Сознание» (Bewusstsein), —говорит Маркс, —никогда не может быть чем-то иным, как только сознанным бытием (Bewusstes Sein).

М. Адлер хочет решить эту проблему, отправляясь от прямо противоположных идеалистических предпосылок в духе априоризма Канта и притом, как увидим еще, усугубляя идеализм последнего. Адлер заявляет, что Я есть не что иное, как форма, в которой существует сознание вообще, форма, в которой сознание знает о себе С Адлер различает Ich и nebenich, т. е. Я и так сказать рядом стоящее Я, иными словами, всякое другое Я. Таким образом проблема отношения индивида и общества для Адлера означает проблему отношения Ich к nebenich. По Адлеру всякое другое Я (nebenich) не то, что дано в моем сознании, в Я, в качестве образа рядом стоящего человека—как еще можно понимать исторического Канта, — но дано *вместе* с мом сознанием, потому что мое сознание (Ich) и сознание рядом стоящего (nebenIch) *есть одно и то же сознание.* Мое сознание, как и сознание всякого другого, есть, по Адлеру, лишь формы *сверхиндивидуального сознания.* Таким образом Адлеру представляется следующая картина: существует некое сверхиндивидуальное *общественное* сознание. Это сознание лишь проявляется в формах того или иного индивидуального сознания в формах сознания отдельных людей. Смысл кантианства, по учению Адлера, и заключается в том, что Кант дал понятие социального, обобществленного, а не личного сознания.

Для всякого знакомого с философией ясно, что адлеризм с его учением о сверхличном, так сказать, доличном сознании, есть чистейшее выражение объективного идеализма. Человек, по Адлеру, социален не потому, что живет в обществе, а потому, что он уже в своем сознании социален, потому, что он

уже в своем сознании связан с себе подобными «ментально» в психическом тождестве, или, выражаясь более удачно, по Адлеру, тождестве сверхиндивидуального сознания. Другими словами, человек, по Адлеру, не потому социален, что живет в обществе, а живет в обществе потому, что он социален уже ментально, т. е. в сознании.

1 M. Adler, Die Beziehungen des Marxismus zur klassischen deutschen Philosophie, S. 157.

Развивая эту чисто идеалистическую метафизику, Адлер заявляет, что так понимаемое кантианство и лежит в основе марксизма и что Маркс дал всему этому лишь историческое выражение. Как мы помним, К. Форлендеру дело рисовалось так, что Кант дал этическое обоснование социализма, а Маркс лишь придал этому экономическое выражение. Отличие М. Адлера от К. Форлендера в том, что, по его мнению, Кант дал гносеологическое обоснование социализма, а Маркс лишь придал этому историческое выражение. Не приходится повторять, что философские основания Маркса и Канта настолько несходны, что никакого мостика между ними перебросить нельзя.

В самом деле, с М. Адлером марксизм может согласиться лишь в постановке проблемы, не больше. «Основная проблема, — пишет он, — материалистического понимания истории есть вопрос об отношении материального к идеальному, о роде существующей между обоими связи». Допустим, что социальные науки имеют свою критико-познавательную проблему, но нужно иметь в виду, что эта проблема есть основная общефилософская проблема отношения бытия и сознания.

Материальное, излагает М. Адлер марксизм, является обусловливающим, или, как принято выражаться, определяющим элементом; но идеальное не есть простой рефлекс материального. При логическом ударении на словах «простой рефлекс» с М. Адлером можно было бы еще согласиться, конечно, не без оговорок, но для Адлера—это лишь переход к его идеалистическому выводу: «коротко, это материальное больше уже не есть *вещное,* по нечто человеческое и как таковое необходимо уже нечто *духовное» 2.*

В приведенном положении вся суть. Конечно, материальное исторического материализма не есть материя естествоиспытателей; не все категории исторического материализма вечны в грубо чувственном смысле слова, хотя общественные отношения и принимают вещные формы. Но дело в том, что отношения, существующие в обществе между людьми, являются материальными отношениями, как материальными являются и невечные

отношения между материальными предметами. Отсюда далеко до признания материального в историческом материализме духовным.

1 M. Adler, Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik, fünfte Auflage, Stuttgart und Berlin 1922, S. I.

2 Ibid., S. 4.

Не вещные, но материальные отношения между людьми (например, производственные отношения) объективны; они не духовны, они существуют не только в сознании. Больше того, будучи объективными, они могут не находиться в сознании, т. е. могут не сознаваться, могут оставаться неосознанными.

Проделав свое salto mortale, т. е. растворив материальное в духовном, М. Адлер выходит уже на чистый путь идеализма: его «материальное» находится уже в одной и той же сфере с «идеальным», а именно в сфере «психического», «только в которой, —говорит он, —и могут иметь место жизненные отношения».

Теперь становится понятной и та уступка, которую Адлер сделал марксизму, соглашаясь, что материальное является определяющим идеальное: «Зависимость идеального от материального *теперь уже не представляет больше затруднений 1,* так как дело идет о зависимости *одного рода психического от другого рода»* 2. Иерархию же психического с охотой может разработать любой неокантианец. М. Адлер и переходит к «краткому очерку психической природы человека», что для мае уже не представляет никакого интереса. Конечно, никому не возбраняется придерживаться любых философских взглядов, но зачем же связывать подобную разработку с диалектическим материализмом.

Мы сказали, что философские основы Маркса не имеют ничего общего с кантианством, хотя бы и в адлеровской интерпретации. Отнюдь не собираясь давать здесь исчерпывающего решения проблемы в марксизме, мы лишь постараемся вкратце оттенить противоположные взгляды Маркса поэтому же вопросу.

Предпосылкой Маркса отнюдь не является психическое или материальное, растворенное в психическом. Предпосылки, из которых исходит Маркс, это— «не произвольные утверждения, не догматы, а реальные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. К ним относятся реальные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как преднаходимые ими, так и созданные их собственной деятельностью» 3.

Первой предпосылкой, само собою разумеется, является существование живых людей и первым их действием, которым они выделяют себя из животного мира, является вовсе не их сознание, а то, что они начинают производить средства своего существования. Это производство людьми средств своего существования может считаться второй предпосылкой исторического материализма. «Производство идей, представлений, сознания прежде всего непосредственно вплетается в материальную деятельность и в материальные сношения людей—в язык реальной жизни. Представления, мышление, духовные сношения людей являются здесь еще прямым порождением их материальной практики» 4.

1 Курсив наш. *И. Л.* Ibid., S. 5. Курсив М. Адлера. *К. Маркс и Ф. Энгельс,* «Людвиг Фейербах», Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. I, стр. 214. Там же, стр. 215.

Этим Маркс хочет сказать, что сознание не стоит особняком от материальной жизни человека. В указанных положениях и представлен уже принцип определения материальным идеального.

Если производство средств существования, так сказать, производство своей жизни, является второй предпосылкой материалистического понимания истории, то третьей предпосылкой его является также материальный факт производства чужой жизни, т. е. порождение себе подобных. Здесь даны как естественные, так и общественные связи и отношения. Производство как своей жизни, так и чужой протекает не в безвоздушном пространстве, не в абстракции, а в конкретной исторической обстановке, при определенном способе производства, в определенных производственных условиях. Этот историзм и эта конкретность и составляют четвертую предпосылку исторического материализма.

«Таким образом, — пишет Маркс, — уже заранее имеется материалистическая связь людей между собой, которая обусловлена потребностями и способом производства и, которая так стара, как сами люди, — связь, которая представляет всегда новые формы, а следовательно, и «историю», без наличия какой-нибудь политической или религиозной нелепости, которая бы связывала людей еще сверх того.

Лишь теперь, когда мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первоначальных исторических отношений, мы находим, что человек имеет также «сознание» 1.

М. Адлер, по существу, начинает непосредственно с сознания. Мы только что видели длинный путь, идя по которому Маркс, в порядке отражения объективного положения дел, доходит наконец до сознания. М. Адлер начинает с чистого сверхиндивидуального сознания. Маркс, признавая лишь

индивидуальное и классовое сознание, утверждает, что сознание отнюдь не начинается как «чистое». Прежде всего сознание выступает как сознание ближайшей чувственной обстановки, свидетельствуя этим о своем материальном, эмпирическом происхождении. Во-вторых, сознание есть сознание связи с другими людьми и вещами, находящимися вне познающего субъекта. В-третьих, сознание есть сознание властвующей природы.

Лишь в процессе разделения труда, когда наступает разделение материального и духовного труда, «сознание может действительно вообразить себе, что оно не что иное, чем сознание существующей практики». «С того момента, как сознание начинает действительно представлять что-нибудь, не представляя чего-нибудь действительного, с этого момента оно оказывается в состоянии освободиться от мира и перейти к образованию «чистой теории», теологии, философии, морали и т. д.» 2. Только тогда, добавим мы от себя, создается возможность для спекуляции Адлера о сверхиндивидуальном сознании. Таковы поистине прямо противоположные предпосылки марксизма и адлеризма.

1 *К. Маркс и Ф. Энгельс,* «Людвиг Фейербах», Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. I, стр. 220.

2 Там же, стр. 221.

У Адлера, как и Форлендера, налицо желание свести материалиста Маркса к идеалисту Канту, подстричь Маркса под кантовскую гребенку. На русском языке есть несколько брошюр Адлера: «Марксизм как учение пролетариата», «Маркс как мыслитель», «Энгельс как мыслитель». Это не философские работы и в них почти не встретишь философских рассуждении. В этих брошюрах М. Адлер видит заслугу Маркса в том, что он дал понятие обобществленного человека, не человека, как индивида, в собственном смысле слова, а человека, как сочлена общества. Отсутствие специально философских оснований в этих брошюрах приводит к тому, что в них кантианство проглядывает лишь как тенденция. Это между прочим обусловило у нас довольно широкое распространение указанных брошюр. Но как только обращаешься к Адлеру как философу, то отовсюду начинает выглядывать его альфа и омега, некое сверхиндивидуальное и вместе с тем объективно существующее сознание, свидетельствующее о довольно типичном объективном идеализме автора.

Однако, как сказано, этот идеализм в достаточной степени агрессивен. Адлер стремится захлестнуть им диалектический материализм. Рассуждения его в этом направлении достаточно характерны. Материализм, и притом всякого рода материализм, по Адлеру, есть метафизическая философская система. Маркс и тем более Кант ничего общего с материализмом не имеют.

Марксизм есть наука о социальной жизни; он не может и не должен быть материализмом; уже отсюда следует выхолащивание материалистических основ марксизма, против которого и выступает по существу Адлер. Исторических Маркса и Энгельса он толкует как позитивистов. Когда он встречает их собственное утверждение о том, что они—материалисты, он заявляет, что это лишь историческое заблуждение: неизбежная реакция на ужасный абсолютный идеализм Гегеля; Маркс и Энгельс стали называть себя материалистами, чтобы оттенить свое несогласие с идеализмом Гегеля, на самом же деле они были позитивистами. В этом пункте неокантианец Макс Адлер вполне солидарен с махистом Фридрихом Адлером.

В своем извращении, — а адлеровская интерпретация марксизма действительно извращает Маркса, — Адлер заявляет, что марксизм является лишь Применением к истории классического немецкого идеализма и якобы сам Маркс понял это. В доказательство Адлер приводит тезисы Маркса о Фейербахе. Но Адлер путается, когда говорит, что в тезисах о Фейербахе сам Маркс подчеркивает духовный характер процесса познания. На самом деле, как известно, Маркс лишь подчеркивает там актуальную, действенную сторону диалектического материализма. М. Адлер полагает, что преодоление метафизического материализма может идти только по линии кантианства, по линии классического немецкого идеализма; на самом деле преодоление старого метафизического материализма XVШ в. должно было идти и шло не по линии идеализма, а по липни усовершенствования, развития самого материализма, именно превращения его в *диалектический* материализм. Отсюда у него происходит общая идеализация исторического материализма. «Экономика и идеология, — пишет Адлер, — образуют вовсе не две сферы (единой материальной жизни с приматом первой из них. *И. Л.),* а две ступени одной и той же духовной связи» 1. Духовная связь людей, духовное обобществление их через сверхиндивидуальное сознание и является общим фоном и почвой всей философии Адлера.

С точки зрения М. Адлера, классовая борьба представляет собою не выражение борьбы политико-экономических интересов реальных классов, а определенную форму выявления сознания вообще. «Как экономическое обобществление есть лишь историческое выражение трансцендентально-социальной способности сознания, так и классовая борьба есть таковое же выражение формальной закономерности воли» 2. В классовой борьбе имеет место процесс, в котором сверхиндивидуальное сознание пытается провести свое содержание к лишенному противоречий выражению. Сверхиндивидуальное сознание ведет человечество к лишенному противоречий состоянию, и это состояние и есть социализм.

Таково гносеологическое обоснование социализма у Адлера. Он понимает, что сам Кант не был социалистом, но, принимая точку зрения кантовского идеализма, он заявляет, что идеализм Канта есть «*философия мысленной возможности* (Denkmöglichkeit) *социализма*». Маркс и Энгельс дали всему этому историческое выражение, и таким образом социализм Маркса есть «*теория действенной действительности* (Tatwirklichkeit) *идеализма*». Тем самым марксизм превращается в нечто прикладное, в простое Применение немецкого идеализма Канта к общественным явлениям. Таков марксизм Макса Адлера.

Нужно сказать, что в последние годы, во всяком случае с 1924 г., если взять его работу, посвященную Канту и вышедшую в связи с юбилеем Канта 3, Маркс Адлер еще дальше, по существу, окончательно отошел от марксизма даже в его насквозь лживой интерпретации и через кантианство перешёл на сторону религиозной философии.

В настоящее время Адлер исходит из того же обобществленного человека, но устанавливает уже совсем по Канту априорные, доопытные, безопытные функции человеческого сознания, сознания Я. Все содержание социализма он переносит в сознание, превращая таким образом социализм человеческого общества в социализм духа. Таким образом получается опять идеалистическая формула «сознание определяет бытие». По мнению М. Адлера, об этом свидетельствует сверхиндивидуальное сознание, которое обладает следующими априорными функциями: познавательной, волевой, связанной с моралью, и религиозной, или априорной функцией веры. Что это значит? Априорные функции Адлера конструируются по аналогии с априорными формами и категориями Канта. Как, по Канту, сознанию априори, до опыта врождены такие формы, как пространство и время, и такие категории, как, например, причинность, которые, стало быть, даны в сознании, а не в материальном объекте, так и по Адлеру человеку, априори, как сказали бы на общепринятом языке — «от природы», суждены религиозные функции; другими словами, человек не может не иметь религиозной веры, религия врождена человеку, она не общественное, а естественное явление.

1 M. Adler, Kant und der Marxismus, S. 179.

2 Ibid.,' S. 187.

3 Das Soziologisches in Kai ls Erkcrr.triisDii 1 .124.

Больше того, априорная функция веры является, по Адлеру, *синтетической* функцией, последней истиной, наиболее богатой, которая содержит в себе и определяет и познавательную функцию и волевую. До такой религиозной философии не доходил даже Кант. Тем самым Адлер переходит уже в лоно

если и не ортодоксально протестантского вероисповедания, то в лоно довольно потрепанного уже временем деизма; М. Адлер скатывается к богу; так как, по Адлеру, исторический процесс всё-таки приводит к социализму, к выражению гармонии, то, значит, сам бог руководит победным шествием человечества к социализму. Реализацией социализма духа является тот же бог с большой буквы.

Круг завершен. Вот до чего в наши дни дошел М. Адлер и вместе с ним те социал-демократы, которые идут по линии неокантианства. Мера неокантианского ревизионизма исполнена. На наших глазах он перестает быть ревизионизмом, выходя за пределы марксизма к *буржуазному идеализму эпигонов,* а вместе с тем и за пределы социал-демократии—в лучшем случае в сферу *либерализма.*

## ГОЛОС ИЗ МОГИЛЫ ЭМПИРНОНРИТИЧЕСКОГО РЕВИЗНОНИЗМА.

## (К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ МАРКСИЗМА К ЕСТЕСТВОЗНАНИЮ)

Тридцатая годовщина смерти Энгельса (умер 5 августа 1895 г.) ознаменовалась у германских социал-демократов выходом в свет сборника «Марксизм и естествознание» 2. Отнюдь не случайно то обстоятельство, что сборник трактует о естественных науках. Энгельс—теоретик научного коммунизма, Энгельс—теоретик политической экономии, наконец Энгельс—философ в широком смысле слова как-то заслоняли до сих пор фигуру Энгельса—теоретика естествознания. Тридцатилетняя годовщина смерти заставила вспомнить и об этой последней стороне научной деятельности знаменитого друга и единомышленника Маркса. И это тем более своевременно, что уже из опубликованных самим Энгельсом работ: «Анти-Дюринг» и «Людвиг Фейербах», была известна его общая принципиальная точка зрения на естественные науки; кроме того было известно, что Энгельс на протяжении многих лет работал над основными теоретическими проблемами естественных наук. Именно проблеме отношения марксизма к естествознанию и посвящен интересующий нас сборник.

Конечно, Первое слово должно быть предоставлено самому Энгельсу. В сборнике О. Ионсена и даны на нервом месте две известные работы Энгельса «Об историческом материализме» (Предисловие к английскому переводу «Развития социализма от утопии к науке») и «Роль труда в процессе очеловечения обезьяны». Последняя, незаконченная статья, опубликованная

впервые Э. Бернштейном в «Die Neue Zeit» 3, как известно, примыкает к ряду работ Энгельса, которые, по замыслу автора, должны были составить большую работу «Диалектика природы».

1 Zur Frage des Verhältnisses des Marxismus zur Naturwissenschaft, «Unter dt a

2 Banner des Marxismus», 1928, März. Порусски нечатается впервые.

3 Marxismus und Naturwissenschaft. Gedenkenschrift zum 30. Todestage des Naturwissenschaftlers *Friedrich Engels.* Mit Beiträgen von F. Engels. G. Eckstein und Fr. Adler. Herausgegeben und eingeleitet von *Otto Jensen.* E. Laub sehe Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1925, S. 180. 3 14 Jahrgang, 2 Band, S. 545,

О самой этой работе О. Иенсен пишет в своем введении следующее: Эта «Диалектика природы», о которой я ничего не знал, ныне появилась на свет общественности из столь заботливо оберегаемого Э. Бернштейном наследия Энгельса и в ближайшее время будет опубликована Рязановым по-русски и по-немецки в «Архиве Маркса и Энгельса». Та работа, вернее подготовительные к ней наброски и заметки и более или менее законченные главы, которая до сих пор не увидела света на родине Энгельса, ныне полностью опубликована, по-немецки и по-русски, в Стране Советов!

Рассмотрим вкратце остальную часть содержания сборника О. Иенсена. За исключением введения редактора-издателя, все остальные материалы давно уже были известны читающей публике, в том числе и русской, и поэтому долго на них останавливаться не приходится. О. Иенсен дал две статьи Г. Экштейна: «Борьба за существование» 1 и «К методу политической экономии» 2 и одну статью Фридриха Адлера «Фридрих Энгельс и естествознание» s. Каждой статье предпосылается краткое Предисловие редактора-издателя. Таково содержание сборника О. Иенсена.

Однако это скромное, казалось бы, содержание заставляет каждого марксиста при внимательном чтении сильно призадуматься. Каковы были замыслы составителя сборника: представить ли в истинном свете теоретическую концепцию Энгельса, или провести под флагом Энгельса и внушить читателю собственные воззрения, в основных пунктах порывающие с философской концепцией марксизма. Мы твердо убеждены, что в сборнике имеет место именно вторая из указанных нами задач.

Несомненно, во введении О. Иенсена есть ряд правильных мыслей. Такова, например, мысль об одновременном логическом и *единстве* и *различии* естественных и общественных наук. В этом вопросе марксизм никогда не склонялся ни в сторону отождествления этих областей знания, как это было, например, у Г. Спенсера, ни к неокантианству типа В. Виндельбанда и Г. Риккерта с их пропастью между «науками о природе» и «науками о

культуре», или науками «номотетическими» и «идиографическими». Отправляясь от объекта, марксизм решал данную проблему диалектически, т. е. он усматривал в общественных и естественных науках и *единство* в различии и *различие* в единстве.

Подобно этому и О. Иенсен пишет: «обе (естественная закономерность и общественная закономерность.) должны рассматриваться во взаимодействии, причем каждая имеет свой особый научный способ рассмотрения, не будучи однако в силу этого изолированной». Соответственно этому О. Иенсен вспоминает высказывания Энгельса против зачатков «социальной энергетики» и его критику «естественнонаучного обоснования социализма» у Подолипского.

1 Впервые напечатана в «Die Neue Zeit», 27 Jahrgang, 1. Band.

2 «Neue Zeit». 28 Jahrgang, 1. Band, SS. 324, 367, 489. По-русски в сборнике под редакцией *Ш. Дволайцкого* и *//. Рубина* «Основные проблемы политической экономии», М. 1922,

3 «Neue Zeit», 25 Jahrgang, 1. Band llорусски в нервом издании сборника, под редакцией С. *Семковского* «Исторический материализм», Спб. 1908.

Точно так же удачно представлена связь естествознания с действенными задачами пролетариата по переустройству современного общества. «Естествознание как основа новейшей техники образует одну из важнейших предпосылок социализма, которая однако может быть реализована лишь через борьбу идейно вооруженного пролетариата в союзе с социальной техникой, в процессе классовой борьбы» х.

Однако наряду с этими положениями О. Иенсена, которые он пытается проводить и в своих дальнейших предисловиях 2 (например к статьям Экштейна и Адлера), уже во введении мы находим неприемлемые для ортодоксального марксиста уклоны в чуждую марксизму философию, именно в *философию Э. Маха.* Нужно ли говорить, что в статьях Г. Экштейна и Ф. Адлера эта эмпириокритическая точка зрения дает себя знать в полном объеме. Например, Г. Экштейн на первых страницах своей статьи «О методе политической экономии», страницах, имеющих принципиальное значение, целиком солидаризируется с Махом и Авенариусом. Он придерживается точки зрения экономии мышления и считает «весьма счастливым» обозначение Авенариусом философии как «мышления о мире по принципу наименьшей траты силы», он считает, что это представление окончательно уничтожает «оба последних убежища» метафизики, а именно понятия причинности и субстанции, и предлагает заменить Первое понятие понятием «функциональности».

Г. Экштейн забывает, что «экономное мышление» далеко не всегда может быть правильным, что не то мышление правильно, которое экономно, а *то мышление экономно, которое правильно.* Следовательно, вопрос ставится о критерии истинности нашего мышления. Уничтожая понятия причинности и субстанции, выбрасывая их за борт объективной действительности, — и тем самым возвращаясь к давно превзойденной точке зрения Беркли и Юма, — Г. Экштейн не замечает, что он отрезает себе всякие пути к объективному критерию истинности мышления. В данном вопросе он просто приводит слова Э. Маха, солидаризируясь с ними. А Мах говорит следующее: «Наши понятия фактически и образуются самостоятельно, хотя, конечно, не совсем произвольно самостоятельно; они вытекают из стремления к окружающему чувственному миру». Это Положение не должно вводить нас в заблуждение: «окружающий чувственный мир» Маха есть ведь не более как совокупность ощущений субъекта. Поэтому махисты и не могут принять марксистской концепции истинности наших понятий—их соответствия объективным, вне нас происходящим процессам. Они не могут поставить своим понятиям таких условий, да и не ставят их.

1 Marxismus und Naturwissenchaft, S. 25.

2 «Однако Энгельс отличается от естественников и специалистов своим методом, который учитывает особые законы естественных наук и социологии и вдумчиво раскрывает взаимодействие меду биологией и социологией»

Следом за приведенными словами Г. Экштейн цитирует Э. Маха дальше: «Совпадение понятий друг с другом есть логически необходимое требование, и эта логическая необходимость является в то же время единственной, какую мы знаем» 1. Согласование представлений или понятий друг с другом—вещь, несомненно, весьма хорошая и логически необходимая, но это—не единственная логическая необходимость, если желательно, чтобы знание было *реальным,* объективным. Для последнего необходимо еще согласование представлений с вне нас находящимися предметами, согласование понятий с вне нас происходящими процессами, а это, конечно, невозможно при уничтожении такой «пустяковой вещи», как объективный окружающий нас мир вещей и процессов. Критерием же правильности указанных согласований может быть только *практика,* о чем в свое время писал и Маркс и неоднократно—Энгельс. Однако для О. Иенсена и его единомышленников энгельсова критика непознаваемости кантовой вещи в себе— лишь «гносеологически слабые места полемики». •

Конечно, никому не возбраняется думать так, как ему хочется, быть, например, последователем Маха и Авенариуса, но зачем же эту, с позволения сказать, позитивную философию выдавать, вопреки аутентичным свидетельствам, за точку зрения Энгельса, за марксизм.

Забавнее всего в статье Г. Экштейна то, что он, ученик Маха, сторонник описательного метода в естествознании, критикует другого ученика Маха, тоже сторонника описательного метода, Шумпетера, за то, что последний весьма последовательно этот описательный метод распространяет и на политическую экономию и приходит к теории предельной полезности. Поистине защита с негодными средствами теории трудовой стоимости и покушение с не менее негодными средствами на усовершенствование диалектического материализма Маркса и Энгельса.

Ту же картину, но существу, мы видим и в статье Ф. Адлера «Ф. Энгельс и естествознание». О. Иенсен придает весьма важное значение этой статье. «Эта работа Ф. Адлера, — говорит он, — представляет собою итог рассмотрения проблемы отношения естествознания и марксизма». Она якобы показывает, что «исторический материализм, как он был сформулирован Марксом и Энгельсом, никоим образом не связан с механическим материализмом».

По существу же Ф. Адлер хочет доказать, что исторический материализм не связан с обще-материалистическим мировоззрением. Но так как задача эта весьма трудна и, мы бы сказали, невыполнима, то Ф. Адлер стремится показать, что сами Маркс и Энгельс не были материалистами в основе миросозерцания. Они лишь *называли* свою точку зрения материалистической. «Они называли, — говорит он, — свою вновь приобретённую точку зрения *материализмом.* Это очень понятно, потому что к материализму стремилось тогда всякое опытное знание; таким образом это название было тем, которое было им ближе всего в их переходе от «Идеи» к опыту. Ныне же во всяком случае необходимо подчеркивать, что в своем материализме они ставили ударение лишь на «опыте» 1. То, что Маркс и Энгельс называли материализмом, было лишь «опытом», а то, что они называли диалектикой, было лишь «развитием». Так думает Ф. Адлер, а если думать так, то превращение Маркса и Энгельса в эмпириокритиков совершается быстро и незаметно для читателя. Но так ли обстоит дело в действительности?

В «Диалектике природы» Энгельс настойчиво рекомендует естествоиспытателям внимательно изучать историю философии. Этот совет в равной мере относится и к тем, кто хочет сочетать марксизм с эмпириокритицизмом. Что означает в историко-философской перспективе отождествление понятия «материализм» и «опыт», «диалектика» и «развитие»? Это означает, например, смешение и отождествление Гоббса с Беркли, Кондильяка с Гольбахом, Маха с Плехановым и дальше Гегеля со Спенсером, Энгельса с Бохнером. В самом деле, и Гоббс и Беркли были сенсуалистами; и Кондильяк и Гольбах исходили из ощущений; и Гегель и

Спенсер принимали категорию развития; и Энгельс и Бюхнер стояли в общем на эволюционной точке зрения. И однако на этом только основании мы ни в коей мере не имеем права отождествлять перечисленных выше мыслителей. Все дело в том, какое содержание вкладывать в понятие «опыт». Если «опыт» лишь совокунность ощущений, то перед нами Беркли и Мах, если «опыт» — воздействие внешнего мира на наши органы чувств, в результате чего и про' истекают ощущения, — перед нами Гоббс, Гольбах, Энгельс (хотя и между последними существует ряд различий в отношении *других* проблем). Далее, если «диалектика» есть только эволюция, тогда диалектиками оказываются и Спенсер и Бюхнер, если же, что вполне правомерно, мы говорим о *диалектической концепции развития,* то перед нами только идеалист Гегель и материалисты Маркс и Энгельс (хотя между Гегелем, с одной стороны, н Марксом и Энгельсом, с другой, имеются весьма существенные различия по другим вопросам).

Нам думается, что это прекрасно понимает и Ф. Адлер, ибо, развивая свою точку зрения «опыта» и «развития», он отходит от изложения точки зрения материализма и диалектики. Существование других людей для него—только гипотеза: «Сочеловек (der Mitmensch), как субъект, обладающий миросозерцанием, должен всегда оставаться *гипотезой.* Но на этой гипотезе основывается не только вся практическая жизнь, но также и вся наука». Сюда же относится и Положение: «Тело есть комплекс ощущений».

Указанные положения составляют основные принципы Ф. Адлера; как в историческом, так и в логическом порядке они порывают с точкой зрения Маркса и Энгельса. Это также понимает Ф. Адлер; поэтому он, противореча самому себе, забывая, что— как он только что говорил—материализм у Энгельса уже означал эмпириокритицизм, сообщает нам теперь, что Энгельс лично оставался на точке зрения материализма (а не чистого опыта). Однако, видите ли, в этом заключается историческая «ограниченность» Энгельса. «В главе (из «Анти-Дюринга»), в которой он принужден развивать позитивные физические высказывания, он обнаруживает себя стоящим под знаменем господствовавшего в то время механического материализма. Он не выходит за границы своего времени, ныне же, однако, мы можем также и в этой области предоставить выход его основным принципам».

Таким образом картина меняется. Энгельс был материалистом, притом *механическим* материалистом, но мы должны идти *дальше.* Куда? К эмпириокритицизму. Прежде выходило так, что Энгельс был эмпириокритиком, теперь выходит так, что Энгельс не был им, но только потому, что не прочел сочинений Маха, а если бы он их прочел, если бы он прожил еще десяток лет, он стал бы эмпириокритиком. Это, конечно, тоже неверно, ибо Энгельс задумывался над философскими проблемами до

последних лет своей жизни. Опубликование «Диалектики природы» показывает нам, по какой линии шло это обдумывание. Философская концепция Энгельса последних лет жизни представляет собою лишь дальнейшее развитие, развертывание, обогащение тех принципов, которых он стал придерживаться в «сознательный» период своей жизни, т. е. принципов *диалектического* материализма. Нет решительно никаких оснований предполагать, что Энгельс изменил бы этой точке зрения. Весь строй мыслей и ход их был у него таков, что никаких элементов эмпириокритицизма нельзя сыскать у него и «под микроскопом». Внимательное изучение «Диалектики природы» показывает, что мировоззрение Энгельса твердо покоилось на совершенно иных принципах, на принципах, снова скажем, диалектического материализма.

В чем смысл искажений марксизма у О. Иенсена и Ф. Адлера? В чем суть их собственной точки зрения? Маркс и Энгельс, говорят они, были материалистами, именно механическими материалистами, но это обстоятельство всецело объясняется исторически. «У Маркса и Энгельса «материализм» первоначально был обращен лишь в качестве иной точки зрения против господствовавшего идеалистического направления». В наших же современных условиях этот материализм должен быть заменен «позитивизмом» Маха. Но это-то как раз и неверно. Маркс и Энгельс противопоставили свой материализм идеалистической философии Гегеля гегельянцев вовсе не в качестве случайной подвернувшейся под руки философской антитезы. Если бы дело обстояло только так, они уже в свое время могли бы «противопоставить» идеализму, позитивизм Конта и далее позитивизм Спенсера. Они не просто отмахнулись от идеализма Гегеля, но взяли у последнего все живое и научное—его диалектический метод, его диалектику, которая в глазах всякого, хоть сколько-нибудь знакомого с вопросом очевидно, богаче и глубже по содержанию, нежели просто «развитие». «Гегельянство», т. е. диалектический метод, настолько вошло в плоть и кровь Энгельса, что им, этим «гегельянством», проникнута вся «Диалектика природы». Однако это «гегельянство» сопряжено у него с *материалистической* (а не позитивистской) точкой зрения.

С другой стороны, синтез диалектики и материализма у Энгельса настолько глубок и для всякого беспристрастного исследователя настолько очевиден, что считать Энгельса *механическим* материалистом, значит выказать абсолютное непонимание дела. Секрет заключается в том, что для О. Иенсена *всякий* материализм есть уже механический материализм, секрет в том, что для них вообще неприемлем материализм. О. Иенсен принужден признать: «Но и сами марксисты, которые являются приверженцами механического материализма, отличаются от естественников в узком смысле слова (von den Nur Naturwissenschaftiern) широтой своего горизонта и *диалектическим*

*методом,* который их предохраняет от односторонностей естествоиспытателей и их беспомощности в области общественных наук». Однако он не в силах понять, что можно быть материалистом, не будучи механическим материалистом.

Нужно, наконец, понять и действительно осознать, что Маркс и Энгельс сознательно были *диалектическими материалистами,* «только» ими и никем больше. Между тем за последнее время наметились (или возобновились) три искажения *общефилософских* основ марксизма: 1) Маркс и Энгельс были диалектиками, но не материалистами, причем диалектика возможна лишь в обществе, и так и должно быть; это говорят Лукач, Корш, Фогораши; 2) Маркс и Энгельс были механическими или механистическими материалистами, и так и должно быть; их диалектика есть механика; такое направление обозначилось сейчас в СССР в лице И. Степанова, А. Тимирязева, Л. Аксельрод; 3) Маркс и Энгельс были механическими материалистами, но так не должно быть; необходим переход к эмпириокритицизму; эту ревизионистскую точку зрения воскрешает в своем сборнике О. Иенсен.

Мы говорили уже, что диалектический *материализм* и эмпириокритицизм покоятся на совершенно различных основаниях, и поэтому, хотя Энгельс и не дожил до «откровений» Маха, нет никаких оснований для выводов Ф. Адлера и О. Иенсена прежде всего потому, что материализм Маркса и Энгельса не был *механическим.* Об этом достаточно уже говорил сам Энгельс и в «Анти-Дюринге» и в «Людвиге Фейербахе». Но, может быть, по «сознанию» Энгельса нельзя судить о «бытие» его? В таком случае нужно рассмотреть теоретические высказывания его.

Как определяет материализм сам О. Иенсен? Он говорит: «Философский материализм или материализм мировоззрения отвергает взаимоотношение между познающим и изменяющим действительность субъектом познания и им познаваемой материей; он утверждает абсолютную значимость материи как действительности и обнаруживает себя так же, как механический материализм» К Здесь сплошная путаница. Во-первых, философский материализм вовсе не исключает воздействия субъекта познания на материю. Отрицание этого воздействия есть ограниченность механического материализма. Маркс же еще в «Тезисах о Фейербахе» указывал на эту действенную сторону своего материалистического воззрения. Энгельс в «Диалектике природы» также пишет: «Натуралистическое понимание истории, *как оно* встречается, например, в той или иной мере у Дрэнера и других естествоиспытателей, стоящих на той точке зрения, что только природа действует на человека и что естественные условия определяют повсюду его историческое развитие, — односторонне и забывает, что

человек тоже действует на природу, изменяет ее, создает себе новые условия существования. От «природы» Германии, какой она была в эпоху переселения в нее германцев, чертовски мало осталось. Поверхность земли, климат, растительность, животный мир, даже сам человек бесконечно изменились с тех пор, и все это благодаря человеческой деятельности, между тем как изменения, происшедшие за это время в природе Германии без человеческого содействия, ничтожно малы» 2. Это—азбука *диалектического* материализма.

Во-вторых, с другой стороны, признание «абсолютной значимости материи как действительности» вовсе не является признаком механического материализма. Это есть точка зрения и диалектического материализма. Вопрос сводится к тому, что такое материя. Представление материи, наподобие того, как это было у. материалистов XVII в., в виде некоей бесформенной, «серой», всенаполняющей массы действительно есть механический материализм, равно как представление естествоиспытателей о тождественной бескачественной, сводящейся лишь к количественным различениям материи. Но *материалисты-диалектики* никогда не смешивали своего понятия материи с представлениями физиков или химиков о строении материи. *Ленин, не* читая «Диалектики природы» Энгельса, много потрудился над диалектическим определением материи в своей книге «Материализм и эмпириокритицизм». Его точка зрения совпадает с энгельсовой. Последний же пишет по поводу эмпириков, вроде «чистых эмпириков» Маха и его последователей, которые заявляют: *«Но* мы не должны даже знать также, что такое материя и движение», — следующее: «Разумеется нет, ибо материю, как таковую, и движение, как таковое, никто еще не видел и не испытал каким-нибудь иным образом; люди имеют дело только с различными *реально существующими материями и формами движения.* Вещество, материя—не что иное, как совокупность веществ, из которой абстрагировано это понятие; движение, как таковое, есть не что иное, как совокупность всех чувственно воспринимаемых форм движения, слова вроде «материя», «движение» — это просто *сокращения,* в которых мы резюмируем, согласно их общим свойствам различные чувственно воспринимаемые вещи. Поэтому материю и движение *можно* познать лишь путем изучения отдельных форм вещества и движения; поскольку мы познаем последние, постольку, мы познаем материю и движение, *как таковые»*

1 Marxismus und Naturwissenschaft, S. 179.

2 Ф. Энгельс, Диалектика природы, «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», кн. II, стр. 25.

Именно так решается диалектическим материализмом проблема материи; читатель видит, что никакого «механизма» здесь нет; наоборот, на общей материалистической основе—признание объективно, реально, т. е. вне сознания существующих вещей—происходит отмежевание от механического материализма. Тем самым дается решение проблемы субстанции. Г. Экштейн полагает, что он, следом за Махом, делает шаг вперёд, «отказываясь» от понятия субстанции. На деле он возвращается к Беркли. Субстанция диалектического материализма не есть субстанция в представлении материализма XVII в., это лишь абстракция от бесконечного количества конечных материальных, вне сознания существующих предметов.

В другом месте Энгельс говорит: «Материя, как таковая, —это чистое создание мысли и абстракция. Подводя вещи, как телесно существующие, под понятие материи, мы отвлекаемся от всех качественных различий в них. Поэтому материя, как таковая, в отличие от определенных существующих материй, не является чем-то чувственно существующим. Естествознание, стремящееся отыскать единую материю, как таковую, стремящееся свести все качественные различия к чисто количественным различиям состава тождественных мельчайших частиц постунает так, как оно поступало бы, если бы вместо вишен, груш, яблок оно искало бы плод, как таковой, вместо кошек, собак, овец, искало млекопитающее, как таковое, газ, как таковой, металл, как таковой, химическое соединение, как таковое, движение, как таковое... Как доказал уже Гегель 2, это воззрение, эта «односторонняя математическая точка зрения», согласно которой материя определима только количественным образом, а качественно исконно одинакова, является именно точкой зрения французского материализма XVIII в. Она является даже возвратом к Пифагору, который уже рассматривал число, количественную определенность, как сущность вещей» 3.

Без этих четких положениях дано отличие диалектического материализма от механического по двум вопросам: по вопросу о понятии материи и по вопросу о соотношении качества и количества. Механический материализм придерживается исключительно количественной точки зрения; все качественные различия он нацело сводит к количественным. Тем самым его «материя» действительно превращается в метафизическую materia prima; больше того, количественная точка зрения ведет к пифагореизму, о чем и говорит Энгельс.

1 Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 151, 153.

2 Энциклопедия, I.

3 Ф. Энгельс, Диалектика природы, «Архип К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. II стр. 147.

Диалектический материализм не таков. Он придерживается *единства* качества и количества, тем самым резко отмежевываясь и от механистов и от эмпириокритиков. Количество и качество в равной мере объективны.

Каждая страница «Диалектики природы», можно сказать, одновременно направлена против механического материализма в защиту материализма диалектического. И после этого О. Иенсен имеет смелость повторять обвинения Энгельса в «механизме».

Проблема количества—качества служит как бы пробным камнем для определения вида материалистической философии. Марксистское решение этой проблемы известно уже из «Анти-Дюринга». В «Диалектике природы» Энгельс уделяет ей много места. Механическая концепция объясняет все изменения перемещением в пространстве, все качественные различия—количественными; эта концепция забывает, что качество и количество взаимны, что нет ни качества без количества, ни количества без качества.

Применяемая Энгельсом в связи с этим категория взаимодействия вовсе не означает, что именно в ней диалектический материализм видит всю истину процессов действительности. Г. Экштейн, отринув категорию причинности и приняв категорию функциональности, думает этим «усовершенствовать» марксизм. Напрасная попытка. Только причинное объяснение явлений научно; в нем нет однако ни механики, ни метафизики, а есть лишь объективное отражение процессов действительности. Марксизм не отрицает взаимодействия, ибо такое отрицание было бы односторонностью. Но истину взаимодействия он видит в причинности. Как говорит Энгельс, «только исходя из этого универсального взаимодействия, мы приходим к реальному, каузальному отношению. Чтобы понять отдельные явления, мы должны вырвать их из всеобщей связи и рассматривать их изолированным образом, а в таком случае изменяющиеся движения являются перед нами—одно, как причина, другое, как действие».

Принципиально такой же подход у Энгельса и к категории движения. Механика знает движение только как пространственное перемещение. Диалектическое понятие движения значительно богаче. «Движение в применении к материи—это изменение вообще». Движение, говоря в *старинных* терминах, есть тот единственный атрибут материм, вследствие которого и имеет место все видимое многообразие явлений. Нужно сказать, что современное естествознание вполне обнаруживает эту истину диалектического материализма. «Диалектика, — как мы знаем, — есть не что иное, как наука об общих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления». В «Диалектике природы» Энгельс думал сосредоточиться на тех *формах движения,* которые присущи природе.

А Ф. Адлер, мы видели, хотел показать, что у Энгельса были «эмбрионы» эмпириокритицизма.

Замыслы Энгельса видны хотя бы из следующих, имеющих программное значение, строк: «Диалектика естествознания» — предмет последнего — движущееся вещество. Различные формы и виды самого вещества можно опять-таки познавать через движение; только в движении обнаруживаются свойства тел; о теле, которое не движется, нечего сказать. Следовательно, из форм движения вытекают свойства движущихся тел».

К сожалению, работа осталась незаконченной: то Энгельса отрывала полемика с Дюрингом, то на его плечи падала ответственейшая задача подготовки к печати рукописей «Капитала». Так обязанности по текущей теоретической и политической борьбе и долг дружбы заставляли его откладывать собственную большую теоретическую работу.

В нашей статье мы не можем передать все богатое содержание рукописей Энгельса. Мы можем только повторить то, что говорили: «Диалектика природы» имеет громадное значение как аутентичное высказывание одного из основоположников *диалектического материализма* по целому ряду вопросов, входящих в область теоретического мышления. Содержание «Диалектики природы» в основе своей не дает нам чего-либо абсолютно нового. Энгельс здесь — всё тот же теоретик диалектического материализма. Но в то время как в «Анти-Дюринге» и «Людвиге Фейербахе» он по необходимости был связан полемикой с Дюрингом или критикой книги Штарке, в «Диалектике природы» он привлекает в качестве объектов критики длинный ряд современных ему естествоиспытателей и ученых. С другой стороны, он в положительной форме—пусть иногда лишь набросками—излагает свою концепцию. Методологические основы марксизма, их принципиальная установка находят ясные и отчетливые формулировки на страницах опубликованных рукописей. Вот почему «Диалектика природы», опубликованная в СССР почти одновременно с немецким сборником О. Иенсена, звучит не только как разоблачение неудачной попытки напомнить об эмпириокритическом ревизионизме, но и как суровый обвинительный приговор последнему, вынесенный в марксистском трибунале.

Сопоставив «Диалектику природы» Энгельса с посвященным ему же сборником О. Иенсена «Марксизм н естествознанием беспристрастный читатель согласится, что сборник Иенсена (за вычетом двух статей Энгельса) должен быть по меньшей мере переименован в «Эмпириокритицизм и естествознание». Вместе с тем этот сборник, по справедливости, может выполнить роль надгробной плиты над могилой эмпириокритического ревизионизма.

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

## ПУТИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В СССР

На судьбах философии в пределах СССР, пожалуй, больше, чем на судьбах какой-либо иной научной дисциплины, сказалось животворящее влияние Октябрьской революции. И немудрено, ибо революция, как это ни странно, теснейшим образом связана с философией, и если не каждая философия имеет свою революцию, то каждая революция имеет свою философию. Октябрьская революция 1917 г., действительно, свою философию имела.

На первый взгляд кажется, будто философия, это высшее проявление человеческого интеллекта, наиболее удалена и «забронирована» от сложных перипетий классовой борьбы, от закономерных процессов эволюции производительных сил и производственных отношений. Но так только кажется. Если бы это было так, в чем было бы объяснение той ожесточенной борьбы, которая имела место во Франции накануне Великой французской революции? Вся литература французской эпохи просвещения, и прежде всего и в особенности французский материализм XVIII в., была той философией, под знаком которой наступил взрыв революции. Самый материализм Дидро, Гольбаха и других был лишь философской прелюдией к революции. Отсюда понятны и те бешеные атаки со стороны господствовавших сословий, и те преследования со стороны французского абсолютизма, которые сыпались на головы материалистов.

Канун германской революции 1848 г. характеризуется аналогичными, хотя и своеобразными, явлениями. Бурный процесс разложения гегельянства, борьба радикально настроенной гегельянской левой с теизмом и с правым крылом гегелевской школы, преодоление идеализма Фейербахом и, наконец, преодоление материализма Фейербаха в диалектическом материализме Маркса и Энгельса—все это не только выражало на специальном языке политическую злобу дня, но и чем дальше, тем больше, было связано с конкретными формами классовой борьбы, все это было философской прелюдией к революции 1848 г. В этой последней, в лице Маркса и Энгельса, давал свой первый бой едва успевший оформиться диалектический материализм.

1 Сборник «Общественные науки в СССР. 1917—1927», М. 1928 и в сокращенном изложении *«Das philosophische Denken in der Sowjetunion»* в «Europäische Revue», 1927, Heft 4. Печатается по оригиналу «Europäische Revue».

В дальнейшем, как известно, подлинно революционная борьба пролетариата шла, и не могла не идти, под знаком марксизма. «Знак» же этот означал не что иное, как философию диалектического материализма, философию не только знания, но и революционного действия. Именно диалектический материализм был той идеей, которая становилась материальной силой по' мере овладевания массой. В октябре 1917 г. она и стала, пусть стихийно, той силой, которая совершила в России пролетарскую революцию.

Российское революционное рабочее движение, в лице сначала Плеханова, а затем Ленина, давно уже неразрывными узами связало свою судьбу с диалектическим материализмом. Именно поэтому так ополчались в свое время на марксизм не только официальные силы царизма, но и либерально настроенные круги «общества» и фрондирующие представители буржуазной науки. Даже внутри социал-демократии диалектическому материализму не раз приходилось выдерживать унорные атаки со стороны «марксистов», то пытавшихся сочетать Маркса с Кантом, то стремившихся подменить Маркса Махом и Авенариусом. Не случайно, что из всех марксистов Европы наибольший отпор в нервом случае (последнее десятилетие XIX в.) дал Плеханов, а во втором (Первое десятилетие XX в.) — Ленин.

Русский марксизм может гордиться тем, что из его среды вышли два таких теоретика диалектического материализма, как Плеханов и Ленин. Через все «возражения» и «опровержения» развивался диалектический материализм, направляя в лице Ленина революционное рабочее движение, служа свою службу пролетарской революции. Победа Октября была и его победой.

Революционное переустройство всей страны на принципах диктатуры пролетариата не могло ограничиться только некоторыми сторонами общественной жизни. Это переустройство захватило все общественное здание: и экономику и политику, не могло оно не коснуться и сложной идеологической надстройки. В горниле ожесточенной классовой войны не могла не «пострадать» и прежде господствовавшая философия. Степень глубины социально-политического переворота обусловила и степень «разрушения» в рядах' старой «российской» философии. Начисто должна была быть сметена та «философия», которая культивировалась в духовных академиях. Отжила свой век почему-то выдаваемая за национально-русскую философию религиозно-философская мистика соловьевской школы, в последние годы блокировавшаяся с западноевропейским интуитивизмом. За ними стихийно получили сторицей неокантианское и иные направления идеалистической философии.

Новый класс, пришедший к социально-политической диктатуре, окруженный со всех сторон и во всех областях тем или иным оружием вооруженными врагами, начал осуществлять и свою идеологическую диктатуру. Это было

понятно тем более, что широкие трудящиеся массы стихийно тянулись к материализму, читатели же и почитатели всяких разновидностей идеализма частью оказались по ту сторону баррикад и окопов, частью же были во всяком случае выбиты из спокойных позиций созерцателей любомудрия.

Нужно сказать, что и позиции пролетариата тоже были не весьма покойными. Приходилось с оружием в руках защищать самое пролетарское государство, что—в интересующем нас контексте—означало вооруженную защиту права на изучение, разработку и дальнейшее развитие диалектического материализма. В таких условиях и в таких формах осуществлялось снова единство философии и революции.

Конкретно это приводило к тому, что в первый период революции, в эпоху так называемого военного коммунизма, старая философия, выбитая из своих университетских и журнальных позиций, постепенно сходила на нет. Старые университетские диссертации закончились в Москве «Философией Плотина» П. Блонского и двухтомной «Философией Гегеля» И. Ильина. Последняя монография отражала начавшийся пробуждаться на Западе интерес к Гегелю, но отражала его в его реакционной части. Гегель Ильина не революционный диалектик, а идеалист-метафизик, учивший о «конкретности бога и человека».

Обстановка блокады и интервенции, конечно, мало способствовала развитию новой философской мысли. Указанный период поэтому характеризуется лишь изданием классиков философской мысли марксизма. В 1918—1920 гг. были переизданы основные философские работы Маркса, Энгельса, Плеханова и Ленина. С другой стороны, пробудившийся в широких массах интерес к историческому материализму требовал скорейшего удовлетворения, хотя бы в форме переиздания старых популярных брошюр на эту тему. Объективно и стихийно поставленная задача в первые годы революции заключалась не в том, чтобы развивать дальше или углублять диалектический материализм, а в том, чтобы знакомить с ним массы хотя бы в элементарной форме, продвигать его в трудящиеся слон населения.

Эту задачу популяризации философии учли и идейные противники марксизма, пристунив также к изданию популярных брошюр по введению в философию, логике, теории познания, этике н т. п. (С. Алексеев, Н. Лосский, Л. Карсавин, Э. Радлов и др.). Особняком стоит относящийся к этому же периоду выпуск III «Досократиков» А. Маковельского (Анаксагор и пифагорейцы), — несомненно полезное дело.

С переходом к новой экономической политике не мог не оживиться и философский фронт. Этот термин вполне уместен, так| как постановка пролетарским государством в порядок дня «третьего фронта», фронта

просвещения, сразу же обнаружила, что эта область требует и живых сил, и оружия, и даже жертв как с той, так и с другой стороны. Зашевелился и лагерь идейных противников марксизма. С их стороны была сделана попытка основать идеалистическую цитадель в Вольной философской академии, в Академии духовной культуры. Выбитый на девять десятых из университетов идеализм пытался обосноваться в этих вольных и внешкольных окопах. Н. Бердяев, С. Франк, Л. Карсавин и другие были идейными столпами этого поднимающего голову идеализма.

"К Идеализм оказался несовместимым со всем стилем жизни и борьбы Советского Союза; дело доходило, например, до того, что новое студенчество отказывалось слушать профессоров по общественным дисциплинам немарксистов. Необходимость борьбы с идеалистами вызвала между прочим организацию философского отделения Института красной профессуры (1921с.) и способствовала появлению первого по преимуществу философского журнала «Под знаменем марксизма» (с 1922 г.). Борьба с явными идеалистами, можно считать, закончилась в 1924 г. пересылкой их лидеров по принадлежности за границу. Там, скинув сильно изношенные, древние одежды философского и политического либерализма, подавляющее большинство их обрело покой в лоне православно-мистической спекулятивной «философии».

Примерно с того же, 1921, года философско-материалистическая мысль в СССР стала делать быстрые успехи. Ликвидация военных фронтов, общее улучшение материального положения, подъем народного образования, унорная интеллектуальная работа марксистов, энтузиазм учащейся молодежи подняли философскую мысль на достаточную высоту. А предстояла действительно грандиозная работа. До Октябрьской революции у официальных и официозных представителей философии материализм был не только в загоне или в пренебрежении, но всякие стихийные ростки его и побеги пресекались в корне; начинать поэтому приходилось с азов.

У нас было бесконечное количество опровержений материалистического учения, но до 1905 г. не было на русском языке почти ни одного классика материализма. Поэтому первый долг русских марксистов заключался в том, чтобы дать их русскому читателю с соответствующими марксистскими предисловиями. Эта работа была начата Институтом К. Маркса и Ф. Энгельса в 1923 г.

Неверно было бы думать, что переводы классических философских произведений, которыми вообще была бедна русская литература, ограничиваются исключительно материалистами. Эти последние стоят лишь на нервом месте. Долг перед старыми материалистами заключался, конечно, не только в том, чтобы издать их сочинения в переводе, но и в том, чтобы

дать анализ и критику их взглядов в работах монографического характера. Не приходится говорить, что в царской России материалистам не везло н в этом отношении.

Интерес к истории философии и работы в этой области, не прекращаясь и в дальнейшем, характеризуют преимущественно второй период пооктябрьской философской мысли. Это обстоятельство вполне понятно и неизбежно: новые философские кадры не могли начать серьезной философской работы, не пойдя на выучку к истории своего мировоззрения. Исторический путь был в этом отношении лучшим путем. Это, однако, не означало предания в жертву истории современных и злободневных проблем.

Философские задачи марксистов на ближайший период были прекрасно сформулированы и актуально поставлены В. Лениным в его статье «О значении воинствующего материализма» в журнале «Под знаменем марксизма» (1922, № 3). Эта статья указывала задачи не только идейного, но и, если так можно выразиться в данном контексте, организационного характера. Ленин указывал в ней на необходимость марксистам-коммунистам привлекать к себе материалистов-некоммунистов, готовых идти на борьбу «с философской реакцией и с философскими предрассудками так называемого «образованного общества».

Первой задачей современных материалистов он считал решительную борьбу с идеализмом, или, как он выражался, «неуклонное разоблачение и преследование всех современных «дипломированных лакеев поповщины», все равно, выступают ли они в качестве представителей официальной науки или в качестве вольных стрелков, называющих себя «демократическими левыми или идейно социалистическими публицистами».

Второй задачей, тесно связанной с первой, являлась, по мысли Ленина, пропаганда атеизма. С этой целью он предлагал между прочим переводить на русский язык «бойкую, живую, талантливую, остроумно и открыто нападающую на господскую поповщину публицистику старых атеистов XVIII в.».

Третью, гораздо более трудную, задачу Ленин усматривал в «союзе с представителями современного естествознания, которые склоняются к материализму и не боятся отстаивать и проповедывать его против господствующих в так называемом «образованном обществе» модных философских «шатаний в сторону идеализма и скептицизма». Современное естествознание переживает крупную ломку. Как это ни странно, оно зачастую порождает реакционные философские школы и направления. Отсюда для марксистов задача «следить за вопросами, которые выдвигает

новейшая революция в области естествознания», быть в курсе этих вопросов, изучать их.

Представление о том, что марксизм есть исключительно «социальная философия», исторический материализм в узком смысле этого слова, является старым предрассудком. Марксизм столь же близок естественным наукам, сколь и общественным. Не голое тождество, а *единство,* учитывающее и различие специфических явлений, единство методологии естественных и общественных наук, дано в диалектическом материализме или, если угодно, в материалистической диалектике. «Мы должны понять, — писал Ленин, — что без солидного философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не может выдержать борьбу против натиска буржуазных идей и восстановления «буржуазного миросозерцания». Это «философское обоснование» естественных наук Ленин по справедливости усматривал в материалистической диалектике. Естественнонаучный материалист должен стать диалектическим материалистом. Отсюда четвертая задача в области философии—изучение и разработка материалистической диалектики. Некогда Гегель дал выраженную идеалистическим языком «энциклопедию» диалектики. Изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения, стало быть, разработка научной методологии—вот та главнейшая задача, которая, по мнению Ленина, стоит перед философами-марксистами. «Современные естествоиспытатели найдут (если сумеют искать, и если мы научимся помогать им) в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ряд ответов на те философские вопросы, которые ставятся революцией в естествознании и на которых «сбиваются» в реакцию интеллигентские поклонники буржуазной моды».

Это философское завещание Ленина не осталось без отклика. Конечно, масса работы еще впереди, но, можно сказать, к выполнению завещания уже приступлено. Выполнение это частично идет планомерным порядком на страницах того журнала, куда Ленин адресовал свою статью, частично стихийно, ибо Ленин гениально сформулировал те задачи, которые объективно, силою самих вещей и логики революции, выдвигались в порядок дня современной фазы диалектического материализма.

Первая задача обусловливалась натиском на марксизм и просто идеалистической пропагандой как внутри СССР, так, конечно, в гораздо более широкой и серьезной форме на Западе. Контратаки марксистов имели место главным образом в виде устных докладов, выступнлений на диспутах, критических статей, иногда памфлетов.

Особо сильный, незамедлительный и резкий отпор встречали и встречают критика марксизма из рядов социал-демократии и всякие попытки

ревизионистского характера, хотя бы они и исходили из кругов, близких революционному марксизму. В этом отношении историческими примерами является страстная полемика Плеханова и Ленина с философскими ревизионистами.

Что касается того пункта статьи Ленина, где он говорит о вопросах естествознания, то и в этом отношении кое-что уже сделано. Мы вернемся еще к принципиальным разногласиям наших философов и естественников, пока же заметим, что проблемы современного теоретического естествознания стоят едва ли не в центре философской мысли в СССР. Поскольку марксизм только еще начинает проникать в эту область, понятна осторожность взаимного ознакомления.

Первый период, пока не наметились принципиальные группировки, характеризовался сравнительно мирными отношениями. Материалисты единым фронтом давали отпор идеалистическим выводам из естествознания и с удовлетворением отмечали положительные достижения материалистического естествознания на Западе. Особое внимание привлекали к себе современная теория строения материи, теория относительности и современные теории в биологии, в частности—в контексте последних—проблема взаимоотношения дарвинизма и марксизма.

К этому же периоду относятся и работы естественников, стремившихся в духе марксизма поставить общий вопрос об отношении естествознания к материалистической диалектике. Однако вскоре вскрылся ряд таких обстоятельств, который значительно изменил общую обстановку и открыл собою новый период не только в частном вопросе взаимоотношения философии и естествознания, но и в общих путях философской мысли в СССР в ее определяющих тенденциях. «Обстоятельства» эти накапливались постепенно, и потому на них нужно остановиться подробнее.

До Октябрьской революции, в самом конце XIX в. и в Первое десятилетие XX в., диалектическому материализму приходилось бороться почти исключительно с явными или скрытыми идеалистами. Поэтому центр тяжести философских дискуссий всегда лежал на защите, обосновании и развитии *материализма. Между* тем только этим моментом не исчерпывалась, конечно, философия марксизма. Нельзя забывать, что философия марксизма есть *диалектический* материализм. Только в этом случае понятны те пренебрежительные отзывы, которые встречал со стороны Энгельса естественнонаучный материализм Бюхнера, Фохта и Молешотта. Этот момент материалистической диалектики, как общей научной методологии знания и действия, закономерно и неизбежно встал на теоретическом дооктябрьском фронте во весь свой рост. Октябрь принципиально победил на территории СССР идеализм. Мы уже говорили о

всех формах «исхода» идеализма после Октября. Все (речь идет об открытых литературных выступлениях) оказались материалистами, если не по существу, то по внешности. Однако это не означало, что диалектический материализм может сложить оружие. Во-первых, обозначилась весьма трудная задача борьбы с материалистами лишь по внешности, лишь облекающимися в одежды материализма; во-вторых, определились разногласия среди самих материалистов, ибо в этом лагере оказались, с одной стороны, просто материалисты-эмпирики, а с другой—диалектические материалисты.

Эмпиризм по самой природе своей враждебен теоретическому мышлению, и это столкновение внутри марксизма должно было рано или поздно произойти. Первый этап борьбы имел место по вопросу о роли и значении философии и вообще идеологии. Первым выступил С. Минин со статьей «Философию за борт!» и затем «Коммунизм и философия». После непродолжительной полемики право философии на существование было защищено.

Понимание философских задач эпохи обнаружил А. Деборин. Тенденция как его педагогической работы, так и литературной деятельности заключалась в подчеркивании научно-методологического значения диалектического материализма, в разработке материалистической диалектики. Это вело, как отмечал в своей статье Ленин, к анализу и материалистической переработке Гегеля. Можно сказать, что после указаний Лепима работами А. Деборина і «Маркс и Гегель» (1923)" и его же «Очерками по истории диалектики» (Кант и Фихте) начинается новый, третий, период в философской мысли в СССР. Пробуждается огромный интерес к Гегелю-диалектику, и в то же время, если так можно выразиться, начинается форменная борьба за Гегеля. Дело в том, что идейные ликвидаторы философии отстунили, и их место заняли материалисты-эмпирики, которые ничего не желали знать о Гегеле. К ним примкнули материалисты-естественники. И те и другие видели в изучении Гегеля «схоластику», «гегельячество» и т. п. Не будучи в состоянии, пребывая марксистами, вовсе отказаться от диалектики, они или ограничивались чрезвычайно узким ее пониманием, или утверждали, что развитие современного естествознания делает ненужной диалектику, как особую научную отрасль, ибо «диалектическое понимание природы—механистическое понимание» (И. Степанов). В специальной книжке И. Степанов пытался обосновать этот тезис («Современное естествознание и исторический материализм»). Книжка эта вызвала оживленные как устные, так ч и литературные дискуссии.

Положительная разработка материалистической диалектики несомненно тормозилась теми препятствиями, которые ставились ее противниками. С

другой стороны, объективно эти дискуссии были полезны, так как способствовали скорейшему выявлению картины в целом и скорейшему размежеванию философских направлений.

К этому времени подоспели два события: опубликованные Институтом К. Маркса и Ф. Энгельса рукописи Ф. Энгельса «Диалектика природы» и опубликованные Институтом В. И. Ленина извлечений из философских черновых тетрадок В. Ленина, в особенности отрывка «К вопросу о диалектике». Эти рукописи не только обнаружили глубокий пиетет Энгельса и Ленина к Гегелю-диалектику, но и — что гораздо важнее — воочию показали то громадное значение, какое оба эти классика марксизма придавали материалистической диалектике. Вместе с тем указанные рукописи весьма недвусмысленно рассудили внутри-марксистский спор. Тем не менее философская дискуссия не остановилась, наоборот, она вспыхнула с новой силой и достигла высшего напряжения на диспуте, продолжавшемся два месяца в Институте научной философии весной 1926 г. На этом диспуте против защитников диалектики, в лице А. Деборина, А. Троицкого, Я. Стэна, Н. Карева, А. Максимова. И. Лунпола и др., выступил сформировавшийся к тому времени блок из естественников-эмпириков, механических материалистов, эклектиков и «буферной» группы, — блок в лице Л. Аксельрод, А. Тимирязева, А. Варьяша, С. Перова и др. Итоги этого диспута сформулированы А. Дебориным в статье «Наши разногласия».

Хотя в основном спор закончен и группировки определены, отдельные проблемы несомненно долго будут еще питать литературную полемику. Таким образом—если вспомнить то, что мы говорили выше— второй этап взаимоотношений «философов» и «естественников» характеризуется несколько иной расстановкой сил: с одной стороны, философы принялись за разработку методологических вопросов естествознания, и к ним примкнули пошедшие на выручку естественники, с другой стороны, часть «философов» перешла в лагерь и отдалась на волю эмпирического естествознания.

Хотя силою вещей проблемы естествознания стали актуальными вопросами философии марксизма, но, само собою разумеется, это—лишь вопросы *диалектики природы.* В равной степени можно говорить и о вопросах *диалектики общества* или истории, т. е. о вопросах собственно-исторического материализма. Общей основой того и другого являются проблемы материалистической диалектики, как научной методологии, что в свою очередь приводит к определению задач, содержания и структуры философии.

Хотя для текущего периода философии в СССР характерна разработка этих актуальных проблем, но продолжается и работа в области истории философии. В специфической обстановке СССР, когда философия врывается

в самое жизнь, а жизнь наделяет философские работы и выступления страстностью и горячностью, живы марксистские традиции теоретической полемики. Отдельные проблемы, казалось бы, далекой от современности *истории* философии обсуждаются с не меньшими пылом и страстью, чем самые Г[4] злободневные вопросы. Немудрено поэтому, что последние годы были свидетелями горячих полемик по вопросам истории философии. Из наиболее крунных явлений в этом отношении можно отметить полемику, имеющую и актуальное значение, по поводу статьи Л. Аксельрод «Спиноза и материализм». Чтобы понять эту полемику, нужно знать, какое историческое значение имеет для диалектического материализма Спиноза. Трактовка спинозовской субстанции как абстрактного закона, преувеличенное связывание его с иудейской схоластикой и религиозной философией, очевидно, искажали исторический облик Спинозы и отделяли его от философии марксизма хотя бы и в исторической перспективе.

Разработка общих проблем материалистической диалектики не могла не коснуться и области исторического материализма. В этой связи встал вопрос о содержании и структуре исторического материализма, как науки. По этому вопросу сразу же наметились две точки зрения; одна строит исторический материализм как *методологию* социального знания и социального действия, другая рассматривает его как *социологию.* Во всяком случае должно быть ясно, что исторический материализм есть не что иное, как Применение диалектического материализма к специальной области общественных явлений и процессов.

Еще в свое время Плеханов, прекрасно понимая это соотношение, протестовал против названия *экономического* материализма. Тем не менее нужно сказать, что в широких кругах исторический материализм понимали узко, именно в смысле материалистического понимания истории в собственном значении этого слова. Выступление в наши дни на первый план момента материалистической *диалектики* должно было сказаться и здесь. Если в первый период развития философской мысли в СССР, т. е. примерно до 1921—1922 гг., проблема диалектики, так сказать, внутри исторического материализма не подчеркивалась, то во второй и особенно третий период диалектическая структура исторического материализма, как отражение диалектики истории, выявилась вполне отчетливо. Такое единственно правильное понимание исторического материализма было ярко формулировано М. Покровским в речи при открытии научного Общества историков-марксистов «Задачи Общества историков-марксистов».

Таковы те пути и тенденции, по которым следует развитие философской мысли в СССР.

Оглядываясь на истекшее десятилетие, мы можем с уверенностью сказать, что кое-что сделано. Десять лет (вернее не десять, а лишь нять-шесть лет работы) прошли недаром.

При оценке достигнутых результатов и сделанных успехов нужно учитывать следующие обстоятельства. Условия блокады, интервенции, классовой войны, условия империалистического окружения, обусловливающие отрыв громадного количества живых сил и энергии от теоретической работы, не могли не отразиться на темпе и качестве развития философской мысли. Далее, формально СССР в философском отношении не имел той многовековой Традиции, которая характеризует буржуазные страны и всевозможные разновидности идеалистических систем. На территории СССР в смысле многолетней материалистической традиции речь могла идти лишь о таких фигурах общественных и политических писателей и деятелен, как А. Радищев, некоторые декабристы, В, Белинский последних лет своей жизни, Д. Писарев и Н. Чернышевский, каждый из которых в той или иной степени был материалистом. Эта старая традиция через Г. Плеханова и В. Ленина слилась в исторической перспективе и растворилась в *диалектическом материализме Маркса и Энгельса.*

До Октябрьской революции диалектический материализм объективно мог иметь лишь весьма немногочисленных представителей. Эти последние не имели достаточных условий для *количественно* плодотворной работы, но *качество* их работы принесло достойные плоды после Октябрьской революции. Только в эту эпоху оказалось возможным создать более или менее сносные условия для творческой философской работы. Как протекала эта работа, мы, останавливаясь лишь на наиболее существенных сторонах, пытались показать выше. Три момента характеризуют ее и намечают ее пути на ближайшее будущее:

1) Философия в СССР, отметая в сторону все идеалистические и метафизические пережитки, неуклонно развивается под знаком диалектического материализма.

2) Философия в СССР, неизменно отличаясь бодрым и боевым тоном, сочетает в себе как солидную работу по изучению и анализу наследия прошлого, так и актуальные, жизненные проблемы революционной современности.

3) Философия в СССР, связавшая свою судьбу с пролетарской революцией, стоит на единственно научном и верпом пути своего осуществления, которое является в то же время осуществлением коммунизма.

# ПРАЗДНИК ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

В наши научно-литературные и теоретические будни, когда еле успеваешь справиться с довлеющей дневи злобой, когда не хватает времени просмотреть список вновь вышедших книг и журналов, нам некогда остановиться и осмотреться, что же сделано нами в области теоретической мысли за последние годы, что мы делаем и что предстоит нам еще делать. Правда, бывают дни, когда мы вспоминаем Ломоносовых и по этому поводу сочувственно хлопаем по плечу комсомольцев, но, как известно, двухсотлетние юбилеи встречаются в истории не чаще одного раза в двести лет, а это—срок слишком почтенный, чтобы вспоминать успехи *марксистской* теоретической мысли.

Наши будни равномерно заняты вивисекцией рецензентами авторов и ущемлением авторами рецензентов. Наши будни с однодневкам-енчменами и одуванчиками из доморощенных шпенглеристов последовательно тянутся, как в добрых православных святцах, по вполне определенным неделям: неделя о *мироносицах* теории относительности, неделя о *расслабленном* Каутском, неделя о *добром самаритянине* Павлове, неделя о *слепом* механистическом естествознании, неделя о *мытаре* гуссерлианства и *фарисее* фрейдизма, неделя о *блудном сыне* лукачизма, неделя о *всех святых* ревизионистах... Впрочем, иногда приходится объявлять *месячники* по борьбе с пожарной или антисанитарной (антидиалектической тоже) опасностью в собственном доме марксизма. Таково содержание нашей теоретической, — чтобы не сказать философской, — действительности.

И вот в такие дни особенно радостно и особенно ценно, когда со страниц новой книги встает старик Маркс или старик Энгельс и произносит свое веское, авторитетное и для имеющих уши, чтобы слышать (а не только слушать) решающее слово. В эти моменты, нисколько не ослабляя теоретической борьбы, следует остановиться, чтобы проверить себя и набраться новых сил: время не останется потерянным.

Последние месяцы принесли нам именно такую книгу. Мы имеем в виду недавно вышедшую под редакцией Д. В. Рязанова вторую книгу «Архива К. Маркса и Ф. Энгельса». Объемистый том в пятьсот с лишком страниц почти целиком посвящен *впервые публикуемым* и на русском и на немецком языках рукописям Ф. Энгельса под общим названием «*Диалектика природы*» (Nature-dialektik). Судя по надписи под приложенным к книге портретом Энгельса, издание рукописей приурочено к тридцатилетию со дня его смерти (5 августа 1895 г.). Обширная вступительная статья редактора «Архива» т. Рязанова, скромно обозначенная как Предисловие, дает прекрасный

исторический комментарий к рукописям. Она не только излагает внешнюю историю рукописей, но и исчерпывающе знакомит читателя со всеми, о каких только имеются сведения, подробностями работ Маркса и в особенности Энгельса в области естествознания. Все их высказывания по этому поводу из переписки ли, или из иных произведений старательно собраны и в исторической последовательности представлены читателю. Последний узнает таким образом о всех этапах продумывания Энгельсом своей работы о диалектике природы и о тех мыслях, которыми он делился в процессе работы со своим другом. К сожалению, работа осталась незаконченной: то Энгельса отрывала полемика с Дюрингом, то на его плечи падала ответственейшая задача подготовки к печати рукописей «Капитала». Так обязанности по злободневной теоретической борьбе и долг дружбы заставляли его откладывать свою собственную большую теоретическую работу.

Кроме того т. Рязанов в предисловии дает своего рода архивную справку о состоянии рукописей и приводит те соображения, вполне убедительные, на основании которых он при опубликовании рукописей расположил их в примерном хронологическом порядке. В целях полноты им включены во вторую книгу «Архива» и те очерки Энгельса, которые, хотя и были уже опубликованы, но составляют звенья все той же «Диалектики природы»; таковы, например, «Роль труда в процессе очеловечения обезьяны» и Предисловие ко второму изданию «Анти-Дюринга».

И в своем незаконченном виде «Диалектика природы» имеет колоссальнейшее принципиальное значение. Конечно, со страниц этих рукописей перед нами встает все тот же Энгельс, хорошо известный по своим философским работам: «Дюрингов переворот в науке» и «Людвиг Фейербах». Содержание «Диалектики природы» в основе своей не дает нам чего-либо абсолютно нового. Энгельс здесь—все тот же теоретик диалектического материализма. Но в то время как в указанных работах он по необходимости был связан полемикой с Дюрингом или критикой книги Штарке, он в «Диалектике природы» привлекает в качестве объектов критики длинный ряд современных ему естествоиспытателей и ученых. С другой стороны, он в положительной форме, — пусть иногда лишь набросками, — излагает свою концепцию. Ввиду этого мы имеем теперь *аутентичные* высказывания одного из основоположников диалектического материализма по целому ряду вопросов, входящих в область теоретического мышления. Больше того, *методологические* основы марксизма, их принципиальная установка, а не только их незримое для многих Применение, находят ясные и отчетливые формулировки на страницах опубликованных рукописей.

По ряду проблем, составлявших содержание теоретических споров последнего времени, приходилось исходить из общей концепции

диалектического материализма. Теперь мы имеем по этим вопросам весьма недвусмысленные ответы самого Энгельса, и, таким образом, те, кого нельзя было склонить силою логических аргументов, ибо последние исходили от простых смертных («dii minores» диалектического материализма), должны будут склониться перед авторитетом старика Энгельса («magister dixit»). Мы имеем в виду как тех, кто недавно выдвинул лозунг: «Философию за борт», так и тех, кто недооценивает значения в марксизме диалектики явно ли, или тайно, т. е. признавая ее на словах, но не зная ее и не применяя ее на деле. Именно поэтому в наших условиях «Диалектика природы» и имеет значительнейшее принципиальное значение; она способна уберечь от многих уклонов и, надо думать, она действительно убережет нас от этого.

Конечно, азбучной истиной будут звучать слова, что Энгельс выступает как истинный *диалектический материалист,* но дело в том, что искушенным в философских проблемах не менее ясно, как трудно не отойти от указанного философского материализма «вправо», т. е. к диалектическому идеализму, к диалектике чистых понятий, не обусловленной диалектикой вещей, а с другой стороны, как легко склониться «влево», т. е. к ограниченному чисто *естественно*научному материализму, к «вульгарному» материализму, по определению Энгельса.

Поэтому Первое, что нам хотелось бы отметить в рукописях Энгельса, — это его *метод.* Диалектика как метод руководит Энгельсом во всех его рассуждениях, во всей его критике различных положений естествоиспытателей, с другой стороны, диалектика как метод получает у него обоснование на основе все того же естественнонаучного материала. Если различать оттенки логических ударений, то у Энгельса была не только связь диалектической философии с естествознанием—материалистическая установка диалектики, — но и связь естествознания с диалектической философией — принципиальная, теоретическая, диалектическая установка естествознания. Налицо не только естественнонаучное обоснование философии-диалектики, но и, унотребляя выражение Ленина, философское обоснование естествознания, причем не в виде фантастической умозрительной натурфилософии, а в форме науки и в научном содержании.

При чтении «Диалектики природы» знакомому с философией Гегеля читателю буквально бросается в глаза тот «гегельянский дух», то «гегельянство», которым проникнуто все произведение. Когда в наши дни некоторые наши теоретики пытались самостоятельно, исходя из общей концепции диалектического материализма, развивать проблему: Гегель—Маркс, пытались прослеживать, неизбежно в абстрактной форме, развитие гегелевских методологических категорий в марксизме, то на долю таких писателей приходились лишь упреки в «гегельячестве» с последующим

зачислением их по ведомству «совершеннейших представителей неосхоластики». Ныне, с опубликованием «Диалектики природы», становится очевидным факт «гегельянства» Энгельса, от которого у некоторых дух захватит.

Энгельсом материалистически осмысливаются такие категории Гегеля, как рассудок и разум, конечное и бесконечное, индукция и дедукция, дурная бесконечность, количество и качество, необходимость и случай и т. д. Все это—такие понятия, без которых не может обойтись теоретическое мышление, шире—стройное и научное мировоззрение. Метафизическое противоположение их возвращает нас логически к XVII и XVI11 вв. Принятие одной точки зрения, одной стороны дилеммы, одного момента соотношения влечет за собой или переход на рельсы идеализма и субъективизма, или ограниченность вульгарного материализма, ползучего эмпиризма, фатализма и т. д., смотря по содержанию соотношения. Диалектическое единство их (а не эклектическое соединение), признание единства в различии и различия в единстве дает единственно правильную точку зрения.

Наша заметка не в состоянии, конечно, под этим углом зрения изложить все содержание «Диалектики природы», но несколько примеров, словами самого Энгельса, пояснят наши мысли. Что может быть более противоположным как не *бесконечное и конечное.* Между тем утверждение того или иного в качестве принципа философии неизбежно влечет за собой вполне определенный характер этой философии. Говоря схематически, бесконечное, как принцип и как объект философии, влечет нас к умозрительной спекуляции, от которой недалеко до мистики, до трансцендентного абсолюта à la Шеллинг или Николай Кузанский. Нам даны лишь конечные вещи. Но ограничение себя конечным ведет к ползучему эмпиризму, не способному подняться до обобщений, не способному выйти за пределы чувственно данных единичных вещей. Диалектическое *единство* конечного и бесконечного даст нам единственно правильную, широко научную концепцию. «Мы можем познавать, — говорит Энгельс, — только *конечное* и т. д. Это совершенно верно лишь постольку, поскольку в сферу нашего познания попадаются лишь конечные предметы. Но это Положение нуждается в дополнении: по существу мы можем познавать *только бесконечное.* Действительно, всякое реальное, исчерпывающее познание заключается лишь в том, что мы в мыслях извлекаем единичное из его единичности и переводим его в особенность, а из этой последней во всеобщность, заключается лишь в том, что мы находим бесконечное в конечном, вечное в преходящем. Но форма всеобщности есть форма в себе замкнутости, а следовательно, бесконечности; она есть соединение многих конечных вещей в бесконечное... Поэтому, если Гегель говорит, что мы

делаем конечное непонятным, если не ограничиваемся исследованием только этого конечного, а примешиваем к нему вечное, то он отрицает либо познаваемость законов природы, либо их вечность. Всякое истинное познание природы есть познание вечного, бесконечного, и поэтому оно по существу абсолютно» Поскольку речь заходит о познании, встает вопрос об абсолютности или относительности его. Исходя из концепции диалектического материализма, Ленин в своем «Материализме и эмпириокритицизме» дал единственно правильное решение проблемы абсолютной и относительной истины; решение, нужно сказать, до сих пор непосильное для тех эмпириков, кто испытывает священный «материалистический» ужас перед самым словом; абсолютное. Между тем нужно лишь абсолют трансценауса свести на землю, но так, чтобы не застрять в абсолютной относительности познания, нужно, словом, понять, *единство* относительного и абсолютного. Ленин говорил о том, что истина абсолютная слагается из суммы истин относительных. Энгельс в «Диалектике природы» говорит, что «бесконечность абсолютного познающего мышления слагается из бесконечного количества конечных человеческих голов».

Примерно так же решается проблема: индукция—дедукция. Дедукция, связанная с силлогистикой, дискредитировала себя. Естествоиспытатели видят истину в индукции. Но они не замечают, что сами впадают в другую крайность, что часть, момент истины принимают за всю истину. Между тем истина лежит в синтезе индукции и дедукции. Энгельс пишет: «*Всеиндуктивистам.* Никакая индукция на свете не помогла бы нам уяснить себе *процесс* индукции. Это мог сделать только *анализ* этого процесса. Индукция и дедукция связаны между собой столь же необходимым образом, как синтез и анализ. Вместо того, чтобы превозносить одну из них до небес за счет другой, лучше стараться применять каждую на своем месте, а этого можно добиться лишь в том случае, если иметь в виду их связь между собой, их взаимное дополнение друг другом» 2. И далее Энгельс на конкретных исторических примерах поясняет недостаточность односторонней индуктивной точки зрения. В другом месте он замечает для себя: «Бессмыслица у Геккеля: индукция против дедукции. Точно дедукция не равна умозаключению, следовательно, и индукция является дедукцией. Это происходит от поляризирования... Умозаключение поляризуется на индукцию и дедукцию» 3.

Такими примерами можно было бы исписать многие страницы. Все они сводятся к одному; смысл всех их в том, что Энгельс предостерегает от односторонней точки зрения естествоиспытателей. Их стихийный материализм есть определенное научное достижение. Время спекулятивной натурфилософии прошло. Но у старой идеалистической натурфилософии

были свои исторические заслуги, свои *положительные* стороны, именно широкие обобщения, теоретичность мышления, идеалистическая, пусть несовершенная *диалектика.* Не за материализм порицает Энгельс естествоиспытателей, как не за материализм порицал он Бюхнера, Фохта и Молешотта, а за неспособность или нежелание подняться до теоретической, диалектической точки зрения.

1 «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», кн. II, стр. 149—151.

2 Там же кн. II, стр. 59.

3 Там же, стр. 183.

Уберечь же от односторонности и ограниченности способна лишь диалектическая логика, идеалистически выдержанную «энциклопедию» которой, по выражению Энгельса, дал Гегель. Те примеры, которые мы привели, если говорить о литературных источниках, восходят ко второй книге гегелевской логики, к «учению о сущности». Здесь имеем мы диалектику сущности и явления, вещи и ее свойств, целого и частей, внешнего и внутреннего, положительного и отрицательного и т. п. Сюда восходит тот принцип поляризирования, о котором говорит Энгельс, тот, в его формулировке, «закон взаимного проникновения противоположностей», который он считает одним из устоев диалектики. Не даром в одном из своих писем Энгельс писал о «сущности» Гегеля, как о самой важной части его логики.

В «Диалектике природы» есть специальная глава, к сожалению, лишь начатая Энгельсом, под названием «Общий характер диалектики, как науки». Здесь он, по существу, повторяет данное в «Анти-Дюринге» определение диалектики как общего учения о законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления. Он говорит: «Законы диалектики были отвлечены из истории природы и человеческого общества. Но они не что иное, как наиболее общие законы обеих этих фаз исторического развития, а также самого мышления. По существу они сводятся к следующим трем законам:

*Закон перехода количества в качество и обратно.*

*Закон взаимного проникновения противоположностей.*

*Закон отрицания отрицания».*

Энгельс успел развить и материалистически обосновать в этой главе лишь первый закон. Между тем второй, как сказали мы, является не менее важным. Говоря pro domo sua, мы должны сказать, что, поскольку первый и третий законы были подробно развиты Энгельсом в «Анти-Дюринге», наши

естественники-марксисты достаточно много говорят о них и применяют их в своих исследованиях. Но второй закон, поскольку он не нашел себе детального в связной положительной форме *специального* обоснования и изложения у Маркса и Энгельса, остается еще почти вне поля зрения естественников. И поэтому в наших условиях он должен надолго приковать к себе внимание. По тем же причинам за первоначальным изучением его приходится обращаться к идеалистическому прототипу его у Гегеля.

В целях популяризации и для нужд школьного употребления у нас неоднократно делались попытки нумеровать и перечислять в форме таблицы принципы диалектики. На деле получалось нечто вредное: диалектика формализировалась, вместо живых, изменяющихся, переходящих в свою противоположность диалектических категорий мы получали застывшие, мертвые схемы. «Диалектика природы» должна уберечь нас от этой противоестественной операции. Все в ней построено на отрицании мертвых, неподвижных, односторонних понятий.

К чему сводится внутренний смысл «Диалектики природы»? В конечном счете к тому же, что исторически и логически выразилось в диалектическом материализме. Старый домарксовский материализм был по преимуществу механическим, метафизическим материализмом. Отдельные моменты диалектического мышления пробивались в нем согласно народной поговорке: «Гони природу в дверь, она придет в окно». Конечно, такое Положение вещей определялось объективными условиями, но факты остаются фактами. Не входя здесь в рассмотрение причин, мы лишь повторим за Марксом и Энгельсом, что деятельную, активную сторону философии, диалектику, развивал классический немецкий идеализм от Канта до Гегеля. Однако здесь мы имели лишь диалектику чистых понятий, диалектику, оторванную от земного базиса. Если, унотребляя удачное выражение А. М. Деборина, там, у старых материалистов, материализм без диалектики оказывался *слепым,* то здесь, у немецких идеалистов, диалектика без материализма оказывалась *пустой.* Синтез, диалектический материализм, был дан Марксом и Энгельсом.

Но кроме общего философского решения проблемы надлежало конкретно развить исходные положения и в области общественных наук, как осмысливания общественного бытия, и в области наук естественных, как осмысливания, говоря по аналогии, бытия естественного. В нервом направлении задача решалась историческим материализмом. Во втором направлении, как это ни странно, дело обстояло сложнее. Идеалистическая точка зрения, правда, легко преодолевалась хотя бы стихийным материализмом естествоиспытателей. Но, как известно, из области того же обществознания, от стихийности до сознательности путь не короткий.

Сознательный же материализм здесь означал материализм диалектический. Здесь-то и встретились затруднения. Материалисты-естествоиспытатели оказались недиалектиками. Правда, много помог Дарвин со своей опять-таки стихийной диалектикой. Но и этого было мало. Естественнонаучные материалисты XIX в., Бюхнер, Фохт, Молешотт, Чольбе, были и материалистами, и дарвинистами, и даже атеистами, но они не были *диалектиками.* Получался парадокс: природа диалектична, а исследователи природы обладают метафизическим мышлением!

Смысл «Диалектики природы» в том, что *Энгельс раскрывает естествоиспытателям диалектическую сущность природы.* Само по себе естествознание накопило уже достаточное количество фактов для такого вывода, но оно за весьма немногими исключениями не в силах охватить их, не в силах подвергнуть их рациональной, философской обработке, и поэтому, именно поэтому такие научные звезды, как дарвинист, едва ли не раньше самого Дарвина, Уоллес или химик Крукс, открывший таллий, скатываются в объятия спиритизма.

Если мы верим спектрально-аналитическим наблюдениям Крукса, если мы доверяем открытиям Уоллеса, то почему мы не верим их спиритическим наблюдениям и открытиям? Если вся истина воплотилась лишь в естествознании, если «естественная наука сама себе философия», то где критерий истины, как не в ней самой? Но именно такая постановка вопроса неправильна. Есть философия, конкретизируемая как методология, именно как материалистическая диалектика, которая, не отрываясь от естественных наук, вместе с тем не растворяется в них без остатка, сохраняя свое *методологическое* значение.

По поводу Уоллеса и Крукса Энгельс пишет: «Презрение к диалектике не остается безнаказанным. Сколько бы ни выказывать пренебрежения ко всякому теоретическому мышлению, все же без последнего невозможно связать между собою любых двух естественных фактов или же уразуметь существующую между ними связь. При этом важно только одно: мыслят ли правильно или нет, и пренебрежение к теории является, само собою разумеется, самым надежным способом мыслить натуралистически и, значит, неверно. Но неверное мышление, доведенное до конца, приводит неизбежно, по давно известному диалектическому закону, к противоречию со своим исходным пунктом.

И, таким образом, эмпирические презрение к диалектике наказывается тем, что некоторые из самых трезвых эмпириков становятся жертвой самого дикого из всех суеверий—современного спиритизма» 1.

Несомненно, печальный пример Крукса и Уоллеса в высшей степени разителен. Но он не единичен. В специальных главах «Диалектики природы» Энгельс своей критикой ряда естественнонаучных положений с точки зрения диалектики вскрывает и заблуждения, и ошибки, и путаницу у многих ученых. Мы не будем на них останавливаться, ибо, во-первых, специалисты, могут это сделать лучше нашего, а, во-вторых, в данной заметке «Диалектика природы» интересует нас прежде всего со своей общей методологической стороны. А в этом отношении нужно еще и еще раз подчеркнуть, что Энгельс признавал за материалистической диалектикой, за—мы не боимся слов—философией право на существование не в качестве, конечно, науки наук, а в качестве методологии научного знания *науки в науках* (как, кажется, впервые было сказано Н. А. Каревым). Именно на таких принципиальных методологических положениях Энгельса нам бы хотелось заострить внимание читателя.

«Освобожденная от мистицизма диалектика, — говорит в другом месте Энгельс, — становится абсолютной необходимостью для естествознания, покинувшего ту область, где достаточны были неизменные категории, эта своего рода низшая математика логики. Философия мстит за себя задним числом естествознанию за то, что последнее покинуло ее. Естествоиспытатели могли бы уже убедиться на примере естественнонаучных успехов философии, что во всей этой философии имеется нечто такое, что превосходит их даже в их собственной области (Лейбниц—основатель математики бесконечного, по сравнению с которым индуктивный осел Ньютон является плагиатором и вредителем; Кант—космогоническая теория происхождения мира до Лапласа; Окен—первый, выдвинувший в Германии теорию развития; Гегель, который своим синтезом и рациональной группировкой естествознания сделал большее дело, чем все материалистические болваны, вместе взятые)»

Вскрытие диалектики в явлениях природы, в процессах естественных весьма затрудняется по необходимости сугубым эмпиризмом физиков, химиков и биологов. А между тем, раз будучи установлена, диалектика природы может послужить прекрасным орудием в руках естествоиспытателей для дальнейшего, возможно более адекватного познания той же природы, а в руках техников и для практического воздействия на природу в целях приспособления ее к нуждам человека.

Дело в том, что ведь и единство теории и практики также является одним из основных принципов диалектического метода. Взгляды старого метафизического, созерцательного материализма, исходившего лишь из воздействия природы на человека, односторонни и потому не в полной мере отражают истину. Конечно, человек есть в известном смысле часть той же

природы; его «дух» или его ум не является некоей самостоятельной, от материи не зависящей субстанцией, но человек не только пассивное произведение природы, а и активный, деятельный ее элемент, элемент, воздействующий на природу, как на одну из сторон бытия в качестве другой стороны. «Натуралистическое понимание истории, — говорит Энгельс, — как оно встречается, например, в той или другой мере, у Дрэнера и других естествоиспытателей, стоящих на той точке зрения, что только природа действует на человека и что естественные условия определяют повсюду его историческое развитие, — односторонне и забывает, что человек тоже действует на природу, изменяет ее, создает себе новые условия существования. От «природы» Германии, какой она была в эпоху переселения в нее германцев, чертовски мало осталось. Поверхность земли, климат, растительность, животный мир, даже сам человек бесконечно изменились с тех пор, и все это благодаря человеческой деятельности, между тем как изменения, происшедшие за это время в природе Германии без человеческого содействия, ничтожно малы» х.

В приведенном примере мы видим неправильность естествоиспытателей в том, что они применяют натуралистическую точку зрения к явлениям общественного порядка, неправильность, происходящую вследствие незнания ими диалектики. Но последняя необходима им в их собственной области. Общие основы диалектической философии, будучи игнорируемы, влекут за собой неправильности в естественнонаучных теориях. Отказываясь, однако, от диалектики, естественники—в том-то и беда—объективно не могут отказаться от тех или иных философских предпосылок вообще. Вопрос, следовательно, сводится к тому, какова эта философия. «Естествоиспытатели, — говорит Энгельс, — воображают, что они освобождаются от философии, когда игнорируют или бранят ее. Но так как они без мышления не могут двинуться ни на шаг, для мышления же необходимы логические определения, а эти определения они неосторожно заимствуют либо из ходячего теоретического достояния так называемых образованных людей, над которыми господствуют остатки давно прошедших философских систем, либо из крох обязательных университетских курсов по философии (что приводит не только к отрывочности взглядов, но и к мешанине из воззрений людей, принадлежащих к самым различным и по большей части к самым скверным школам), либо из некритического и несистематического чтения всякого рода философских произведений,—то в итоге они всё-таки оказываются в плену у философии, но, к сожалению, по большей части самой скверной, и вот люди, особенно усердно бранящие философию, становятся рабами самых скверных вульгаризованных остатков самых скверных философских систем» 2.

Таким образом лицам, изучающим экспериментально природу, необходима философия, т. е. необходимы определенные методологические предпосылки к их работе, предпосылки, конкретно сопряженные с предметом их исследования и, так сказать, абстрагированные от этого самого предмета. Материалистическая диалектика и есть такая философия.

Будучи наиболее адекватным учением о законах движения и развития природы и общества, она является в то же время и учением о законах движения и развития мышления. Ибо ведь познание потому и возможно, потому и реально, что законы эти в своих принципах едины. Но диалектика, как учение о мышлении, выступает как *наука,* наука самостоятельная, конечно, не в смысле абсолютного самодовления, абсолютной независимости и не связанности ни с чем другим, а в смысле своего специфического *содержания.* Эта-то *наука* и должна быть известной естествоиспытателям.

Накопленные в необъятном количестве факты естествознания требуют теоретического осмысливания, требуют расположения их с точки зрения внутренней связи; самые области познания природы также должны быть приведены между собою в правильную связь. «Но, — пишет Энгельс, — занявшись этим, естествознание попадает в теоретическую область, а здесь методы эмпиризма оказываются бессильными, здесь может оказать помощь только теоретическое мышление. Но теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Она должна быть развита, усовершенствована, а для подобной разработки не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения истории философии. Теоретическое мышление каждой эпохи, а значит, и нашей эпохи, — это исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и получающий поэтому очень различное содержание. Следовательно, наука о мышлении, как и всякая другая наука, есть историческая наука, наука об историческом развитии человеческого мышления. И это имеет значение и для практического применения мышления к эмпирическим областям»

Далее Энгельс обосновывает выдвинутое здесь Положение об историчности теории законов мышления. Даже формальная логика, говорит он, не есть нечто застывшее; на протяжении веков она также была ареной ожесточенных споров. Это не требует доказательства для тех, кто знаком с историей философии; попытки Бекона, Декарта, Лейбница, наконец Канта—все сводилось к дальнейшему развитию аристотелевской логики и, что особенно интересно, к стремлению превратить ее из логики формальной в логику *реальную,* в своего рода аналог действительности. Энгельс не говорит об этом, но мысль его ясна из высказываний о диалектической логике в данном контексте. Переходя к диалектике, он пишет: «Именно диалектика является для современного естествознания самой правильной формой мышления, ибо

она одна представляет аналог и, значит, метод объяснения для происходящих в природе процессов развития, для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой».

После этого Энгельс подкрепляет свою мысль о необходимости знакомства с историческим развитием человеческого мышления еще и тем соображением, что оно (знакомство) дает *масштаб для оценки* выдвигаемых естествознанием теорий. Это соображение подкрепляется рядом исторических примеров.

Энгельс констатирует, что переход естествознания, так сказать, на рельсы диалектики уже намечается и прежде всего в области биологии. Но этот процесс носит стихийный характер и как таковой является процессом «тяжелым и мучительным». Он, однако, «может быть значительно сокращен, если теоретизирующие естествоиспытатели захотят познакомиться основательнее с диалектической философией в ее исторически данных формах». И Энгельс намечает две таких формы. Во-первых, это—диалектика античной, именно греческой философии. Здесь «имеются в зародыше, в возникновении почти все позднейшие типы мировоззрения». Во-вторых, это—классическая немецкая философия от Канта до Гегеля. Из предисловия Энгельса к своей брошюре «Развитие социализма от утопии к науке» известен уже отзыв его о Канте, Фихте и Гегеле, как о своего рода предшественниках научного социализма. Энгельс, конечно, имел в виду их диалектику. В «Диалектике природы» он и пишет об этом совершенно недвусмысленно.

Энгельс предполагает возможным изучать диалектику даже у Канта, но, — как говорит он, — «изучать диалектику у Канта было бы без нужды утомительной и неблагодарной работой, с тех пор как в произведениях Гегеля имеется обширная энциклопедия диалектики, хотя и развитая из совершенно ложной исходной точки зрения» Далее Энгельс разъясняет суть той «постановки на ноги» гегелевской диалектики, которая была совершена им самим вместе с Марксом.

Прежде всего, конечно, дело не шло о гегелевском исходном пункте, т. е. «о том. что дух, мысль, идея есть первичное, а действительный мир только отражение идеи». Этот «переворот» был совершен, как известно, уже Фейербахом. Знакомое нам по другим работам это Положение Энгельс в «Диалектике природы» формулирует так: «Мы все согласны с тем, что в любой научной области—безразлично в естествознании или в истории—надо исходить из данных фактов, т. е. что в естествознании надо исходить из различных объективных форм движения материи и что, следовательно, в теоретическом естествознании нельзя конструировать связей и вносить их в

факты, а надо извлекать их из последней, и, найдя, доказать их, поскольку это возможно, опытным путем» 2.

Далее отбрасывалось «догматическое содержание гегелевской системы», а следовательно, и его натурфилософская система. Однако «за вычетом всего этого остается еще гегелевская диалектика». Идеалистическая мистификация ее у Гегеля, — говоря словами Маркса, — «нисколько не мешает тому, что он впервые изобразил всеобъемлющим и сознательным образом ее всеобщие формы движения». Таким образом Энгельс и приглашает естествоиспытателей изучать эту оматериализованную Марксом и Энгельсом диалектику.

Опубликование «Диалектики природы» в рязановском «Архиве» должно положить конец тем спорам, которые на протяжении уже многих месяцев занимают страницы наших теоретических журналов. На все принципиальные вопросы, входящие в содержание этих споров, «Диалектика природы» дает ясные и недвусмысленные ответы. Это касается и, например, такой общей проблемы, как соотношение философии и естествознания, и такой кардинальной проблемы, как соотношения категорий качества и количества, и такого существенного вопроса, как наше отношение к изучению истории философии.

Выдвигалось, например, не так давно такое Положение: «Фактов эмпирического естествознания достаточно для того, чтобы понять общую связь процессов природы». И вот Энгельс в уже приводимой нами цитате буквально как бы отвечает: «Занявшись этим (пониманием общей связи процессов природы), естествознание попадает в теоретическую область. А здесь методы эмпиризма оказываются бессильными, здесь может оказать помощь только теоретическое мышление» и т. д. Или, например, задают вопрос о том, «не пора ли в наших вузах историю философии заменить историей науки?» — Действительно, нет ли чего от средневековщины в том, что мы сохраняем *историю философии* и не думаем об истории науки? И вот со страниц рязановского «Архива» встает старик Энгельс и говорит: «Теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Она должна быть развита, усовершенствована, а для подобной разработки не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения *истории философии».*

Так же обстоит дело и с другими пунктами современной дискуссии внутри диалектического материализма. Количественно-качественную концепцию диалектического материализма пытаются заменить чисто количественной точкой зрения старых материалистов-механистов, возвращая нас к Галилею, а при продолжении концепции до логического конца—к пифагорейцам. Закрывают глаза на специфичность формы и не хотят о ней знать. Точку

зрения качества, как определенности формы, с вытекающим отсюда принципом не только единства в различии, но и различия в единстве, называют витализмом, схоластикой и тому подобными вещами; наконец диалектику сводят к механике, а все содержание бытия хотят уложить в пределы механичности или механистичности, забывая тем самым, что механика есть лишь один из снятых моментов диалектики.

Возражения Энгельса механистам были нам уже известны и из «Анти-Дюринга» и из «Людвига Фейербаха». В «Диалектике природы» содержится также очень много материала на эту тему. В одном месте, например, Энгельс остроумно говорит: «Только незнакомство современных естествоиспытателей с иной философией, кроме той ординарнейшей вульгарной философии, которая процветает ныне в немецких университетах, позволяет им оперировать таким образом выражениями вроде «механический», причем они не отдают себе отчета и даже не догадываются, какие из этого вытекают необходимые выводы. У теории абсолютной качественной тождественности материи имеются свои приверженцы; эмпирически ее так же нельзя опровергнуть, как и нельзя доказать. Но если спросить людей, желающих объяснить все «механическим образом», сознают ли они неизбежность этого вывода и признают ли тождественность материи, то какие при этом получаются различные ответы!».

«Диалектика природы», повторяем, должна привести к концу все эти споры, притом, как говорится, к концу благополучному, именно к точке зрения ортодоксального диалектического материализма. «Диалектика природы» дает и несомненно даст еще на долгое время теоретическую пищу нашим естественникам и всем, кто интересуется теоретическими основами марксизма. В этом смысле и в наших условиях опубликование т. Д. Рязановым «Диалектики природы» несомненно приобретает характер *праздника теоретической мысли.*

В начале нашей заметки мы говорили о том, что нам некогда осмотреться и сказать, что мы делаем на научно-литературном фронте марксизма. Теперь после беглого и неполного обзора рукописей Энгельса, оставив в стороне всех ныне здравствующих авторов, мы можем сказать, что у нас действительно делается большое научное и необходимое дело извлечения классических источников марксизма из темноты «грызущей критики мышей» на свет широких масс, «грызущих гранит науки».

В самом деле, как в интересующей нас области откликнулись на тридцатилетнюю годовщину со дня смерти Энгельса культурные силы Запада, которые ведь насчитывают не одну сотню «тоже-марксистов», и Страна Советов? В Берлине вышел в свет составленный и изданный Отто Иенсеном сборник, собственно говоря, на ту же тему, что и вторая книга

«Архива К. Маркса и Ф. Энгельса»: «Marxismus und Naturwissenschaft». Каково его содержание? Предисловие Энгельса к брошюре «Развитие социализма от утопии к науке», его же «Роль труда в очеловечении обезьяны» и затем статьи: Г. Экштейна «Борьба за существование», его же «К методу политической экономии» и Ф. Адлера «Фридрих Энгельс и естественные науки». Последняя статья была в свое время на. печатана в «Neue Zeit». Как известно, Ф. Адлер превращает там Энгельса в *махиста.* Таков подарок Запада к тридцатилетней годовщине со дня смерти Энгельса.

А ведь «Диалектика природы» привезена т. Рязановым в фотографиях с того же Запада. Колыбель марксизма, германская социал-демократия, держала подавляющее большинство манускриптов «Диалектики природы» под спудом; господствующий класс Страны Советов их опубликовал. Перефразируя слова народной поговорки, скажем: поистине, есть и на нашей улице праздник, праздник теоретической мысли.

# ДИАЛЕКТИКА ДИАЛЕКТИКИ, ИЛИ КАЗУС, ПРИКЛЮЧИВШИЙСЯ С ФИЛОСОФИЕЙ МАРКСИЗМА В СССР В ЛЕТО ОТ ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

## 1.

Будущий историк марксизма, который станет просматривать когда-нибудь наши книги и журналы за 1924—1925 гг., принужден будет остановить свое внимание на тех разногласиях, которые действительно существуют у нас по вопросам философии диалектического материализма, в частности по вопросу о понимании диалектики, о ее роли, значении и, если угодно, судьбе. Подбирая по возможности в хронологическом порядке материалы, этот историк прежде всего запнется на таком, казалось бы, бесспорном и гладком месте, как фраза С. Ю. Семковского в его предисловии к докладу «Теория относительности и материализм» (помечено 29 марта 1924 г.). Фраза эта гласит: «Для марксистов диалектика не есть мертвый шаблон, *хотя бы и схоластически «углубленный» по самому Гегелю,* а живой метод, опирающийся на завоевания науки на каждом этане ее развития». Что диалектика есть метод, и притом живой и опирающийся на завоевания науки, это не вызовет удивления у нашего историка, ибо он значительно раньше читал об этом у Маркса и Энгельса. Но фраза даст ему указание на то, что в 1924 г. были люди, схоластически углублявшие этот метод по самому Гегелю. К сожалению, автор предисловия не указывает конкретно, в чем, с его точки зрения, заключается это схоластическое углубление диалектики; можно думать только, что схоластика выразилась в углублении диалектики «по самому Гегелю».

Наш пытливый историк, несомненно, поторопится получить более конкретные указания у того же автора. В его «Вместо предисловия» (к сборничку «Этюды по философии марксизма» помечено 27 октября 1924 г.) он прочтет: «За последние годы нам пришлось в Советском Союзе пережить пышный по внешности расцвет исследовательской работы в области философии марксизма. Но весь этот расцвет грозит остаться пустоцветом ввиду того *схоластического уклона,* который, от действительных живых проблем диалектического материализма, выдвигаемых развитием естественных и общественных наук, тянет вспять к *бесплодной схоластике школьной философии*». Кроме того он узнает, что тот же автор, С. Ю. Семковский, «в противовес этому схоластическому уклону» настаивает «на актуальных *теоретико-познавательных и методологических* проблемах наук о природе и обществе».

Из этого «Вместо предисловия» наш историк вынесет снова лишь смутное впечатление о существовании таинственных схоластиков, которые тянут вспять к «школьной философии». Школьной философией не в одиозном смысле этого слова у нас является диалектический материализм. Надо думать, не его имеет в виду С. Семковский. Об исторически сложившейся схоластической философии всерьез говорят только зарубежные мистики и махровые идеалисты; очевидно и не о них идет у нашего автора речь. Быть может, школьная философия—это непосредственные предшественники марксизма? Но, во-первых, безнадежным обскурантством было бы нежелание знать своих предшественников (которых, по вполне понятным причинам, всячески замалчивала буржуазная философия; в буржуазных странах они никак не причисляются к «школьной философии»), а во-вторых, сам Семковский два очерка из пяти посвящает этим самым предшественникам.

Недоумевать наш историк будет и по поводу второй части положения С. Семковского, где он говорит pro domo sua. Под «актуальные теоретико-познавательные и методологические проблемы» при всем желании можно будет подвести лишь один из пяти очерков (все тот же доклад «Теория относительности и материализм»). Наш историк, конечно, будет в курсе актуальных проблем указанной эпохи. Он будет знать, что противниками диалектического материализма или вообще «злобами» теоретического дня являются сейчас, кроме Эйнштейна, фрейдизм, гуссерлианство, некритический физиологизм, доходящий до пресловутой енчмениады, блок этического социализма с католицизмом, заигрывания с христианским социализмом, отрыжки махизма, новый нажим на дарвинизм, наконец, грозные симптомы простого отрицания теории. Ни по одному из этих вопросов наш историк не найдет высказываний у столь «актуального» С. Семковского.

Однако странное дело, все эти вопросы трактуются, обсуждаются и получают посильное разрешение с точки зрения диалектического материализма как раз у тех современных авторов, — нужно же говорить *прямо,* ведь это ясно не только для современных читателей, но и для будущего историка, — которые С. Семковским зачисляются по ведомству неосхоластики. Ведь вот какова диалектика: «схоластики» отзываются на все актуальные животрепещущие теоретические проблемы, а «актуальный» С. Семковский, который год ни с места от «национальной апперцепции» О. Бауэра.

Но вопрос стоит глубже. Наш историк в поисках «неосхоластиков», «углубляющих диалектику по самому Гегелю», конечно, перероет наши журналы за последние годы. Между прочим материалом, заслуживающим несомненно интереса и в нашем контексте, он найдет письмо В. Ленина «О

значении воинствующего материализма» Ч Здесь, кроме ряда положений, к которым мы еще вернемся, он найдет весьма недвусмысленные пожелания и указания Ленина, блестяще им обоснованные, о том, что «сотрудники журнала «Под знаменем марксизма» должны организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения»; о том, что «работа такого изучения, такого истолкования и такой пропаганды гегелевской диалектики чрезвычайно трудна»; о том, что «мы можем и должны разрабатывать эту диалектику со всех сторон, печатать в журнале отрывки из главных сочинений Гегеля, истолковывать их материалистически, комментируя образцами применения диалектики у Маркса»; о том, что должно быть своего рода «общество материалистических друзей гегелевской диалектики» и т. д. и т. п., о чем ниже.

К этим ясным указаниям Ленина можно подходить только с двух точек зрения: с точки зрения антимарксистской, и тогда отношение к ним будет, само собою разумеется, отрицательное и, может быть, насмешливое, и с точки зрения марксистской, тогда отношение к ним не может не быть положительным. То время, когда Ленин называл С. Семковского «ликвидатором материализма», кажется, давно прошло. Сейчас С. Семковский—*диалектический* материалист. Почему же в марте и октябре 1924 г. он пишет о схоластическом углублении диалектики по Гегелю?

Ленин прекрасно понимал, что в наши дни отделываться классической, но слишком сжатой и краткой *формулой* о постановке на ноги гегелевской диалектики нельзя. Этого в наши дин мало. *Диалектику нужно изучать.* В самом деле, если диалектика Маркса есть поставленная на ноги диалектика Гегеля, то нельзя в наши дни ограничиваться тем, что *буквами написано* у Маркса и Энгельса. В своих произведениях Маркс и Энгельс черным по белому писали—так что слепым было видно—о многих, но не о всех диалектических категориях. Эти их *высказывания* в наши дни в целях педагогических (вот она, «школьная философия») пронумеровываются, прошнуровываются и, мы бы сказали, замораживаются. Первое—все движется, второе—все в связи, третье—количество переходит в качество, четвертое—отрицание отрицает отрицание и т. д. Так и хочется спросить: а почему сне важно в-пятых? то бишь: а какая пятая заповедь диалектики? Все это есть самое дурное третирование диалектики Маркса. Но, кроме этих весьма важных, конечно, положений диалектической логики, ведь есть множество других, которыми Маркс и Энгельс пользовались, которые вошли в плоть и в кровь диалектического материализма, но о которых они не писали в легко поддающейся пронумеровыванию и прошнуровыванию форме. Ими пользовался и их в своем распоряжении имел Ленин. Многие из них именно в этой форме (но ведь не форма важна) он выписал на бумаге—и этого было вполне достаточно, чтобы и они были сейчас же пронумерованы. Их нужно

изучать, осмысливать, их нужно ввести в осознанной форме в арсенал диалектического материализма. А для этого нужно эти гегелевские категории поставить в связь с Марксом и Энгельсом. Только так и может стоять вопрос для марксиста. Нам думается, что именно с этой целью А. Дебориным были начаты, но, к сожалению, пока не закончены (надо думать, актуальные проблемы, т. Семковский, мешают) очерки «Маркс и Гегель» К

Для лиц, не идущих дальше пронумерованных заповедей (основных, повторяем, нужных и важных), эти очерки действительно могли показаться «схоластикой»; еще бы, у Маркса и Энгельса *не пропечатано,* а что было у них в голове и на деле, того не видно. Между тем первый из очерков говорил не о чем другом, как *о диалектике познания, о* законах познания (и законах объективного мира). Мы не собираемся давать здесь Изложение этих очерков—каждый может сам прочесть их, а наш внимательный историк марксизма, конечно, сделает это. Но о чем там шла речь, знать это для последующего необходимо. В нервом же очерке речь шла о предмете, как о необходимом *единстве противоположностей* и о конкретном понятии, только и могущем это единство противоположностей отразить и охватить. Далее излагалась диалектическая концепция *тождества, различия, противоположности и противоречия,* причем эти объективные категории не перечислялись только, а устанавливались их связи и переходы. Во втором очерке речь шла *о диалектике знания,* как процесса, и об историчности категорий *объекта и субъекта*—вопрос первостепенной принципиальной важности в философии диалектического материализма. Наконец в третьем очерке автор дошел до такой «схоластики», как категории *общего, особенного и единичного,* иллюстрируя Изложение ссылками на естественные и общественные явления. Все эти статьи, необходимо теоретические и отвлеченные, кроме всего прочего шли по линии, нужной нам сейчас и предуказанной Лениным. Но не успела, вероятно, выйти еще мартовская книжка «Под знаменем марксизма» (1924 г.), как С. Семковский уже написал 29 марта 1924 г. о схоластическом углублении диалектики по самому Гегелю... Долой Гегеля, хотя бы и материалистически перерабатываемого; все это—схоластика; достаточно прошнурованных заповедей.

К счастью, Ленин и по смерти не умер. С января 1925 г. приступили к опубликованию его заметок, какие он делал при чтении Гегеля. Как и следовало ожидать, Ленин не довольствовался чужими пересказами Гегеля. *Он изучал диалектику,* и притом—о ужас—не только «по Марксу», но и «по самому Гегелю», т. е. сидел над «Наукой логики» (что в свое время делал и советовал делать Ф. Энгельс) и кропотливо выписывал из нее целые страницы. Как же постунает при такой оказии С. Семковский? Он принимает восторженный тон и излагает заметки Ленина; он делает вид, что ничего не

произошло, что так и должно было быть, что он всегда придерживался таких же взглядов, что... есть однако схоластики, которые и т. д.

1 «Под знаменем марксизма», 1923, № 8—9 и 10 и 1924, № 3. 12

«Ленин решительно отметает, — пишет С. Семковский, — не только гегелевский *идеализм,* но и ту нередко связанную с ним *схоластику,* которую Энгельс называл abstrakte Hegelei». Но нельзя ли узнать, вновь недоумевает наш будущий историк, что именно, по мнению Семковского, у Гегеля схоластика, а что ценное? Точного, определенного ответа нет, как и прежде. Впрочем С. Семковский пишет: «там, где у Гегеля обнаруживается идеализм и схоластика» и т. д., а из контекста следует, что это—поповщина, бог, царство истины, чушь об абсолюте. Но неужели т. Семковский хочет сказать, что те марксисты, которых он столь бездоказательно обзывает «схоластами», проповедывают поповщину, бога? В таком случае нужно прямо указывать где, когда и что. Этого нет, и т. Семковский продолжает на ветер бросать слова о современной схоластике в марксизме—впечатление, мол, будет, а больше ничего и не нужно, что же касается «абсолютных истин», то не лучше ли их поискать где-либо поближе?

В своем фельетоне по поводу заметок Ленина, опубликованных в № 1—2 «Под знаменем марксизма» за 1925 г., С. Семковский уже подхватил действительно ценные и существенные слова Ленина: «диалектическое — охватить противоположности в их единстве», — а не зачислялось ли аналогичное Положение раньше по ведомству марксистской неосхоластики? Недоговоренность—иногда хорошая вещь, она дает простор гибкости и маневрированию.

Беда т. Семковского в том, что он не может *точно* указать, что следует взять из диалектической логики Гегеля (чего не следует брать—боженька, абсолют, идеализм и т. п.—уже давным-давно известно), какие категории, какие переходы их и «взаимопроникновения» и т. д. Он отделывается общими фразами. После первого опубликования рукописей Ленина, он излагает их (magister dixit 1), повторяет то, что было сказано другими, делает вид, что он всегда это утверждал, и тут же вновь позволяет себе выпады против других. Так, в 1924 г. он выступал против изучения диалектики у Гегеля; в апреле 1925 г. он уже пишет: «За последние годы *изучение Гегеля* (значит само по себе оно уже возможно) пошло у нас в значительной мере по *схоластическому уклону.* Стали раздаваться даже голоса о необходимости «дополнить» Маркса Гегелем (какие такие голоса, т. Семковский? Лукач, Корш? Но там не «голоса», *а дела,* а «голоса» — тоже марксистские. Опять недоговоренность, опять гибкость), как будто бы Маркс не вобрал в свой диалектический материализм все то, что было ценного в диалектике Гегеля, и

как будто бы такое «дополнение» не означало, следовательно, включения в марксизм именно того, что марксизм отбросил 1» г.

Сильно сказано! Маркс-то вобрал «все, что было ценного», и Энгельс тоже «вобрал» настолько, что вся его «Диалектика природы» 80х годов насквозь диалектична по «материализованному» Гегелю, включительно до деталей и мелочей, а вот многие марксисты не «вобрали», и для того, чтобы они тоже «вобрали», нужно *изучать диалектику* и прежде всего по той ее, говоря словами Энгельса, *энциклопедии,* которую дал Гегель.

Насчет «дополнения» Маркса Гегелем в данной связи—нужно оставить разговоры; те, кого С. Семковский называет «схоластами», первые и единственные выступили против Лукача и Корша, — а вот усвоить диалектику и разрабатывать ее необходимо. Нечего третировать Гегеля как «мертвую собаку». Не к лицу это марксисту.

Заметок Ленина к первой части «Науки логики» С. Семковскому оказалось недостаточно для того, чтобы усвоить Ленинские взгляды на диалектику. В фельетоне «Философия и политика у Ленина» 2 он выступает в качестве единственно непогрешимого истолкователя философских воззрений Ленина. Другие авторы, писавшие об этих воззрениях Ленина, его не удовлетворяют: они изображают Ленина «только учеником» Плеханова в философии. Он пишет: «Не говоря уже о существенных оттенках, отличавших его (Ленина) диалектический материализм от плехановского, Ленин творчески возродил и дальше развил ту связь с естественными науками, которая так характерна была для философии Маркса и Энгельса и — увы! — совершенно утерялась в последний период, да и в наши дни для многих является книгой за семью печатями». Это как будто бы простая и прямая фраза должна будет надолго привлечь внимание нашего будущего историка. Из нее, как и из соседних фраз, следует: 1) что Ленин возродил связь диалектического материализма с естественными науками, 2) что никто, кроме С. Семковского, не обратил на это внимания, 3) что связь эта «увы! совершенно утерялась в последний период», 4) что она недоступна для понимания многих. Разобравшись в груде материала, наш историк должен будет прийти к заключению, что из всех четырех пунктов правилен только первый в том смысле, что Ленин подчеркивал необходимость, *взаимность, обоюдность* союза материалистической диалектики и естественных наук, что в *первой* он видел залог того, что физика не собьется с научно-материалистического пути.

Относительно второго указанного нами пункта будущий историк обнаружит, что этот момент (в нашей формулировке) до газетного фельетона С. Семковского уже отмечали авторы статей и книжек о Ленине. Далее по этому же пункту обнаружится следующий конфуз: в уже цитированном нами предисловии к докладу «Теория относительности и материализм», 29 марта

1924 г., С. Семковский писал: «Эту традицию («исключительно живой и глубокий интерес ко всем новым достижениям естественных наук») продолжал и *Г. В. Плеханов,* ее продолжал и *В. И. Ленин* в своей книге о материализме и эмпириокритицизме». Как же это так? На 29 марта 1924 г. Плеханов продолжал связь с естествознанием (вслед за Марксом и Энгельсом), и Плеханова продолжал Ленин, а на 22 апреля 1925 г. Ленин, не говоря уже о других отличиях от Плеханова, «творчески возродил» эту же самую «связь с естественными науками»! Как известно, ни Плеханов, ни Ленин за этот год ни одной строчки не написали... Будем думать, что наш внимательный историк в свое время восстановит истину.

По третьему пункту историк вновь не согласится с автором «мемуаров»: просмотрев решающие теоретические журналы наших лет, он увидит в них длинный ряд статей на принципиальные естественнонаучные темы; он откажется признать, что «связь», о которой идет речь, «увы! совершенно утерялась в последний период». Но ведь и в наши дни известно, что мемуары — один из самых ненадежных исторических источников. Наконец по четвертому пункту объективный историк признает, что связь философии марксизма с естественными науками для многих была ясна, а вот для некоторых необходимая связь естественных наук с действительно-марксистской диалектикой осталась книгой за семьюдесятью семью печатями.

К тому времени, когда пишутся эти строки, опубликованы уже в № 5—6 «Большевика» замечательные мысли Ленина «К вопросу о диалектике» и не опубликованы еще (насколько нам известно) мысли С. Семковского о мыслях Ленина. В дальнейшем мы вернемся к ленинским мыслям, но уже сейчас мы можем сказать, что т. Семковскому придется еще раз перестраивать свои мысли, во-первых, по вопросу о различии между Плехановым и Лениным—действительно существеннейшему различию, касающемуся концепции развития, а во-вторых, по вопросу об отношении к гегелевской диалектике.

Все, что объявлялось С. Семковским «схоластикой» в сжатых положениях, действительно, в гениальной форме имеется у Ленина, и притом — о ужас! — даже в гегелевской терминологии. Ленин не боится ни абстрактного осмысливания категорий, ни таких «схоластических жунелов», как «самодвижение», «спонтанейшее развитие» и т. д. О чем же он говорит на пяти страничках, которым в наших условиях суждено будет в известной области, надо думать, оказать решающее и поворотное значение? О раздвоении единого и познании противоречивых частей его, не как о «сумме примеров», а как о «законе познания», о тождестве, различии и противоположности, о единичном (отдельном—в терминологии Ленина),

особенном и общем и т. д., т. е. о тех диалектических категориях, которые еще ни кем не были прошнурованы, да и вообще не так-то легко поддаются прошнуровыванию.

Ленин, как истый марксист, читал «Логику» Гегеля *и не мог 'не взять* оттуда того, что не было, правда, пропечатано буквами, но что вошло в «дух» марксизма. Хорошо сделали, что напечатали эти заметки Ленина. До их напечатания те марксисты, которые на основании изучения истории диалектики и ее «энциклопедии» (повторяем, это—выражение Энгельса) у Гегеля и, конечно, Маркса —Энгельса, осмеливались говорить и писать о том, что еще не значится в хрестоматиях, — эти марксисты со стороны Семковского и его соратников третировались как «неосхоластики». После их напечатания, надо думать... впрочем, что помешает С. Семковскому, изложив своими словами ленинское «К вопросу о диалектике», сделать вид, что он так всегда и думал, а вот есть схоластики, которые... и т. д., — путь и приём уже известный и испробованный. Действительно, что или кто может помешать? Наш объективный историк? Но ведь он придет еще очень не скоро.

**2.**

Нажим на диалектику, на философию марксизма воплотился в лице не одного С. Семковского. *Фактически,* — хотя, наверное, без собственного желания, — вместе с Семковским выступает товарищ И. Степанов. Мы имеем в виду некоторые принципиальные положения его статьи «Диалектическое понимание природы—механическое понимание» Г

Между т. Степановым и С. Семковским несомненно существует большая разница. Там, где у С. Семковского намеки, дипломатическая недоговоренность, оставляющая возможность маневрирования, — там у т. Степанова прямые и заостренные формулировки, конкретные указания, подкунающая прямота речи и даже определенные требования. Нашему будущему историку субъективно гораздо приятнее будет иметь дело с т. И. Степановым.

Из статьи т. Степанова этот историк также узнает о существовании в наши дни «совершеннейших представителей неосхоластики»; больше того, в формулировке т. Степанова он получит указание, — насколько оно верно, вопрос иной, — на характер и круг современных разногласий. Так, спор вокруг книги т. Степанова, по его словам, «вскрыл существование в марксизме *двух противоположных течений.* На моей (т. Степанова) стороне оказалось подавляющее большинство коммунистов, специальностью которых являются различные отделы естествознания (физика, химия, биология); на другой стороне—пока очень немногочисленные коммунисты,

специальностью которых является философия, главным образом философия Гегеля»

Стало быть, действительно, дело идет о наличии в марксизме двух противоположных течений. Вопрос о численности групп имеет не принципиальный, а второстепенный характер. Число сторонников того или иного течения пока еще никем не подсчитано: спор только начинается, и счетчикам рано приступать к своим обязанностям. Для нашего будущего историка материал в этом отношении еще не накопился. Но во всяком случае уже в данном положении т. Степановым выдвинута дилемма—причем не гипотетически, а вполне *альтернативно—или* естественные науки, или философия Гегеля.

«Развернулась борьба, — продолжает т. Степанов, — между двумя непримиримыми точками зрения. С одной точки зрения, диалектика—метод, который следует применять для познания природы и общества, так как Применение его ведет к плодотворнейшим результатам. С другой точки зрения, в готовых положениях диалектической философии Гегеля уже наперед даны все основные соотношения реального мира. Изучение реальных вещей может самое большее дать только дополнительную проверку априористическим по своему существу утверждениям». Дилемма в толковании т. Степанова намечена ясно и в категорической форме. Но фактически дело обстоит не так.

Прежде всего речь идет не о чистом гегельянстве, не о буквах и знаках препинания исторически данной диалектической «философии Гегеля», а о диалектике Гегеля, оматериализованной Марксом и Энгельсом. Если при этом значительный ряд методологических категорий Гегеля, их связей, переходов и опосредований, конечно, в качестве отражений движения материального мира, перешёл в *диалектический* материализм, то это не вина ни Маркса—Энгельса, ни т. Степанова и, нужно сказать, не их беда. Указанное обстоятельство свидетельствует лишь о том, что и у самого Гегеля они не были «априористическими по своему существу». Та азбучная истина, что Гегель в историю мысли вошел как рационалист, ведь не колеблет материалистического сенсуализма, как единственно истинной теории познания; т. Степанов перестал бы быть марксистом, если бы он полагал, что философ-рационалист фактом своего существования опровергает истинность теории познания марксизма. *У* Гегеля диалектика стояла на голове—вторая азбучная истина; но когда Маркс, Энгельс, а за ними, скажем, т. Степанов или пишущий эти строки говорит или думает о переходе количества в качество, то гегелевский абсолют. Тов. И. Степанов имеет в виду некоторых наших естественников из Тимирязевского института, примыкающих к его точке зрения. См. сборник: «Механистическое естествознание и

диалектический материализм». Поскольку платформа этих естественников наиболее принципиально, ярко и талантливо представлена самим т. Степановым, мы предпочитаем в дальнейшем иметь дело только с ним остается в стороне, и при материлизации гегелевской диалектики не следует это методологическое Положение «переворачивать» так, что количество не переходит в качество.

Говорят, что сторонники «философии» Гегеля принимают его *априористические* утверждения и в их жёсткие рамки хотят втиснуть «все основные соотношения реального мира». Здесь все то же различие в оценке исторического дела Гегеля. Энгельс, например, полагал, что Гегель «своим *синтезом и рациональной группировкой естествознания* сделал большее дело, чем все материалистические болваны, вместе взятые» Крепко любил выражаться старик! В том-то и дело, что Гегель не априористически постулировал свои категории, а фактически выводил их в процессе синтеза и рациональной группировки естествознания (хотя внешне и облекал их в мистические подчас формы), иначе они не вошли бы в диалектический материализм.

Что делать, если все *основные* соотношения реального мира вошли в *диалектику* (не систему, не «философию») Гегеля? Что делать, если далее все основные соотношения реального мира в их материалистической установке вошли в диалектику Маркса и Энгельса? Ведь положения т. Степанова применимы и к «философии» Энгельса. «Изучение реальных вещей может самое большее дать только дополнительную проверку» его, Энгельса, утверждениям. Но что же делать, если, действительно, это изучение может дать и дает проверку его утверждениям? Собственно говоря, иначе и быть не может, поскольку сами эти положения явились продуктом абстрагирования от действительных, реальных, исторических явлений.

Остается еще вопрос о «готовых положениях» диалектической философии. Но что значит «готовые положения»? Количество, качество, сущность, Явление, время, пространство, форма, содержание — все это, — действительно, готовые положения, и многие из них «положены» в осознанной форме еще Аристотелем. Эти положения есть и у Гегеля, и у Маркса—Энгельса. Да и может ли обойтись без них тот, кто приступает к теоретическому осмысливанию действительности? Вопрос, конечно, идет о связях и опосредованиях этих категорий. Метафизическое противоположение их даст одну концепцию, диалектическое сочетание— другую. «Количество переходит в качество, и качество переходит в количество», «действительность есть синтез сущности и явления», «форма неразрывна с содержанием» — все это примеры таких сочетаний, которые с точки зрения диалектического материалиста ничем не отличаются от положений: «материя

существует», «количество материи и энергии есть величина постоянная» и т. д. Даны ли в них «наперед» все основные «соотношения реального мира»? «Наперед» или «назад» — для одних явлений «назад», а для других еще «наперед», — но, полагаем мы, эти соотношения даны. И если дарвинист Уоллес или химик Крукс скажут т. Степанову, что в его «априорных» утверждениях о всех основных соотношениях реального мира не учтены духи и прочие спиритические явления, то т. Степанов, «наперед» скажет им, что они порят чушь. Точно так же он наперед скажет свое справедливое слово тем физикам и химикам, которые, довольствуясь фактами тоже эмпирического естествознания, заявят ему, что «материя исчезла».

1 Ф. Энгельс, Диалектика природы, «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», под редакцией Д. Рязанова, кн. II, стр. 7.

Значит, формулировка, данная т. Степановым не согласному с ним «течению», не вскрывает сущности разногласий. В том, что диалектика есть метод, который следует применять для познания природы и общества, никто не сомневается, не сомневаются в этом и марксисты, или, как говорит т. Степанов, коммунисты, не согласные с ним. Если т. Степанов скажет, что пишущий эти строки пока говорит примерно то же, что и он, то придется сказать, что это так, но что разногласия лежат глубже, и т. Степанов дает материал к их выявлению.

И. И. Степанов говорит, что у его противников «диалектическая философия превращается в философскую *систему,* а ряд методологических положений объявляется за все содержание познания». «Этим и только этим, — пишет он, — определяется основное различие в моем отношении к диалектике и в отношении к ней моих противников». К сожалению, различие в отношениях к диалектике определяется не только этим. Различие лежит в плоскости понимания самой диалектики. И. И. Степанов полагает, что диалектика— метод только у него, а у противников она переходит в застывшую систему. Это неверно. Во-первых, нельзя так метафизически противополагать метод системе. В последнее время у нас достаточно много говорилось о том, что последовательное проведение метода приводит к определенной системе, и, наоборот, продуманная система предполагает определенные методологические предпосылки, лежащие в основе ее. Единство метода и системы, или мировоззрения, составляет также достояние диалектики. Метод трансцендентального идеализма Канта последовательно привел его к его феноменализму, к его этической системе и т. д. Метод диалектического материализма последовательно приводит и к диалектико-материалистической «картине» исторического процесса. То, что называется теорией научного социализма, есть в известном смысле система, и таковой она становится лишь в силу строго последовательного применения

диалектического метода к истории. Поэтому ничего «страшного» или еретического нет, если у противников т. Степанова диалектика как метод переходит в диалектический материализм как мировоззрение.

Если т. Степанов напирает на ту формулировку Энгельса, согласно которой диалектика есть учение о законах мышления, то не следует забывать и другой формулировки, отнюдь не противоречащей первой, согласно которой диалектика есть учение об общих законах движения и развития природы, истории и мышления; учение же о законах природы не есть, очевидно, только метод. И когда т. Степанов говорит о том, что его механистическое понимание мира есть понимание диалектическое, то здесь диалектика как метод тоже переходит в систему. Больше того, выдавая диалектическое понимание мира за механистическое понимание, он как раз отрывается от диалектического метода и утверждает жесткую, законченную, завершенную *систему.*

Ведь *трагедия* Гегеля и состояла в том, что его завершенная, законченная система никак не вытекала из его метода. Нужно сказать, что система т. И. Степанова из его метода вытекает, но это происходит вследствие своеобразного понимания т. Степановым сути диалектики. К чему сводится у него диалектика? К нескольким положениям, как мы уже говорили, пронумерованным и прошнурованным. «По Плеханову, — пишет он, — наиболее основная характеристика диалектики заключается в том, что она есть учение о *развитии*», и притом развитии со *скачками;* она опирается на учение о природе и не является совокупностью априорных положений. Последние положения—материалистическая установка—не являются предметом спора. Но вот если диалектика есть развитие плюс скачки, то все ли этим сказано? Поскольку эволюции не отрицает ни один здравомыслящий человек, то остаются «скачки». Неужели это все? Неужели всякий естествоиспытатель, признавший скачки, есть уже диалектический материалист? А ведомо ли т. Степанову, что эволюционисты и столь значительные и круннейшие, как Дарвин или Климент Аркадьевич Тимирязев, были *позитивистами,* и суть заключалась не только в отрицании или утверждении скачков, но и кое в чем другом.

Опять-таки на наше (а не на т. Степанова и его сторонников) счастье опубликованы заметки Ленина «К вопросу о диалектике». Там не только и не столько о скачках идет речь, сколько о двух *концепциях развития,* — одной, которая пропагандировалась их весьма широко популяризировалась у нас (у нас сейчас довольствуются изучением диалектики *только* по популярным изложениям из вторых рук, но этого для т. Степанова *недостаточно),* и другой, которая только и дает ключ к уразумению первой.

Ленин пишет: «Две основные концепции развития суть: развитие как уменьшение и увеличение как повторение. И развитие как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношения между ними)». Первая концепция есть концепция Дарвина, Спенсера, всех эволюционистов-позитивистов, и если даже прибавить к ней «скачки», она не сделается еще диалектической. Где ключ к этому самому развитию? Эволюционисты-позитивисты, отрицающие самую постановку вопроса о «конечных причинах», довольствуются ею, ибо она в лучшем случае констатирует факт, описывает Явление, отвечает на вопрос «как», а не «почему». Но диалектические материалисты уж такие «метафизики», что вопросами о «конечных причинах» не гнушаются, а даже ставят себе за правило поднимать их и отвечать на них. Да ведь и эволюционисты-позитивисты фактически не отрицают их; они только переносят эти причины в область «непознаваемого», удобное местечко для всего «трансцендентного», материалист же утверждает реальность и познаваемость «конечных причин». Вот почему Ленин и пишет: «Первая концепция *мертва, бедна, суха.* Вторая жизненна. *Только* вторая дает *ключ* к «самодвижению» всего сущего, только она дает ключ к «скачкам», к «перерыву постепенности», к «превращению в противоположность», к уничтожению старого и возникновению нового. Единство (совпадение, тождество, равнодействие)' противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей *абсолютна,* как абсолютно развитие, движение... При первой концепции движения остается в тени самодвижение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *вовне*—бог, субъект etc.)'. При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника* «самодвижения».

Эта сторона диалектики, суть ее, по выражению Ленина, ускользнула от т. Степанова. Она не ускользнула от Ленина, ибо он изучал диалектику не из вторых рук, а из первых «по Гегелю», по ненавистному многим Гегелю (трудность ли, «софчванство ли», — по выражению т. Степанова, т. е. в данном случае: Маркс за меня подумал и все, что нужно знать, уже написал, — тому причина—мы не знаем). Выше мы говорили уже, сколько «схоластических бредней» нагромоздил Ленин на своих пяти страничках, какими «схоластическими» словами исписал он их— преимущественно теми, которые так высмеивает т. Степанов.

То, что Ленин называет сутью диалектики, — раздвоение единого и воссоединение противоречивых частей его и, далее, отражение, казалось бы, жесткой категории в «своем другом», — имеется, конечно, и у Энгельса. В своем наброске «Общий характер диалектики, *как науки*» 1 Энгельс говорит о трех «законах» диалектики: 1) закон перехода количества в качество и,

обратно, 2) закон *взаимного проникновения противоположностей* и 3) закон отрицания отрицания. «Все эти три закона,—пишет Энгельс,— были развиты Гегелем на его идеалистический манер, как простые законы мышления: первый в первой части «Логики»—в учении о Бытии, второй занимает вторую и *наиболее значительную* часть его «Логики»—учение о Сущности» и т. д. Так вот мы хотим сказать, что методологически ценнейшие категории, вошедшие в диалектический материализм, заключаются во второй части гегелевской «Науки логики» и могут быть кратко сведены к закону взаимного проникновения противоположностей. Исторически сложилось так, что на них мало обращали внимания (их труднее нумеровать); теперь настало время пропагандировать их, напоминать нашим естественникам о них.

Зная о скачках, количестве—качеств и т. п., они добросовестно «ищут» их в природе, а когда в той или иной связи заходит речь об указанной грунпе категорий, о тех принципах, которые единственно в качестве методологических указаний способны уберечь естественников от *односторонней* точки зрения,—наши естественники обижаются и заявляют, что им навязывают схоластику, априорные утверждения, что «их» природу втискивают в рамки Гегеля, что методологические положения объявляют всем содержанием познания и т. д. и т. п. Почему бы вместо всего этого не заняться, если хотите, проверкой этих положений с таким же рвением, с каким проверяется переход количества в качество. Энгельс в солидном возрасте принялся за такую работу, и его диалектические суждения, например, о силе, о необходимости и детерминизме, опубликованные сейчас в «Диалектике природы», смеем сказать, в священный ужас приведут некоторых наших естественников-«диалектиков».

Речь идет только о действительном изучении естественниками действительной диалектики. А по этому поводу старик Энгельс говорит между прочим следующее: «Философия мстит за себя задним числом естествознанию за то, что *последнее покинуло ее* (в наши дни выговорить страшно I *И. Л.).* Естествоиспытатели могли бы уже убедиться на примере *естественнонаучных успехов философии*, что во всей этой философии имеется нечто такое, что превосходит их *далее в их собственной области»* Если т. Степанов пойдет дальше по своему пути с позитивистами-эволюционистами, то мы пойдем дальше с Ф. Энгельсом. Но в настоящий момент мы переходим уже от вопроса о понимании диалектики к вопросу об отношениях философии марксизма и естествознания.

Чтобы не было недоразумений, мы договоримся сперва с т. Степановым, что философия марксизма и есть диалектический материализм. Но это будет, конечно, лишь внешним, формальным определением. Путь т. Степанова лежит в направлении полного *растворения* этой диалектики в данных

современного естествознания; мы ограничиваемся лишь утверждением неразрывной связи диалектики с естествознанием (в иной связи и с обществознанием) и естествознания с диалектикой. В своем стремлении уничтожить диалектику, *как науку* (выражение Энгельса), т. Степанов отправляется от слов Энгельса: «теперь, когда стоит только взглянуть на результаты естествознания *диалектически,* т. е. с точки зрения их собственной связи, чтобы придти... к выводу, что в настоящее время *натурфилософия* окончательно устранена». Отсюда т. Степанов задает вопрос: «что такое *диалектика* природы?» и отвечает: «это—результаты естествознания с точки зрения их собственной связи». Но, позвольте, речь у Энгельса идет о *натурфилософии*, старой, умозрительной натурфилософии. Во-вторых, для уничтожения этой натурфилософии Энгельс предлагает на результаты естествознания взглянуть диалектически, т. е. с точки зрения материалистической диалектики, которая должна означать известную (скажем, не метафизическую, не механическую—как было в XVIII в., не трансцендентальную, — как было у Канта, не мистическую, как было у Я. Беме) их *связь,* связь фактически существующую, но скрытую зачастую от самих естествоиспытателей.

1 Диалектика природы, «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», кн. II, стр. 7.

Поэтому диалектика не есть *результаты естествознания* (эти «результаты» меняются на каждой ступени развития), а есть известная *связь* этих результатов, связь объективно существующая в природе и отражаемая в сознании познающего субъекта. Результаты меняются, а диалектика остается. И по пути развития этих «результатов» диалектика имеет право давать указания естественным наукам, благо эти указания, по проверке их, всегда оправдывались и в естественных науках и в общественных.

И. И. Степанов, к сожалению, не может уловить и тождества диалектики с естествознанием и *различия* их, т. е. их *диалектического единства.* Это тем более странно, что он дарует право на существование историческому материализму, т. с. прежде всего методологии изучения общественных явлений; его т. Степанов не растворяет в истории; когда же речь заходит о естествознании, то он материалистическую диалектику отождествляет с результатами естественных наук на данной, исторически преходящей их ступени. Это есть *позитивистическая* точка зрения, принципиально соединяемая и с позитивизмом Конта или Спенсера, и с «позитивизмом» Маха и Авенариуса.

Основное, принципиальное, существеннейшее Положение т. Степанова гласит: «*Фактов эмпирического естествознания достаточно для того, чтобы понять общую связь процесса природы».* Вот это-то и неверно, и исторически бесконечное число раз опровергалось. В отвержении

принципиального тезиса т. Степанова нет, — какой бы шум ни поднимать, — ни идеализма, ни рационализма, а есть только диалектический материализм (а не узкий эмпиризм). Мы позволим себе выдвинуть против т. Степанова многочисленные положения Энгельса из его гениальной «Диалектики природы».

«Как бы ни унирались естествоиспытатели, — пишет Энгельс, — но ими унравляют философы. Вопрос лишь в том, желают ли они, чтобы ими унравлял какой-нибудь скверный модный философ или же они желают руководствоваться *разновидностью теоретического* мышления, основывающейся на знакомстве *с историей мышления* и его завоеваний. Физика, берегись метафизики!

Это совершенно верно, *но в другом смысле*» Эти слова Энгельса направлены на то, чтобы естествоиспытатели стали на действительно диалектическую точку зрения. Тогда старая философия или «модная» философия будет им не нужна, но останется, само собою разумеется, нужной изученная и правильно понятая *диалектика.*

Естествознание, довольствующееся лишь фактами эмпирии без диалектического уразумения их, руководствуется индукцией. Геккелевское: индукция против дедукции квалифицируется Энгельсом как бессмыслица. «Путем индукции, — пишет Энгельс, — было найдено, сто лет назад, что и раки и пауки являются насекомыми, а все низшие животные—червями». И это были результаты естествознания. «При помощи той же индукции теперь найдено, что это—нелепость и что существует гораздо больше классов». И это тоже результаты естествознания с точки зрения их связи. После еще нескольких примеров Энгельс пишет: «вся эта вакханалия с индукцией создана англичанами, начиная от Уевелля и т. д., которые подходили просто математически и таким образом сочинили противоположность индукции дедукции. *Старая и новая логика не знают об этом ничего*» 2. Уничтожающая критика индукции, оторванной метафизически естествоиспытателями от дедукции, также дана Энгельсом на стр. 59 «Диалектики природы».

Энгельс не гнушался обращаться к старику Гегелю, но не видел в этом схоластики. Вся «Диалектика природы» проникнута, как сказали бы теперь, «гегельящиной» или, по С. Семковскому, «гегельячеством». «Единичность, особенность, всеобщность—вот те три категории, в рамках которых движется все «учение о понятии», — пишет Энгельс *(IVB.* Те же категории, значение которых подчеркнул Ленин в своих заметках. *И.* Л.). — При этом переход от единичного к особенному, а от особенного к всеобщему совершается не одним, а многими способами, и Гегель довольно часто иллюстрирует его на примере перехода: индивид, вид, род. И вот приходят

Геккели со своей индукцией и выдвигают против Гегеля, видя в этом какой-то большой подвиг, ту мысль, что надо переходить от единичного к особенному и затем от особенного к всеобщему, от индивида к виду, а затем от вида к роду, позволяя затем делать дедуктивные умозаключения, которые должны уже повести дальше. Эти люди так унерлись в противоположность между индукцией и дедукцией, что сводят все логические формы умозаключения к этим двум, не замечая при этом вовсе, что они: 1) применяют под этим названием бессознательно совершенно другие формы умозаключения, 2) не пользуются всем богатством форм умозаключения, поскольку их нельзя втиснуть в рамки этих двух форм, и 3) превращают благодаря этому сами эти формы—индукцию и дедукцию—в чистейшую бессмыслицу» 3.

1 Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. II, стр. 191

2 Там же, стр. 183.

3 Там же.

Естествоиспытатели, довольствующиеся констатированием фактов эмпирического естествознания и принимающие теорию развития, хотя бы и со скачками, еще не диалектики. Как ни странно, они оказываются односторонними, они не в силах охватить реальных связей природы. «Другая противоположность, — говорит Энгельс, — в плену которой находится метафизика, это противоположность между случайностью и необходимостью. Есть ли что-нибудь более противоречащее друг другу, чем обе эти логические категории? Как возможно, что обе они тождественны, что случайное необходимо, а необходимое точно так же случайно? Обычный здравый смысл, а с ним и большинство естествоиспытателей рассматривают необходимость и случайность как категории, безусловно исключающие друг друга. Какая-нибудь вещь, какое-нибудь отношение, какой-нибудь процесс либо случайны, либо необходимы, но не могут быть и тем и другим. Таким образом оба существуют бок о бок в природе, в последней заключаются всякого рода предметы и процессы, из которых одни случайны, другие необходимы, причем важно только одно—не смешивать их между собой... затем объявляют необходимое единственно достойным научного интереса, а случайное безразличным для науки. Это означает следующее: то, что можно подвести под законы, что, следовательно, *знают,* то интересно, а то, чего нельзя подвести под законы, чего, следовательно, не знают, то безразлично, тем можно пренебречь. Но при такой точке зрения прекращается всякая наука, ибо задача ее ведь в том, чтобы исследовать, чего мы не знаем. Легко видеть, что это такого сорта наука, которая выдает за естественное то, что она может объяснить сводя непонятное ей к сверхъестественным причинам. При этом по существу дела совершенно безразлично, назову ли я причину

непонятных явлений случаем или богом. Оба эти названия являются лишь выражением моего незнания и поэтому не относятся к ведению науки. Наука перестает существовать там, где теряет силу необходимая связь.

«Противоположную позицию занимает детерминизм, перешедший в естествознание из французского материализма и рассчитывающий покончить со случайностью тем, что он вообще отрицает ее. Согласно этому воззрению, в природе господствует лишь простая, непосредственная необходимость. Что в этом стручке пять горошин, а не четыре или шесть, что хвост этой собаки длиною в пять дюймов, а не длиннее или короче на одну линию, что этот клеверный цветок был оплодотворен в этом году пчелой, а тот—нет, и притом этой определенной пчелой и в это определенное время, что в прошлую ночь меня укусила блоха в четыре часа утра, а не в три или в пять, и притом в правое плечо, а не в левую икру,—все это факты, которые вызваны неизменным сцеплением причин и следствий, связаны незыблемой необходимостью, и газовый шар, из которого возникла солнечная система, был так устроен, что эти события могли произойти только так, а не иначе. С необходимостью этого рода мы все еще не выходим из границ *теологического* взгляда на природу... Так называемая необходимость остается простой фразой, а благодаря этому и случай остается тем, чем он был... Таким образом случайность не объясняется здесь из необходимости; скорее необходимость низводится до чего-то случайного. Если тот факт, что определенный стручок заключает в себе шесть горошин, а не пять или семь, Явление того же порядка, как закон движения солнечной системы или закон превращения энергии, то значит, действительно, не случайность поднимается до уровня необходимости, а необходимость деградируется до уровня случайности. В противовес этим взглядам выступает *Гегель,* с неслыханными до того утверждениями, что случайное имеет основание, ибо оно случайно, но точно так же не имеет никакого основания, ибо оно случайно, что случайное необходимо, что необходимость сама определяет себя как случайность, и что, с другой стороны, эта случайность есть скорее абсолютная необходимость. *Естествознание* предпочло игнорировать эти положения как парадоксальную игру слов, как противоречащую себе самой бессмыслицу, закоснев теоретически в бессодержательности вольфовской метафизики, согласно которой нечто либо случайно, либо необходимо, но ни в коем случае ни то, ни другое одновременно, или в столь же бессодержательном *механическом детерминизме,* который на словах отрицает случайность в общем, чтобы на практике признать ее в каждом отдельном случае».

Мы очень извиняемся за эту длинную выписку из «Диалектики природы». Но если бы мы своими словами высказали эти же мысли, на нас посыпались бы обвинения в индетерминизме, идеализме и в прочих грехах. Между тем это

лишь одна из *иллюстраций,* которые характеризуют естествоиспытателей, забывающих истинную диалектику, обзывающих «схоластами» и профанами тех, которые осмеливаются, исходя из материалистической диалектики, сказать свое слово по поводу односторонней механической, или механистической, точки зрения. Таким людям ставят ужасно «каверзный» вопрос: признают ли они закон сохранения материи и превращения энергии. Да, да, и еще раз да, диалектика не отрицает его, опирается на него, но она предостерегает от односторонней точки зрения естественников, не учитывающих всех реальных, конкретных, общих и единичных связей природы. Только и всего.

И. И. Степанов утверждает, что он придерживается не механических взглядов, а *механистических.* Если последнее должно означать механико-физико-биолого-социологическую точку зрения, то это очень хорошо, но только это варварское слово должно означать прежде всего *действительно диалектическую* точку зрения, а этого, как видно, пока нет.

Не желая вникнуть в суть дела, тех товарищей, которые, помня о количестве, не забывают и о качестве, называют чуть ли не виталистами, не зная или не желая знать, что с точки зрения диалектического материализма бессмысленно говорить о количестве в противоположность или в отмену качества. «Жизнь есть новое качество» — это выражение, подхватывают и желают усмотреть в нем непременно якобы трансцендентность жизни по отношению к материи. До такого унрощенства не доходил даже Бюхнер.

«Называя физику механикой молекул, химию—физикой атомов и, далее, биологию—химией белков, — пишет Энгельс, — я желаю этим выразить переход одной из этих наук в другую и, значит, *связь, непрерывность,* а также *различие, разрыв* между обеими областями. Идти же дальше этого, называть химию своего рода механикой, по-моему, нерационально. Механика— в *более широком* или узком смысле слова—знает только количества, она оперирует скоростями и массами и, в лучшем случае, объемами. Там, где на пути у нее стоит качество, — как, например, в гидростатике и аэростатике, — она не может придти к удовлетворительным результатам, не вдаваясь в рассмотрение молекулярных состояний и молекулярного движения; она сама только простая вспомогательная наука, предпосылка физики. *Но* в физике, а еще более в химии, не только происходит постоянное качественное изменение в результате количественного изменения, не только наблюдается переход количества в качество, но приходится также рассматривать множество изменений качества, относительно которых совершенно не доказано, что они вызваны количественными изменениями. Можно охотно согласиться с тем, что современная наука движется в этом направлении, но это вовсе не доказывает,

что это направление единственно правильное, что, идя этим путем, мы *исчерпаем до конца* физику и химию. Всякое движение заключает в себе механическое движение и перемещение больших или мельчайших частей материи; познать эти механические движения является *первой* задачей Пауки, однако лишь первой. Само же это механическое движение вовсе не исчерпывает движения вообще. Движение вовсе не есть простое перемещение, простое изменение места, в надмеханических областях оно является также и изменением качества. Мышление тоже есть движение. Открытие, что теплота представляет собой молекулярное движение, составило эпоху в науке. *По если я не имею ничего другого сказать о теплоте кроме того, что она представляет собою известное перемещение молекулы, то лучше мне замолчать*» Ч Не можем не привести еще одного места из Энгельса, к которому ведь прибегает и т. Степанов: «Только незнакомство современных естествоиспытателей с иной философией кроме той ординарнейшей вульгарной философии, которая процветает ныне в немецких университетах, позволяет им оперировать таким образом выражениями вроде «механический», причем они не отдают себе отчета и даже не догадываются, какие из этого вытекают необходимые выводы. У теории абсолютной качественной тождественности материи имеются свои приверженцы; эмпирически ее также нельзя опровергнуть, как нельзя и доказать. Но если спросить людей, желающих объяснить все «механическим образом», сознают ли они неизбежность этого вывода и признают ли тождественность материи, то какие при этом получаются различные ответы!» 1 и далее: «Как доказал уже *Гегель,* это воззрение, эта «односторонняя математическая точка зрения», согласно которой материя определима только количественным образом, а качественно исконно одинакова, является... точкой зрения французского материализма XVIII столетия. Она является даже возвратом к Пифагору, который уже рассматривал число, количественную определенность, как сущность вещей».

Мы прекрасно сознаем, что слишком злоупотребляем цитатами, но мы идем по пути т. Степанова и ими показываем, что Энгельс не на его стороне. Можно было бы привести еще много блестящих положений и мыслей Энгельса и по поводу жизни, по мы отсылаем читателя непосредственно к «Диалектике природы». Что и говорить, кстати вышла книга. Все они были бы способны воздвигнуть против Энгельса большинство тех обвинений, которые адресуются противникам т. Степанова. Все они показывают вместе с тем преимущество диалектической точки зрения над тем взглядом, по которому «фактов эмпирического естествознания достаточно для того, чтобы понять общую связь явлений природы».

По этому последнему вопросу мы разрешим себе еще несколько соображений, восходящих к Энгельсу. У последнего есть специальная глава

под названием «Естествознание в мире духов». Суть этой главы заключается в том, что ряд естествоиспытателей, которыми в своей области по справедливости гордится наука, исходя из эмпирических фактов, пришли к убеждению об истинности спиритических явлений, появлений духов и т. п. «Существование духов, — пишет Энгельс, — доказывается не на основании априорной необходимости, а на основании результатов опытных наблюдений господ Уоллеса, Крукса и компании. Так как мы верим спектрально-аналитическим наблюдениям Крукса, приведшим к открытию металла таллия, или же богатым зоологическим открытиям Уоллеса в Малайском архипелаге, то от нас требуют такого же самого доверия к спиритическим исследованиям и открытиям обоих этих ученых».

1 Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. II, стр. 145.

Если оставаться на почве чистого эмпиризма, «ползучего» эмпиризма, то притязания этих людей вполне законны. Нам скажут, что пример этот— исключение. Верно, что он слишком разителен, но верно также еще и то, что не случайно он входил в работу Энгельса «Диалектика природы». Мах тоже был естествоиспытателем и чистым эмпириком, он тоже не хотел отходить от данных опыта. Во всех подобных случаях диалектика, как теория познания, необходима. Поэтому-то Энгельс знаменательно говорит! «*Презрение к диалектике не остается безнаказанным...* Сколько бы ни высказывать пренебрежения ко всякому теоретическому мышлению, псе же без последнего невозможно связать между собою любых двух естественных фактов или же уразуметь существующую между ними связь. При этом важно только одно: мыслят ли правильно, или нет, —и пренебрежение к теории является, само собою разумеется, самым надежным способом мыслить *натуралистически и, значит, неверно.* Но неверное мышление, доведенное до конца, приводит неизбежно, по давно известному диалектическому закону, к противоречию со своим исходным пунктом. И, таким образом, *эмпирическое презрение к диалектике* наказывается тем, что некоторые из самых трезвых эмпириков становятся жертвой самого дикого из всех суеверий— современного спиритизма» х. То же самое Энгельс относит и к математике.

Выход для наших естественников один: не ползучий эмпиризм, который приведет в болото эмпириокритицизма, а диалектика и притом—что особенно нужно подчеркнуть в наши дни, когда все естественники вдруг стали «диалектиками» —диалектика изученная, всесторонне осмысленная, принятая целиком, а не несколькими только кусочками: развитие, скачки и еще пара положений.

Если нам возразят, что так было дело во время Энгельса, а теперь, мол, естествознание выдержало экзамен на диалектику, то мы позволим

усомниться и сошлемся на более близкого к нам свидетеля. В 1922 г. Ленин писал, указывая на *взаимную* связь и природу естественных наук и материалистической диалектики: «Мы должны понять, что без солидного *философского обоснования* никакие естественные науки, никакой материализм не может выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного миросозерцания». И. И. Степанов выкидывает за борт философию, а Ленин требует *философского обоснования естественных наук*—вот диалектика истории!

Призывая к систематическому изучению диалектики Гегеля в свете учения Маркса и Энгельса, Ленин утверждает, что без этого материализм будет «не столько сражающимся, сколько сражаемым». Он утверждает, что «без этого крупные естествоиспытатели так же часто, как и до сих пор, *будут беспомощны в своих философских выводах* и обобщениях». Это ведь как раз то, о чем говорит Энгельс. Ленин не читал «Диалектики природы», но он был, действительно, диалектическим материалистом.

Итак, естественнику, если он хочет остаться человеком науки, не уйти от всестороннего изучения диалектики, изучения истории философии. А что думает по этому поводу т. Степанов? Он высказывает сожаление, что в наших вузах преподают историю философии. «Не пора ли в наших вузах историю философии заменить историей науки?» спрашивает он. Этот убийственный вопрос ставится дважды, —второй раз так, что, по мнению автора, история философии должна входить как элемент в историю естествознания.

Уважаемый т. Степанов не знает, что, к сожалению, *история философии* у нас давно уже изгнана из программ даже социально-экономических и педагогических вузов. Мы не знаем, по какой причине это произошло. Когда-то, во времена русского младогегельянства и фейербахизма, историю философии изгоняли потому, что «польза от нее не доказана, а вред возможен». Мы боимся, что т. Степанов близок к этой же точке зрения. Не так давно он был склонен—честь ему и хвала за это—допустить в вузах изучение законов царя Хаммурапи пли чего-то в этом роде, теперь он ополчается против изучения истории философии. Горько читать эти строки, нужно сказать откровенно... Но послушаем, что говорит по этому поводу старик Энгельс: *«Естествоиспытатели воображают, что они освобождаются от философии,* когда игнорируют или бранят ее. Но так как без мышления не могут двинуться ни на шаг, для мышления же необходимы логические определения, а эти определения они неосторожно заимствуют либо из *ходячего* теоретического достояния так называемых образованных людей, над которыми господствуют остатки давно прошедших философских систем, либо из крох обязательных университетских курсов по философии

(что приводит не только к отрывочности взглядов, но и к мешанине из воззрений людей, принадлежащих к самым различным и но большей части самым скверным школам), либо из некритического и несистематического чтения всякого рода философских произведений,—то в итоге они всё-таки оказываются в плену у философии, но, к сожалению, но большей части самой скверной, и вот люди, особенно усердно бранящие философию, становятся рабами самых скверных вульгаризированных остатков самых скверных философских систем» 2.

Какой же выход из этого положения? Выход один—идти на систематическую выучку к истории философии, конкретизируемой в марксизме в качестве диалектики. И. И. Степанов и его сторон / пики должны согласиться, что марксистская философия опирается па «последние и наиболее общие выводы современной науки», но не отождествляется, не идентифицируется с ними; А именно о последнем говорит т. Степанов. Как быть в таком случае со словами Энгельса, когда он утверждает, что если теоретики являются полузнайками в области естествознания, то современные естествоиспытатели являются полузнайками в области теории?

1 «Под знаменем марксизма», 1922, № 3.

2 Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. II, стр. 37.

В другом месте Энгельс пишет: «*Эмпирическое естествознание* накопило такую необъятную массу положительного материала, что необходимость систематизировать его в каждой отдельной области исследования *и расположить с точки зрения внутренней связи* стала неустранимой... Но, занявшись этим, естествознание попадает в теоретическую область, а *здесь методы, эмпиризма оказываются бессильными* (ведь, это же не в бровь, а в глаз т. Степанову. Ср. его: «фактов эмпирического естествознания достаточно для того, чтобы понять общую связь процессов природы». *//. Л.),* здесь может оказать помощь только теоретическое мышление. Но теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Она должна быть развита, усовершенствована, а для подобной разработки не существует до сих пор никакого иного средства, *кроме изучения истории философии*» Ч Далее Энгельс развивает ту мысль, что наука о мышлении есть историческая наука, что даже формальная логика являлась ареной ожесточенных споров. Для изучившего историю философии все это— азбучная истина. Исторически развивавшаяся диалектическая логика является самой правильной формой мышления, «ибо она одна представляет аналог и, значит, метод объяснения для происходящих в природе процессов развития, для всеобщих связей природы». «Во-вторых, — продолжает Энгельс, —знакомство с историческим развитием человеческого мышления, с господствовавшим в разные времена пониманием всеобщей

связи внешнего мира необходимо для теоретического естествознания и потому, что оно дает *масштаб для щенки* выдвигаемых этим естествознанием теорий». Изучение истории философии дает масштаб для оценки естественнонаучных теорий! В наши дни пред лицом сторонников т. Степанова такое резкое Положение позволительно высказывать только Энгельсу. Всякий иной получит унрек в «софчванстве», но не есть ли точка зрения, противоположная Энгельсу, «естчванство», «мехчванство» или «метачванство», —мы уж и не знаем как сказать. Энгельс говорит, что переход естествознания на рельсы действительной диалектики, быть может, совершится стихийно, но что этот процесс «может быть значительно сокращен, если теоретизирующие естествоиспытатели *захотят познакомиться основательнее с диалектической философией в ее исторически данных формах*». И он намечает две такие формы: во-первых, греческая философия, которую он настоятельно рекомендует изучать, и, во-вторых, классическая немецкая философия от Канта до Гегеля! Он готов изучать *диалектику* у *Канта,* но сознается, что это было бы «без нужды утомительной и неблагодарной работой, с тех пор как в произведениях *Гегеля* имеется обширная *энциклопедия диалектики,* хотя и развитая из совершенно ложной исходной точки».

Как нужно понимать последние слова Энгельса? Это известно из других его высказываний, но и непосредственно за произведёнными словами он указывает: во-первых, идеалистическая установка Гегеля, во-вторых, его система. За вычетом этих неприемлемых моментов остается еще *гегелевская диалектика.* Ее то и нужно изучать. Все так называемое Старое Предисловие к «Анти-Дюрингу», впервые опубликованное сейчас Д. Б. Рязановым, должно стать на долгое время настольной книгой для наших самоновейших диалектиков, врагов всякой «неосхоластики», с которыми, к глубокому сожалению, солидаризируется т. Степанов.

Так вот как только и стоит вопрос. Не думайте, что «результаты современного естествознания», добытые в качестве «эмпирических фактов», сводят на нет материалистическую диалектику. Натурфилософию мы вам охотно уступим, но диалектика не есть натурфилософия. Диалектика не может обойтись без естественных наук, но и естественные науки не могут обойтись без диалектики, которая к ним не сводится, в них не растворяется, которая сама имеет право на существование, как наука, которая, наконец, имеет свою историю, каковую весьма не мешало бы изучать естественникам.

На этом следовало бы и закончить. Ряда менее существенных положений мы не касались, по недостатку места. Но в статье т. Степанова есть еще один момент, мимо которого нельзя пройти молча. Нужно говорить прямо и открыто.

Ряд марксистов, —или как предпочитает выражаться т. Степанов: коммунистов—изучали и изучают материалистическую диалектику в связи с естественными науками, изучают историю диалектики. В этом они следуют, между прочим, и советам Ленина, а как теперь выясняется, и прямым указаниям Энгельса. Ленинские заметки «К вопросу о диалектике» и «Диалектика природы» Энгельса, опубликованные после принципиальной статьи т. Степанова, скромно говоря, подтверждают, что эти марксисты со своими старшими товарищами стояли и стоят *на верном пути.*

У т. же Степанова по их адресу—ибо по адресу кого же другого? —раздается грозное: «Необходимо шире раскрыть все окна и двери, необходимо ограничить эти «заседания при закрытых дверях», необходимо проветрить не окончательно погубленные мандаринским чванством мандаринные головы» 1. Мы не входим здесь в рассмотрение *тона* рецензентов книжки т. Степанова, тон и нервы здесь нас не интересуют, но принципиальная позиция—вопрос иной.

Позиция т. Степанова и его сторонников есть модифицированная позиция естественнонаучных материалистов второй половины XIX в., Бюхнера и других. Они были материалистами, они были естествоиспытателями, они были *дарвинистами,* они были атеистами, они придерживались результатов естествознания своей эпохи, но они и знать не хотели философии, они *не были диалектиками—и* за это так пренебрежительно относился к ним Энгельс. Материализму, как известно, с успехами наук приходится принимать новые формы. Это справедливо и по отношению к естественнонаучному материализму. Но если *сущность* диалектики при новой форме материализма остается, то у естественнонаучного материализма наших дней и в новой форме остается все то же старое пренебрежение к диалектике: «мандаринные головы», «схоластики» и только!

Что же делать! В вопросе об отношении к философии марксизма, к материалистической диалектике Энгельс и Ленин па нашей стороне, и ни т. Степанову, который их неосновательно отталкивает, ни С. Семковскому, который их неосновательно притягивает, мы Энгельса и Ленина не отдадим.

## НЕСКОЛЬКО СЛОВ О НЕРАЦИОНАЛЬНОМ МЕТОДЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.

В наши дни передки попытки соединить, примирить и просто идентифицировать диалектический материализм с современными идеалистическими и позитивистическими течениями в философии. Иногда такие «соединения» идут по линии утверждения" отсутствия «противоречий» между диалектическим материализмом и какой-нибудь разновидностью идеализма; иногда доказывают, что какое-либо современное течение прекрасно «дополняет» марксизм; наконец, нередко диалектическому материализму находят в истории философии его «прототип». Результат всех этих попыток неизменно один и тот же: автор-эклектик, автор-идеалист, словом, автор—не диалектический материалист—с торжеством объявляет, что его точка зрения «и есть» диалектический материализм. На долю сторонников этого последнего, таким образом, выпадает малоблагодарная задача входить в аргументацию такого автора-примирителя и выяснять ему нередко азбучные истины. Эта задача осложняется при третьем тине указанных нами нерациональных операций над диалектическим материализмом особенно тогда, когда в историческом прототипе можно найти некоторые элементы материализма, в принципе перешедшие к марксизму после проработки и переработки их действительными историческими предшественниками современного материализма.

Достаточно известный у нас кантианец, К. Форлендер, «свел» научный коммунизм Маркса и Энгельса к принципам «этического социализма» Канта и—конечно, в исторической перспективе—поставил знак равенства между Кантом и Марксом! Эта операция была сделана довольно безыскусно, и потому белые нитки в шитье Форлендера были обнаружены быстро и резко. Шитье Г. Челпанова оказалось сложнее: марксизм есть фейербахизм, а Фейербах был спинозист, да и сами марксисты заявляют, что они спинозисты. Я же, Г. Челпанов, ничего другого не хочу утвердить, как спинозизм; ergo у марксистов нет никаких разногласий со мною, Г. Челпановым. В этом случае задача диалектического материалиста состоит в том, чтобы показать истинное существо дела: челпановская концепция Спинозы произвольна, субъективна; он и Спинозу подгоняет под себя, Челпанова. Параллелистический челпановский спинозизм отнюдь не является предком современного материализма.

Нечто подобное мы имеем и в одной из последних статей т. Цейтлина С Его задача, его вывод, его *желание*— «доказать», что картезианская теория является теорией диалектического материализма. В данном случае разница между Г. Челпановым и т. Цейтлиным, по существу, лишь в том, что первый хочет из материалиста (в условиях своего времени и места) Спинозы сделать

дуалиста, а т. Цейтлин стремится из дуалиста Декарта сделать самого правоверного диалектического материалиста. Но так как картезианские принципы довольно-таки сопротивляются, то диалектический материализм подгоняется под картезианские принципы. Двойная операция и над историческим Декартом и над марксизмом проделана, но так как операция эта насильственная и непрошенная, то, — перефразируя несколько слова Ламеттри, — «решенная» таким образом задача оставляет на долю других все трудности.

В нашей заметке мы вовсе не собираемся подвергнуть всестороннему исследованию систему Декарта, мы оставим в стороне даже его физику, предоставив физикам-специалистам подробно заняться этим делом. Но не следует забывать, что у Декарта кроме физики была еще и *метафизика,* в которой, собственно, и содержится то, что называется картезианством, и благодаря которой он вошел в историю философии как родоначальник определенного направления. Посмотрим же вкратце, как обращается т. Цейтлин с историческим философом Декартом и насколько обоснована его аргументация.

Субстанциальный дуализм Декарта (душа и тело, если не считать третьей, абсолютной и всесозидающей субстанции—бога) известен т. Цейтлину, конечно, не только из учебников по истории философии, которые им огульно обвиняются в извращении научных фактов. Этого субстанциального дуализма никак не выкинуть из онтологического учения Декарта. Как же быть, если в перспективе предстоит постановка знака равенства между картезианством и диалектическим материализмом? Выход один: игнорировать духовную субстанцию Декарта. Историко-философская проблема упрощается до возможного предела. Материализм Декарта—от его разума; спиритуалистический момент в его учении— от писания, от страха перед иезуитами, от трусливого характера философа и т. д. и т. п.

Боязнь у Декарта преследований со стороны могущественной церкви впервые выдвинута не т. Цейтлиным. Опасения философа объясняют судьбу трактата «Du monde», но они не в силах объяснить всей концепции Декарта. Здесь вообще большой вопрос для историка философии и науки: какое значение следует придавать цензурным условиям времени, страху перед инквизицией, перед преследованиями? Несомненно, эти обстоятельства должны быть учтены, но несомненно также, что преувеличивать их, основываться на них нельзя. Вопрос, что бы сказал тот или иной философ, живя в других условиях, может быть поставлен лишь условно. Субъективный ответ историка не может стать базой истории. Что бы сказал Вольтер, если бы он дожил до революции? Что бы говорил Кант, если бы он жил в другую

эпоху и в другой стране? Читатель видит, насколько гадательны ответы на эти вопросы.

Если правильно, что классика философской мысли необходимо брать в связи с общественной обстановкой, то не менее правильно, что мы, изучая историю философии, принуждены брать такого классика и в связи его идей, не замалчивая того, что он писал, и не навязывая ему того, чего он не говорил. В таком случае дуализм Декарта не может быть насильно превращен в материалистический монизм. Между тем именно это хочет сделать с Декартом т. Цейтлин. С его точки зрения все до чрезвычайности просто. Декарт, оказывается, «тщательно прятал свою основную *предпосылку* мировой эволюции, заменяя в угоду теологам слова «природа» и «мир» словом «бог». Если можно согласиться с объяснением причины судьбы трактата «О мире», то внимательный читатель сочинений Декарта увидит, что не везде, где говорится «бог», можно поставить «природа» или «мир». Это будет в противоречии с общей философской концепцией Декарта. А как быть с его онтологическим доказательством бытия божия? Как быть с врожденной идеей бога? По словам т. Цейтлина, все это было написано «в угоду теологам». Но историк не может выбрасывать всего этого из концепции Декарта. Мы принуждены брать Декарта в его высказываниях, а не в его помыслах, ставших ясными только т. Цейтлину.

Та же картина имеет место и с духовной субстанцией Декарта. Т. Цейтлин, говоря о Декарте, прямо так и пишет: «душа, т. е. мозг», «мышление, т. е. человеческий мозг». Это неверно ни в отношении Декарта, ни по существу. Скажите, пожалуйста, какой это диалектический материалист так «отрубит»: *мышление*— это и есть *мозг!* Скажите, неужели нет натяжки из идентификации, с точки зрения Декарта, души и мозга. Декарт *помещал,* как известно, душу в шишковидную железу, конарион, но не говорил такого философского вздора, что glàndulà pyneàlis—это и есть душа. Зачем Декарту все рассуждения о трех *субстанциях,* если бог—природа, а душа—мозг? Зачем навязывать Декарту то, чего он не думал? Зачем делать из него, с одной стороны, великого материалиста, а с другой, недальновидного дурачка?

По словам т. Цейтлина, весь Спиноза уже содержался в Декарте. Историческая роль Спинозы, сделавшего для своего времени последовательные выводы из картезианского дуализма, т. Цейтлиным безмерно умаляется, если не сводится вовсе на нет. Больше того, французские материалисты, столь оспаривавшие и дуализм Декарта, и его принцип врожденных идей, и даже его физику, представляются круглыми идиотами. С точки зрения т. Цейтлина, они были картезианцами, ибо были спинозистами. Совсем как у Г. Челпанова. Но историческая истина в том, что

материалисты XVIII в. были спинозистами, «неоспинозистами», не будучи картезианцами прежде всего по той простой причине, что уже Спиноза *не был картезианцем.*

Так, говоря коротко, обстоит дело с метафизическим дуализмом Декарта. Рассмотрим теперь его принцип врожденных идей, его рационализм, — тоже одна из твердынь картезианства, изменение содержания которой уничтожает то, что называется картезианством. Т. Цейтлин хочет сделать из Декарта дарвиниста. Нам известны те места из «Основных начал», которые имеет в виду т. Цейтлин. Они не уничтожают теорию врожденных идей. Ведь в том-то и трагедия Декарта, что он оставался дуалистом и что на долю последующих философов-материалистов выпала задача сделать из Декарта научные выводы единственным путем, путем трансформации самого картезианства.

Конечно, эти врожденные идеи не следует понимать так грубо: бог до рождения человека «вкладывает» идеи в душу. Но остается их априорность, причем *чистая* априорность, по терминологии Канта, их доопытность, сверхопытность и безопытность. По т. Цейтлину, врожденные идеи Декарта не более как «идеальные схемы» вещей и явлений, данных в эмпирии. Но таковы врожденные идеи т. Цейтлина, а не Декарта. Т. Цейтлин берет в качестве примера реальные треугольники и «идеальный треугольник» геометрии в сознании геометра. Ну а как же быть с теми примерами, которые приводит сам Декарт: например, целое более части; если это суждение апостериорно, то ведь это с нашей, материалистической, точки зрения, а не с точки зрения Декарта. Как далее быть с врожденной идеей бога, которую никак из картезианства не выкинуть? Или это тоже «идеальный бог» в отличие от несовершенных, реальных богов? У т. Цейтлина, конечно, ответ будет таков: свою мысль Декарт «запутал и скрыл страха ради иезуитов»: но тогда не в праве ли мы сказать, что т. Цейтлин сам имеет дело с «идеальным Декартом» в отличие от исторического «несовершенного» Декарта. Именно это и хотим мы сказать.

Если «рассудку вопреки, наперекор стихиям» из Декарта сделать диалектического материалиста, то тогда, конечно, и спорить не о чем, тогда мы смело скажем: диалектический материализм картезианство, но это «уравнение» будет грешить одним недостатком: исторической неправдой. Чтобы добиться желательного результата, т. Цейтлин пускается в ухищрения, модернизирует терминологию, допускает своего рода логические анахронизмы. Так он смело пишет: «Никто сейчас не посмеет поддерживать тезис Локка о том, что душа—tabula rasa: в душе (т. е. в мозгу) имеются глубокие борозды, проведенные плугом длительной эволюции, обнимающей миллионы лет». О чем шла речь во времена Декарта и Локка: о душе, как

нематериальной субстанции, обладающей врожденной идеей, скажем, бога, или о мозге и его бороздах? Кого т. Цейтлин хочет сделать наивным: Локка или своего читателя, или обоих вместе? Декарт не идентифицировал душу и мозг, как не делали этого и Локк и французские материалисты, но в то время как у последних душа (âme) означала лишь совокупность ощущений, у Декарта она была самостоятельной субстанцией. Знал ли Декарт, что у животных тоже есть мозг и борозды? Очевидно, знал! Отчего же он отказывал животным в обладании душой, отчего они были у него только машинами? Опять «в угоду теологам»? Но нельзя же весь анализ философии Декарта строить на пресловутых теологах. Они были сильны и в XVШ в., однако материалисты не говорили о душе, как о субстанции. Напротив, будучи последовательными, они и животных награждали душой, как *совокупностью ощущений,* ибо и у животных есть ощущения.

Действительно, никто сейчас не будет отрицать, что «в мозгу имеются глубокие борозды, произведенные плугом длительной эволюции», но от мозга до врожденных идей очень далеко, и навязывать последние диалектическому материализму т. Цейтлину не пристало. Неокантианцы согласятся с нами относительно мозга, но мы не согласимся с ними относительно априоризма, в кантовском смысле слова. По т. Цейтлину же и спорить не о чем: есть борозды в мозгу, значит, и априорные формы есть, и врожденные идеи и душа, — говоря в терминах XVII в.—не tabula rasa. В этой своей трактовке т. Цейтлин, сам того не замечая, стоит на точке зрения Г. Спенсера, который, не соглашаясь с Кантом, говорил, однако, об априорном в *индивиде,* но об апостериорном в *роде.* Но поскольку речь идет не о тех или иных физиологических предрасположениях, а о декартовских идеях или кантовских формах, диалектический материализм и с этим согласиться не может.

Говоря о Декарте, т. Цейтлин путает, во-первых, понятие «рационализм» с понятием «рациональное», а, во-вторых, теорию познания Декарта с фактическим методом познания. Если «рациональный диалектический материализм» означает лишь «разумный», «правильный», «правильно понятый», то тогда и спорить не о чем, но у т. Цейтлина смысл таков: «рационалистический», а это уже абсурд, nonsens, нелепость. Во-вторых, т. Цейтлин победоносно утверждает, что Декарт «весьма тщательно и усердно изучал природу на опыте», а потому, видите ли, был глубоким, а не поверхностным эмпириком. Но может ли т. Цейтлин, оставаясь материалистом, говорить о правильности какой-либо другой теории познания кроме материалистического сенсуализма? Откуда же происходит все человеческое *знание,* как не из опыта? В этом смысле и Декарт, и Спиноза, и Гегель были эмпириками. Но дело ведь в том, что, когда мы одного философа называем эмпириком, а другого рационалистом, то мы имеем в

виду не фактический *источник* знания, а то *учение,* какое высказывал философ. И поэтому, сколько бы Декарт ни препарировал телят (занятный анекдот, рассказанный т. Цейтлиным), он в историю философии войдет как *теоретик рационализма,* т. е. той *теории* познания, которая никак не может быть принята диалектическим материализмом, представители которого и на практике и в теории придерживаются одного и того же.

Тов. Цейтлин говорит, что диалектический метод «заключается в непрерывных скачках от апостериори к априори и обратно». Нельзя сказать, чтобы формулировка была удачной и вразумительной. Здесь т. Цейтлин или стоит на неправильной позиции, или играет словами, чтобы через свое априори свести диалектический материализм вновь к рационализму Декарта. Его формулировка приемлема только в смысле марксизма, т. е. в смысле применения рационального метода к данным чувствам. «Рациональный метод» же здесь вовсе не означает «рационалистического метода» и вполне согласуется с пониманием Фейербахом разума, как «универсального чувства».

Но как же быть всё-таки с историческим Декартом, с его философским наследием? Правильный ответ давно уже дан Марксом. Маркс отделяет физику Декарта от его метафизики. Физика Декарта материалистична по своему духу, здесь философ оставляет в покое и бога, и конечные причины, и душу. Физика Декарта, а не его метафизика, оказала влияние на материалистов XVIII в., и если угодно, и далее; причем следует отметить, что речь идет не о конкретном понимании того или иного физического явления (картезианство, как это известно т. Цейтлину, уступило место ньютонианству во второй половине XVIII в.), а об общем научном, материалистическом направлении физики.

Исторических заслуг физики Декарта и даже—в исторической перспективе—его метафизики и теории познания никто не отрицает; его метафизика не должна заслонить от нас его физики, но и, обратно, сама не должна «заслониться» ни его физикой, ни своей собственной модернизацией, с тяжелой руки т. Цейтлина. Всякая попытка свести принципы диалектического материализма к принципам картезианской философии есть «попытка с негодными средствами». Как известно, такая попытка может служить смягчающим вину обстоятельством, но самое покушение должно быть всячески осуждено. Для диалектического материализма оно неприемлемо.

# О СИНИЦЕ, КОТОРАЯ НЕ ЗАЖГЛА МОРЯК
# (О НАШЕМ ОТНОШЕНИИ К СПИНОЗЕ.)

## 1.

З. Цейтлин возвращает нас к дискуссии конца 1924 г. и начала 1925 г. 2. Немаловажная причина заставила нашего автора повернуть вспять к давно решенным вопросам. Он обнаружил в деле «новые данные». Какова же эта причина и в чем вкратце дело?

Занявшись на досуге вопросами истории философии, картезианец XX в. т. Цейтлин быстро решил, что французские материалисты XVIII в. были картезианцами, что картезианством, но существу, является и диалектический материализм, что ближайшим образом «французские материалисты были спинозистами постольку, поскольку они были картезианцами». На основании изучения дела мы позволили себе указать, что французские материалисты были «неоспинозистами, не будучи картезианцами прежде всего по той простой причине, что уже Спиноза не был картезианцем» в своем решении онтологической проблемы.

По поводу этого нашего утверждения т. Цейтлин, как он сам признается, «долго недоумевал», недоумевал почти два года. Вместо того, чтобы заняться изучением Спинозы и французских материалистов, он ждал случая. Случай этот пришел в лице П. Иваницкого 3, который своим докладом в Тимирязевском институте: «О некоторых искажениях статьи Маркса о французских материалистах XVIII в.» буквально «открыл» т. Цейтлину «глаза на источники «исторической истины» т. Луппола и других претендующих на роль авторитетных историков материализма».

1 «Под знаменем марксизма», 1926, № 11.

2 См. статью *3. Цейтлина* «Рациональный и формальный диалектический материализм» («Воинствующий материалист» № 1) и наш ответ: «Несколько слов о нерациональном методе в истории философии» (там же, № 3).

*3 П. Иваницкий,* как известно в соответствующих кругах, «материалист» типа Н. Ф. Федорова. Не так давно он выстунал (а может быть и сейчас выступает) с тремя лозунгами: 1) завоевание космоса, 2) воскрешение мертвых и 3) вызывание дождя. Поздравляем т. Цейтлина с новым союзником. 3. Цейтлина и П. Иваницкого сближают имеющиеся у обоих черты вульгарного материализма.

Когда после этого целительного доклада у т. Цейтлина открылись глаза, то он увидел, что Плеханов исказил текст Маркса, опустив, выражаясь мягко, все те места из названной выше статьи, в которой Маркс протестует против наименования французских материалистов спинозистами. И. Луппол и все прочие «претендующие и т. д.», — пользуясь искаженным и с купюрами переводом Плеханова и повторяя самого Плеханова, утверждавшего «буквально то, против чего резко возражал Маркс», — фальсифицирует историю философии, заявляя, что французские материалисты могут быть названы в условиях XVIII в. «неоспинозистами».

У т. Цейтлина несколько странная логика: т. Лунпол не прочел подлинного текста статьи Маркса, т. Луппол не знает ее, поэтому он ошибается; если бы т. Луппол прочел Маркса, он не утверждал бы, что французские материалисты были неоспинозистами. Ознакомление т. Цейтлина с подлинным текстом статьи Маркса, которого т. Лунпол не знает, открыло т. Цейтлину глаза на *источник* заблуждений т. Лунпола. Но из моего незнания подлинника Маркса ведь никак не следует еще знание Цейтлина об *источнике* моих заблуждений. Таким источником, по Цейтлину, стало быть, является неполный перевод Плеханова. Он так и пишет: «Наши «историки философии» свои сведения об источниках французского материализма черпают из искаженного плехановского (пишите уж прямо: *Плехановым,* т. Цейтлин. *И. Л.)* текста статьи Маркса». Но «произведя» кунюры Плеханов ведь ничего не добавил от себя к тексту Маркса, он ведь ничего не приписал к словам Маркса. Как же я в «искаженном» переводе Плеханова мог вычитать то, чего там нет? Очевидно, источник моей «исторической истины» нужно искать в чем-то другом.

Прежде всего, т. Цейтлин, отбросьте ваши полемические приёмы: наши «историки философии» в кавычках черпают свои знания по истории материализма только, видите ли, из статей Плеханова да из его неверных переводов. Дешевый приём, т. Цейтлин! Вот вы в вашей статье, действительно, дали прекрасный образчик талмудического и схоластического решения историко-философской проблемы. Вы взялись писать о Декарте и Спинозе в связи с французским материализмом и в свете марксизма. Для этого мало знать одну физику Декарта. И вот вы, не зная Спинозы, не зная французского материализма, не зная ни внешней, ни внутренней истории марксизма, хотите разрешить проблему, исходя исключительно из одной главы книги Маркса и Энгельса. Неблагодарная и неразрешимая задача!

Вы утверждаете, что я, И. Лунпол, почерпнул свои знания о французском материализме из испорченной Плехановым статьи Маркса. Поинтересовались бы хоть моими работами из области французского

материализма, написанными еще в 1923 г., когда вы не были еще так смелы, чтобы выступать по вопросам, вамп не изученным, когда доклады Иваницких еще не «открывали вам глаз». Право, для первоначального ознакомления с предметом помогло бы.

Итак, отбросьте ваше высокомерие и пойдемте вместе по страницам вашей статьи. Это, может быть, принесет вам некоторую пользу. Из доклада т. Иваницкого вы узнали, что так называемое «Приложение I» к плехановскому переводу «Людвига Фейербаха» Ф. Энгельса «Карл Маркс о французском материализме XVIII в.» является не отдельной, самостоятельной статьей, а главой из «Святого семейства». Совершенно справедливо! Но почему же думаете вы, что этого не знает никто другой? В частности хотя бы я, один из «претендующих» и т. д.?

К вашему сведению, во-первых: П. Иваницкий, очевидно, не сказал вам, что автором «Святого семейства» является не только К. Маркс, но и в равной степени Ф. Энгельс. Вы унорно именуете автором (по традиции, установившейся у всех тех, кто до доклада П. Иваницкого читал только приложения к переводу Плеханова) исключительно К. Маркса—и на этом основании даже пытаетесь делать в конце кой-какие выводы. Сообщаю вам, что на титульном листе первого издания (1845, Frankfurt a. M.) значатся полностью оба имени, причем имя Энгельса стоит даже на нервом месте.

К вашему сведению, во-вторых: прежде чем обвинять Плеханова в умышленном и произвольном искажении текста Маркса (и Энгельса), мало побывать на докладе П. Иваницкого 1: нужно знать историю плехановского периода. Ваша смелость в обвинении Плеханова прямо пропорциональна вашей невинности по части знания обстоятельств дела.

К вашему сведению, в-третьих: Первое издание перевода Плеханова вышло в Женеве в 1892 г., когда Меринг не облегчил еще П. Иваницкому и 3. Цейтлину талмудическую работу своим изданием «Литературного наследства». Между тем Плеханов не имел и не мог иметь в своем распоряжении полного текста «Святого семейства». Об этом сам Плеханов пишет в своем предисловии к брошюре. «Святое семейство» не переиздавалось с 1815 г. А. Лабриола, несмотря па все старания, не мог раздобыть экземпляра книги и специально за ней обращался к Энгельсу, как это видно из писем к последнему итальянского марксиста.

К вашему сведению, в-четвёртых: в 1885 г. глава из книги Маркса и Энгельса была опубликована в «Neue Zeit» (Dritter Jahrgang, SS. 385—395). *Она была опубликована без начала и без конца,* снятие которых вы облыжно приписываете злой воле и сознательной хитрости «спинозиста» Плеханова.

Плеханов, как он мельком уноминает об этом, переводил с текста «Neue Zeit».

К вашему сведению, в-пятых: вскоре после издания Ф. Мерингом (и Э. Бернштейном) «Литературного наследства» два первых тома появились в *русском переводе,* в частности, второй том «Собрания сочинений Карла Маркса и Ф. Энгельса», 1841—1850, — где и помещено полностью «Святое семейство», — вышел в Одессе в 1908 г. Таким образом уже с 1908 г. всякий владеющий русским языком мог прочесть полностью соответствующую главу из «Святого семейства». И неужели же вы, т. Цейтлин, думаете, что никто из марксистов этой возможностью не воспользовался? Неужели же вы с вашей девственностью по части знания марксистской литературы полагаете, что никто из наших историков философии, которых вы презрительно и высокомерно заключаете в кавычки, не читал хотя бы в переводе (не плехановском!) «Святого семейства»? Нужно было, чтобы в руки П. Иваницкого попало немецкое издание «Литературного наследства» 1923 г. для того, чтобы у т. Цейтлина «открылись глаза»! Поистине в Тимирязевском научно-исследовательском институте изучения и пропаганды естественнонаучных основ диалектического материализма в 1926 г. была открыта Америка.

1 Не и тексте, а *в выноске* т. Цейтлин «не затрагивает совершенно вопроса, было ли искажение *сознательным* или случайным». 3. Цейтлин оставляет таким образом этот вопрос открытым.

К вашему сведению, в-шестых: поскольку Плеханов переводил с текста «Neue Zeit», выражение Маркса: «Если говорить точно в прозаическом смысле» (дважды) теряло свой смысл и только потому в нервом случае было Плехановым опущено, а во втором случае передано как «собственно говоря». Никакого искажения такой перевод не вносит.

К вашему сведению, в-седьмых: краткий абзац Плеханова: «Картезианский материализм еще и поныне существует во Франции. Его великие успехи были успехами механического естествознания» также никакого искажения в мысли Маркса и Энгельса не вносит. Опущена вторая часть второй фразы, ибо она оказывалась совершенно непонятной, поскольку в ней шла речь о романтике, начало же главы, в контексте которого эта часть только и понятна, была, как сказано, опущена редакцией «Neue Zeit» еще в 1885 г., когда картезианец и талмудист 3. Цейтлин еще, вероятно, не родился. Вы, т. Цейтлин, подчеркиваете слово «были», желая этим показать, что «спинозист» Плеханов перенёс успехи картезианского материализма=механического естествознания из настоящего времени в прошедшее. Талмудическая придирка. Посмотрите, как эту же фразу передал другой русский переводчик (Одесса 1908): «Наибольшие лавры он (картезианский материализм) *стяжал*

себе в механическом естествознании». Как видите, тоже прошедшее время, а между тем этот перевод выполнен под редакцией между прочим Л. И. Аксельрод, которую и вы, т. Цейтлин, не упрекаете, как Плеханова, в симпатиях к Спинозе.

К вашему сведению, в-восьмых: вы безбожно напутали в собственном переводе второй фразы Маркса и Энгельса из только что уномянутого абзаца. В подлиннике она гласит: «Er hat seine grossen Erfolge in der mechanischen Naturwissenschaft, der man die Romantik, genau und im prosaischen Sinne zu reden, am allerwenigsten vorwerfen wird».

Буквально это означает: «Он имеет свои великие успехи в механическом естествознании, *которое,* говоря точно и в прозаическом смысле, *менее всего можно упрекать в романтизме*», вы же не переводите, а «перевозите»: «за которое (за механическое естествознание!) ... *менее всего можно упрекать романтику*». Вы понимаете, что вы наделали? Нехитрая мысль Маркса и Энгельса, которая понятна лишь при условии уразумения самого начала главы (любезно и якобы впервые вами переведённого), сводится к тому, что существующее сейчас (40е годы) механическое естествознание, конечно, нельзя унрекнуть в романтизме. Вы же приписываете Марксу нелепую мысль, о которой не может быть и вопроса, что романтику нельзя упрекнуть за механическое естествознание!

Своим переводом указанной фразы, как и всей своей статьей, т. Цейтлин доказал, что для него остался совершенно недоступным общий смысл главы Маркса и Энгельса о французском материализме. Он ухватился за два имени: Декарт и Спиноза и упустил общий смысл возражений Маркса и Энгельса Бруно Бауэру. Постараюсь пояснить. Б. Бауэр, исходя из «Истории философии» Гегеля и вульгаризуя мысли последнего, наметил такую концепцию: после метафизики XVII в., в частности после Спинозы, в эпоху французского просвещения боролись две тенденции: материалистическая и теистическая (идеалистическая). После Великой французской революции, материализм сходит со сцены, растворяется, погибает во французском романтизме (Шатобриан и др.). Таким образом романтика является истиной материализма. Материализм погиб и его место заняло более совершенное мировоззрение, именно: романтизм.

Вместо этой неправильной концепции Маркс и Энгельс, которые были в 1844 г. (когда было написано «Святое семейство»), — что очень важно, — еще *фейербахианцами,* выдвинули свою материалистическую концепцию: французский материализм боролся прежде всего с метафизикой и метафизиками XVII в., от них же первым Маркс и Энгельс дважды называют Декарта. Врач Леруа в своей «Программе» выступил против *метафизики* Декарта, перейдя на сторону сенсуализма и низведя душу, как субстанцию

Декарта, до значения модуса тела. Против Декарта же, как это должно быть известно т. Цейтлину хотя бы из главы Маркса и Энгельса, выступили материалисты Гассенди и Гоббс. Материализм XVIII в. во Франции отправлялся от *физики* Декарта, во-первых, и от сенсуализма и материализма англичан, во-вторых. Эта непреложная истина, установленная Марксом н Энгельсом в 1844 г., никем не оспаривается, ни Плехановым, ни в частности мною. духу, здесь философ оставляет в покое и бога, и конечные причины, и душу. Физика Декарта, а не его метафизика, оказала влияние на материалистов XVIII в. и, если угодно, и далее; причем следует отметить, что речь идет не о конкретном понимании того или иного физического явления (картезианство, как это известно т. Цейтлину, уступило место Ньютонианству во второй половине XVIII в.), а об общем научном, материалистическом направлении физики. Исторических заслуг физики Декарта и даже—в исторической перспективе—его метафизики и теории познания никто не отрицает; его метафизика не должна заслонить от нас его физики, но и, обратно, сама не должна «заслониться» ни его физикой, ни своей собственной модернизацией с тяжелой руки т. Цейтлина» х. На этой точке зрения я стоял и продолжаю стоять.

Вот что я писал в начале 1925 г. в связи с картезианской интерпретацией т. Цейтлина: «Как же быть всё-таки с историческим Декартом, с его философским наследием? Правильный ответ давно уже дан Марксом. Маркс отделяет физику Декарта от его метафизики. Физика Декарта материалистична по-своему.

Прежде чем перейти к Спинозе, покончим с разъяснением т. Цейтлину основной мысли главы из «Святого семейства». Марксу и Энгельсу нужно было показать, что французский материализм XVIII в. не погиб в романтике, а воспроизвёлся и в

XIX в. на новой основе. Это продолжение материализма XVIII в. они видят, согласно их указанию о двойственном его происхождении (хотя «в ходе развития оба направления перекрещиваются»), во-первых, *в механическом естествознании* сороковых годов, во-вторых, о *социализме и коммунизме.* Стало быть, материализм XVIII в. не погиб, как думает Бауэр, а продолжает жить в новых формах. Такова мысль Маркса и Энгельса, которая совершенно ускользнула от т. Цейтлина, ибо последний, хотя ему П. Иваницкий и открыл глаза, пребывает с повязкой картезианства на глазах.

**2.**

Перейдём к двум пунктам, которые «констатирует» т. Цейтлин. В нервом пункте от «констатирует»: «Маркс самым резким образом возражает против

утверждения, что французские материалисты XVIII в. были «спинозистами» или «неоспинозистами». Маркс устанавливает «вульгарную и массовидную» истину, что основоположниками французского материализма были Декарт и Локк» 2. Прежде всего, т. Цейтлин, две маленьких передержки: во-первых, Маркс и Энгельс специально оговариваются о том. что не весь Декарт, т. с. не вся его философия послужила одним из отправных пунктов для материалистов XVIII в., а только его физика; во-вторых, авторы «Святого семейства» нигде не говорят о «неоспинозизме». Они протестуют против названия французских материалистов «французской школой Спинозы». Но одновременно они считают «гораздо более ясной» мысль Гегеля о том, что французский материализм был «реализацией спинозовской субстанции». Они протестуют против усматривания в материализме и теизме «двух сторон одного и того же основного принципа», как более общего и совершенного, например, «самосознания» критической критики. Напротив, сам материализм и именно спинозовского типа синтезирует в себе и принцип протяжения и принцип мышления. Поистине, говоря словами 3. Цейтлина, это «совершенно очевидно для всякого, кто хоть несколько знаком с действительной историей нового материализма», а не только с историей естествознания.

1 «Воинствующий материалист», кн. III, стр. 276.

2 К сведению т. Цейтлина, переводить «profane» как «вульгарная» значит не прочесть и не понять «Святое семейство» в целом. Иронизируя над Б. Бауэром, Маркс и Энгельс называют его концепцию «небесной», «святой» (так же в «Святом Максе» они поступают с М. Штирнером). Свою концепцию они называют «светской», «земной» и «мирской» (profane). Вульгарность здесь не при чем.

Что касается второго пункта, «констатируемого» т. Цейтлиным, то кроме необоснованного высокомерия он, по существу, ничего в себе не заключает. К сведению т. Цейтлина, моя концепция исторического и «логического соотношения Декарта, Спинозы и французского материализма изложена мною в главе седьмой книги «Дени Дидро, очерки жизни и мировоззрения» (Москва 1924). Выступая против меня и моих единомышленников, т. Цейтлин должен был бы вместо схоластической эквилибристики взять эти документы.

Дальше. Отношение Маркса и Энгельса к Спинозе в 1844 г. определяется всем их мировоззрением той эпохи. *Это была эпоха фейербахианства основоположников марксизма.* Тезисы о Фейербахе были, как известно, написаны только в 1845 г. В 1844 г. Маркс и Энгельс в основном относились к Спинозе так, как относился к ним Л. Фейербах в своих «Предварительных тезисах к реформе философии будущего» (1843). Нам нет нужды здесь

излагать эту точку зрения, — всякий при желании может прочесть это в сочинениях Фейербаха.

Ясно, что система Спинозы во всех своих элементах и «оболочках» не могла удовлетворять Маркса и Энгельса 40х годов. Но она не удовлетворяла еще и французских материалистов. Никто не утверждал и не утверждает, что последние были спинозистами в смысле чистых спинозистов, принявших Спинозу в целом и в подробностях. Мы называем французский материализм спинозизмом в смысле «неоспинозизма» и притом XVШ в., ибо и сам Фейербах был «неоспинозистом» XIX в. Это означает, что Фейербах решал основную онтологическую проблему в духе Спинозы. Это должно быть ясным всякому, претендующему разговаривать на историко-философские темы.

Субстанция Спинозы не удовлетворяла Маркса и Энгельса не потому, что она синтезировала в себе протяжение и мышление, а потому, что она была пассивной «флегматичной вещью»; движение для Спинозы было лишь *бесконечным модусом,* а не атрибутом (заметим, что у Декарта движение было только модусом); время у Спинозы было реальным лишь в мире модусов, а не по отношению к субстанции (заметим, что у Декарта время есть лишь модус мышления). В этом заключалась, в основном, метафизичность субстанции Спинозы, ее оторванность от человека, ибо переходы от субстанции к модусам у Спинозы неудовлетворительны.

Маркс и Энгельс в той же шестой главе «Святого семейства», в последнем параграфе х, называют спинозовский элемент *в системе Гегеля,* т. е. в уже спиритуализированном виде, «метафизически перевёрнутой *природой* в ее оторванности от человека». Здесь же они называют самосознание Фихте в системе Гегеля «метафизически перевернутым духом в его оторванности от природы». Характерно, что Маркс и Энгельс видят в субстанции Спинозы *природу,* лишь облеченную в метафизические оболочки и оторванную от человека.

Штраус, — продолжают Маркс и Энгельс, — «взял *за точку отправления спинозизм».* Штраус, как известно, в 1835 г. выявил себя материалистом. Так вот его исходной точкой зрения был *спинозизм,* а не картезианство. Так пишут Маркс и Энгельс в том параграфе «Святого семейства», до которого наш глубокий критик не добрался; она ему «без надобности», ибо в ней нет речи о любезном Декарте.

Итак, материалист Штраус взял за исходный пункт спинозизм, идеалист Бруно Бауэр—субъективный идеализм Фихте. Они критикуют Гегеля, но оба изолируют свои моменты друг от друга. Штраус и Бауэр «приводят каждый

момент к его одностороннему, логически последовательному концу... но каждый из них развивает лишь одну сторону системы».

«Истинное *Завершение критики Гегеля,* — продолжают Маркс и Энгельс, — принадлежит Фейербаху. Исходя из системы Гегеля, Фейербах подвергает действительной критике эту систему, обнаруживая окончательные вытекающие из нее выводы. Превратив абсолютный дух *в действительного человека, представляющего часть природы,* Фейербах этим самым дал законченную критику религии и в то же время искусной мастерской рукой наметил важные основные черты критики гегелевской спекуляции и метафизики вообще» 2. Тем самым спинозизм воспроизводится на новой основе в лице Фейербаха. Это — «неоспинозизм» 40-х годов прошлого столетия.

1 «Критическое сражение с французским материализмом» является лишь одним параграфом «Святого семейства».

2 Цитирую по русскому переводу, Одесса 1908, стр. 282—283.

3 3. Цейтлин в своей *статье* всех французских материалистов делает врачами. Нужно ли говорить, что Дидро, Гольбах, Гельвеций (основное парижское ядро) врачами не были. Указанных философов Маркс и Энгельс относят ко второму направлению во французском материализме; не был врачом и Робинэ. Заметим кстати, что основные философские работы Дидро не были известны Марксу и Энгельсу в 1844 г., так как были опубликованы позже.

Так вот как, по Марксу и Энгельсу, обстоит дело, т. Цейтлин. Давайте повторим, чтобы вы лучше запомнили:

1) *Физика* Декарта послужила исходным пунктом для французских материалистов-врачей: Леруа, Ламеттри, Кабанис. Этот картезианский физический материализм воспроизвёлся в 20—40х годах XIX в. *в механическом естествознании.*

2) Английский сенсуалистический материализм послужил отправным пунктом для другой стороны французского материализма, по преимуществу, социально-исторической стороны: Гельвеций, этика Гольбаха. Этот материализм воспроизвёлся в XIX в. *в утопическом социализме,* в особенности у Р. Оуэна («Об образовании человеческого характера»).

3) Спинозизм обобщал в плоскости онтологии, общей философии, картезианскую физику (с ее механистичностью, изгнанием телеологии и т. п.) и английский материализм 1 даже в его обосновании этики. Поэтому общее мировоззрение французских материалистов может быть охарактеризовано как «неоспинозизм» XVIII в. Сам Дидро говорит об этом в Энциклопедии в

маленькой статейке о неоспинозистах. Но интересно не только это. В то время как картезианство зашло в туник *механического естествознания* XIX в., а английский материализм—в туник *утопического социализма,* спинозизм развивался дальше. В системе *Гегеля* спинозизм оказался «метафизически переделанной природой в ее оторванности от человека». Ища выход *из системы* Гегеля, материалист Штраус «взял за точку отправления спинозизм». Материалист Фейербах нашел выход из системы Гегеля, «превратив абсолютный дух в действительного человека, представляющего часть природы». Этим спинозизм был реабилитирован в 40х годах XIX в. в «неоспинозизме» той эпохи.

Но и здесь для спинозизма не было туника. Маркс и Энгельс, отправляясь от спинозизма Фейербаха и "ассимилировав действенный момент, воссоздали новый «неоспинозизм», который, если угодно, можно назвать неоспинозизмом XX в. Решение основной онтологической проблемы в смысле синтеза протяжения и мышления в единой материальной субстанции дается и здесь в духе спинозизма. Ничего другого и не содержит выражение Плеханова, что «марксизм есть род спинозизма».

1 Спиноза не влиял, конечно, на Локка в области теории познания. Иное дело — *обоснование этики.* Чтобы понять это, т. Цейтлин должен изучить моральное учение Спинозы, Локка и хотя бы Дидро. За недостатком места отсылаем к ранней книге «Дени Дидро», стр. 256—260

**3.**

На этом мы могли бы закончить свой ответ т. Цейтлину. Однако во второй половине его статьи содержится еще столько путаницы и, говоря вульгарно, выкрутасов, что необходимо остановиться хотя бы на некоторых моментах.

Декартолюб Цейтлин во что бы то ни стало хочет навязать диалектическому материализму картезианство. Он пытается сделать это следующими приёмами: 1) Плеханов не знал естествознания, а Маркс и Энгельс знали его; 2) Маркс не считал французский материализм метафизическим, ergo он диалектичен, ergo Декарт тоже диалектичен. Остановимся на нервом пункте. «Плеханов, — утверждает 3. Цейтлин, — был очень далек от естествознания». «Плеханов имел о естествознании самое недостаточное понятие». «Плеханов и другие выдающиеся наши марксисты плохо знают естествознание и его историю» и т. д. Кто сказал т. Цейтлину, который черпает свои знания по истории марксизма у П. Иваницкого, что Плеханов «был очень Далек» от естествознания? Откуда у 3. Цейтлина такие сведения? Как решается он утверждать это? Если Плеханов не писал естественнонаучных трактатов, это еще ровно ничего не доказывает. По

самому образованию своему он был близок к точным и естественным наукам. Достоверно известно, что Плеханов прекрасно знал математику и химию. Плеханов всегда интересовался новыми достижениями в области точных паук. Но, т. Цейтлин, Плеханов действительно не был картезианцем!

В противоположность Плеханову, —пишет т. Цейтлин, — «Маркс и в особенности Энгельс основательно изучали естествознание и его историю». Полноте, т. Цейтлин, о каком времени идет речь? —О 1844 г. Кто же вам поверит, что в это время Маркс и Энгельс занимались естествознанием. Нужно хоть несколько знать биографию Маркса и Энгельса, чтобы понять, что ваша точка зрения—сплошная натяжка. Вот уж действительно, услужливый шутник опаснее врага. Теперь, т. Цейтлин, *с точностью установлено,* когда Маркс и Энгельс стали заниматься естественными науками и математикой и какие книги они читали. Ваша точка зрения—голая спекуляция, нужная вам для защиты ваших ошибочных позиций.

Вместо того, чтобы самому приняться за изучение истории философии или хотя бы пользоваться хорошими курсами по истории философии, вы преклонились перед словами А. Рея. Замечательный авторитет, перед которым должны пасть ниц все марксисты! «Под философией Декарта в XVII в. как ее друзья, так и враги разумели (вставка в скобках «главным образом») физику Декарта». Тов. Цейтлин, вы читали возражения Декарту со стороны Гоббса и Гассенди? Вы читали критику Локком врожденных идей Декарта? Вы читали Спинозу? Вы читали французских материалистов? Если бы вы читали, вы не поверили бы А. Рею. Вот все, что можно вам сказать.

Твердить который год о том, что «метафизика Декарта является весьма искусственным привеском к его *философии* (I)», что душа, по Декарту, есть мозг, что врожденные идеи—это проведенные в мозгу тысячелетней эволюцией борозды, что Декарт есть Декарт, ибо он боялся иезуитов, — ведь все это, во-первых, уже скучно, а во-вторых, свидетельствует, что и Декарта то в целом вы или не поняли, или не хотите понять.

По сути дела, жалко становится т. Цейтлина: хочет он быть диалектическим материалистом, но, с другой стороны, картезианская его природа не пускает. Вот-вот уже «доказал», что французские материалисты и марксизм являются картезианством, но вдруг на дороге формула Плеханова «марксизм есть род спинозизма». И вот начинаются «выкрутасы»: чтобы получить марксизм из спинозизма, нужно, видите ли, не освободить его от теологической *оболочки,* а необходимо «очистить его от метафизических и теологических *элементов*». Замечательная поправка! Вам больше нравятся «элементы», а Плеханову «привески» или «оболочка». Вот это-то, т. Цейтлин, и называется схоластическими увертками.

Как быть с формулой Плеханова? Т. Цейтлин хочет и невинность сохранить, и капитал пробрести. Он, видите ли, тоже утверждает, что «основа спинозизма, его сущность, самое главное в нем—безусловно материалистичны». Это можно сказать о спинозизме *в целом,* а вот *о картезианстве* в целом этого сам 3. Цейтлин не скажет. Так в чем же дело? И при чем здесь естественнонаучные познания Плеханова или Маркса? Дело, видите ли, по Цейтлину, в том, что спинозизм есть «философское Завершение «естественнонаучного фундамента», т. е. картезианство, окончательно отбросившее метафизику дуализма двух субстанций (материи и духа)».

Но, т. Цейтлин, ведь это же в путаной форме—ваша капитуляция, видимость победы, а факт поражения. Спиноза есть материалистическое Завершение и вместе с тем преодоление Декарта. Ведь это же я говорю, а не вы. Завершение не «естественнонаучного фундамента» Декарта, а Декарта в целом, — вот в чем гвоздь вопроса. Вы пишете: «т. е. *картезианство,* окончательно отбросившее *метафизику дуализма* двух субстанций». Но, позвольте, как это «то есть»? Картезианство, которое отбросило метафизику двух субстанций, *не есть* уже *картезианство, а* есть *спинозизм.* Ведь это и малые дети поймут. Посмотрите, какой вы шутник: марксизм, поставивший на ноги абсолютный дух гегельянства, есть гегельянство, —так выходит по вашей логике! Не вразумительно и с историко-философской точки зрения безграмотно.

Чтобы покончить с этой частью вашей статьи, скажем еще два слова о той беспросветной путанице, которую вы вносите в понимание Локка. Вы пишете: «Учение Локка имеет сильный уклон в сторону «сенсуализма», т. е. той стороны материи, которая сознательно была исключена Декартом из его «физики». Что сне значит: сенсуализм, т. е. сторона материи? Сенсуализм есть определенное теоретико-познавательное направление, а не «сторона материи». Вы, очевидно, хотите сказать о так называемой чувствительности материи, как об одном из свойств материальной субстанции. Но зачем же говорить, что чувствительность была «сознательно» изгнана из «физики» Декарта. Она, эта чувствительность, была «сознательно» передана Декартом его мыслящей субстанции, его душе. *Это—одна из основ картезианства.*

Логически последовательно поэтому Декарт отрицал душу в животных, считая их машинами. Все это азбука истории философии.

Французский материализм считал чувствительность свойством материи (нас сейчас не интересует—всеобщим ли свойством, или свойством материи, известным образом организованной). Отсюда т. Цейтлин умозаключает к своему второму итоговому тезису: «Французские материалисты не были столь механистичны, как это обычно изображают».

Вопрос о том, способна ли материя ощущать, не решает еще вопроса о том, механист ли данный автор или нет. Вот, например, т. Цейтлин тоже ведь отрицает ощущающую душу, он тоже считает, что материя, а не что-либо другое, ощущает, и однако он остается механическим материалистом.

Забавно отметить и то, как наши противники идут к одной цели разными путями: А. К. Тимирязев 1 признает механистичность материализма XVIII в. и, в принципе возрождая его, заявляет, что современное естествознание в большей своей части не механистично, а З. Цейтлин, примыкая в общем к А. Тимирязеву, пытается схоластически доказать, что и материализм XVIII в. не был механистичным.

Чтобы доказать это, т. Цейтлин вновь вытаскивает испытанный приём: Плеханов нарочно неправильно передал мысль Маркса (и Энгельса— добавим от себя). Посмотрим, так ли это.

Текст Плеханова: «...французский материализм XVIII в. представляет собою... открытую, ясно выраженную борьбу против метафизики XVII столетия, против метафизики Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница». К этому т. Цейтлин добавляет: «В тексте Маркса имеется еще фраза «против всякой метафизики», *заканчивающая* утверждение о характере французского просвещения и материализма».

Приведем полный текст интересующих нас строк Маркса и Энгельса: «...французский материализм XVIII в. представляет собою открытую, ясно выраженную борьбу против метафизики XVII в. *и против всякой метафизики, именно:* против метафизики Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница» 2.

Читатель видит, что Плеханов выпустил в своем переводе подчеркнутые нами слова; но читатель видит также, что, во-первых, т. Цейтлин учинил передержку, заявляя, что слова «против всякой метафизики» *заканчивают* фразу Маркса и Энгельса, выражают *итоговую* мысль их и, во-вторых, что Плеханов не исказил мысли авторов, еще более сильной, ибо перед именами Декарта и других стоит усиливающее слово «именно». Учинив передвижку, т. Цейтлин заявляет, что французский материализм боролся не против *определенной* метафизики, —надо думать, что он боролся против *неопределенной* метафизики! А Отсюда т. Цейтлин глубокомысленно заключает: «Не означает ли это, что Маркс считал французский материализм в известной мере диалектическим?» И далее он пишет: «Отсюда видно, что Маркс не считал французских материалистов механистами».

1 См. «Вестник Коммунистической академии», кн. 17.

2 War der französische Materialismus... ein offener, ein ausgesprochener Rampr gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts und gegen alle Metaphysik *namentlich* gegen die des Descartes, Mallbranche, Spinoza und Leibnitz.

Невинный и, что значительно хуже, беззаботный по части философии т. Цейтлин совершенно не представляет себе исторического смысла термина «метафизика». Вращаясь в кругах марксистов, он слышал о противоположении: метафизика—диалектика, и больше ничего не желает знать. Он не может понять, что французские материалисты боролись с метафизикой типа Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница *(со всякой метафизикой—* как дуалистической Декарт, идеалистической—Мальбранш и Лейбниц, так и материалистической—Спиноза) и в этом смысле были антиметафизиками, —и в то же время сами оставались метафизиками в смысле недиалектиков. Поясним примером: Гегель был *диалектиком,* а не метафизиком, и в то же время он был метафизиком, трактуя, например, об абсолютном духе. Французские материалисты, наоборот, не были метафизиками, ибо не отрывались от природы, материи с ее движением и т. п., были «физиками», и в то же время они были метафизиками, ибо не были диалектиками. А вот, например, т. Цейтлин метафизик в обоих смыслах: он и недиалектик и метафизик-картезианец.

Так же обстоит дело и с «немеханистичностью» французских материалистов. Не говоря уж о том, что на этот счет есть целый ряд аутентичных указаний Маркса и Энгельса, подумал бы т. Цейтлин хоть раз: как могли Маркс и Энгельс в 1844 г., пройдя школу Гегеля и Фейербаха, не считать французских материалистов механистами? А между тем то, что совершенно ясно обладающему хоть самой малой историко-философской выучкой, то остается за семью печатями для наших естественников.

Мы выбрались, наконец, из дебрей статьи т. Цейтлина. В конце этой статьи т. Цейтлин покровительственно похлопывает по плечу марксистов и говорит: бедненькие вы, «в условиях общественной революционной борьбы с самодержавием» некогда было вам заниматься историей естествознания. Займитесь же теперь, иначе не выйти вам из «больших конфузов и ошибок». Спасибо, т. Цейтлин, за совет. Хорошо, что сказали. Правда, уже Фейербах говорил о необходимости союза философии и естествознания, Маркс и Энгельс говорили, Плеханов говорил, Ленин говорил, теперь вот еще т. Цейтлин напоминает. Только одна маленькая оговорочка: и Энгельс, и Ленин довольно настойчиво указывали на необходимость естественникам отбросить свое высокомерие, выбросить за окошко позитивистский плакат «Наука—сама себе философия» и пойти на выучку к философии и ее истории. Право, некоторая польза будет.

Ваш совет нам: «овладеть естествознанием *хотя бы* в том объеме (как вы скромны, т. Цейтлин), в каком им владел Энгельс».

Наш дружеский совет вам: овладеть философией «хотя бы» в том объеме, в каком владел ею Энгельс.

«Иначе всегда будут получаться большие конфузы и ошибки», прекрасной иллюстрацией чего и является статья т. Цейтлина. Поистине дулась гора родами, а родила мышь.

*ОГЛАВЛЕННЕ*

*Стр.*

**Предисловие 3**

**К вопросу о характеристике современной критики марксизма 4**

**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**

**Новое средневековье 13**

**Очередное опровержение марксизма 37**

**Падение социализма от науки к утопии 59**

**Интерпретация марксизма в Америке 82**

**Кант и современный ревизионизм немецкой социал-демократии 113**

**Голос из могилы эмпириокритического ревизионизма 138**

**ЧАСТЬ ВТОРАЯ**

**Пути развития философской мысли в СССР 149**

**Праздник теоретической мысли 160**

**Диалектика диалектики 174**

**Несколько слов о нерациональном методе истории философии 199**

**О синице, которая не зажгла моря 205**

**ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО**

**МОСКВА — ЛЕНИНГРАД ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА**