

*It Call
Kural* *Pod znamenem Marksizma*

ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН СОЕДИНЯЙТЕСЬ

ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА

ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ
И ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМ. ЖУРНАЛ.

№ 1

ЯНВАРЬ 1923.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО «МАТЕРИАЛИСТ»
МОСКВА

ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН, СОЕДИНЯЙТЕСЬ!

ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА

ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ И
ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМ. ЖУРНАЛ

ВЫХОДИТ ПРИ БЛИЖАЙШЕМ УЧАСТИИ:

А. Деборина, В. Невского, Д. Рязанова, А. Тимирязева и др.

№ 1

ЯНВАРЬ 1923

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „МАТЕРИАЛИСТ“
МОСКВА

СОДЕРЖАНИЕ.

	Стр.
1. А. Деборин.—Дюшанк Фейербах	5
2. К. Корнилов.—Современная психология и марксизм	41
—	
3. Ф. Энгельс и К. Каутский.—Юридический социализм—пер. с нем. А. Гутерман	51
—	
4. М. Планк.—Новые пути физического познания	72
5. А. Гольцман.—Наступление на материализм	83
6. А. Максимов.—Современное состояние дискуссии о принципе относительности в Германии	101
—	
7. В. Фриче.—Опыт социологии художественных стилей	120
8. В. Вагнер.—Искусство и народ	132
—	
9. М. Покровский.—Ответ тов. Степанову	142
10. П. Стучка.—Материалистическое или идеалистическое понимание права?	160
—	
11. Ю. Стеклов.—Как иногда даются отзывы	179
12. Д. Рязанов.—Ответ тов. Стеклову	186

Т р и б у н а.

13. В. Тер-Оганесян.—О назреющем вопросе	189
14. Материалист.—Об Академии наук Р.С.Ф.С.Р.	190
15. Ожидатель.—Мы ведь ждем!	192
16. Привет нашему журналу	196

Сообщения и заметки.

17. К вопросу об издании полного собрания сочинений Маркса и Энгельса	197
---	-----

Библиография.

18. В. Румей.—По провинциальным журналам	203
19. Г. Баммель.—Ф. Кузнецкий—„Критика творческого сознания“	207
20. И. Дулол.—С. Вольфсон.—„Диалектический материализм“	210
21. В. В.—Г. Плеханов.—„Очерки по истории материализма“	214
22. Новое о Л. Фейербахе	218
23. В. В.—Г. Плеханов.—„Искусство“	218
24. В. С.—Н. Ленин.—„Государство и революция“	220
25. В. Румей.—Ф. Энгельс.—„Происхождение семьи“	222
26. В. В.—Г. Плеханов.—„Наши разногласия“	222
27. Б. Введенский.—Я. Френкель.—„Строение материи“	223
28. М. Павлович.—М. Рой.—„Новая Индия“	224
29. В. В.—М. Жаков.—„Справочная книжка“	226

Людвиг Фейербах.

Проблема бессмертия.

В 1830 г. Фейербах выпустил в свет любопытную книгу под названием „Мысли о смерти и бессмертии“. Эта работа представляет первое крупное произведение мыслителя, в котором автор решительно выступает против личного бессмертия. Но в этой работе Фейербах в общем стоит на идеалистической точке зрения. Впоследствии, с переходом к материализму, мыслитель неоднократно возвращался к вопросу о бессмертии, исходя уже из совершенно нового понятия личности. Мы остановимся в настоящем очерке главным образом на втором периоде деятельности Фейербаха, на освещении им вопросов личности и бессмертия с точки зрения материализма. В „Мыслях о смерти“ мыслитель пришел к выводу, что личность смертна, но дух вечен. Сознание, это — абсолютное единство людей, общее дыхание жизни, абсолютно неразрушимый центр человечества. Единичная личность, индивидуум вступает в этот мир сознания и духа. Смерть есть „выход“ из этого общего мира сознания и погружение в бессознательный мир — в ничто.

В истории культуры европейского человечества можно установить в отношении веры в бессмертие три эпохи. Греки и римляне не знали вовсе веры в личное бессмертие. Римлянин жил в Риме; он не знал иной жизни, кроме действительной государственной жизни своего народа. Личная жизнь римлянина растворялась в жизни государства, целого. То же самое относится и к грекам.

Вторую эпоху составляют средние века, когда бессмертие стало определенным символом веры. Но и в эту эпоху, говорит Фейербах, личность еще не имела „пустого сознания своей единичности и изолированной самостоятельности“. Человек постигал смысл жизни и самую сущность свою в религиозной общине. Спасение он искал и находил в общине верующих. Высшую форму существования составляла община. Общинное бытие воплощала в себе католическая церковь. Церковь олицетворяла собою потустороннее бытие и пред-

ставляла собой стоящий над естественной и мирской жизнью чувственно-сверхчувственный мир. При таких условиях в католическую эпоху еще не было основания для разрыва между идеальным и реальным миром. Словом, в католическую эпоху существовала вера в небо и ад, которую необходимо отличить от веры в личное бессмертие.

Только в новое время вера в личное бессмертие выступает во всей своей чистоте. Это третий период в истории проблемы бессмертия. Характерным признаком современной эпохи является то, что человеческий индивидуум, личность, как таковая, стала рассматривать себя как бесконечное и божественное существо. В протестантизме принципом веры является уже не церковь и жизнь в церковной общине, а индивидуальное убеждение. В католицизме принципом веры была церковь; в протестантизме уже вера стала принципом церкви. Центром протестантской веры является богочеловек, Христос, или сущность человека в ее единстве с сущностью бога в образе Христа. Дальнейшую ступень в этом процессе выявления и обожествления личности составляет пиеизм. Последний ведет к рационализму и морализму. Вера в личное бессмертие становится существенным принципом лишь на почве пиеизма. Основанием для этого послужили, по мнению Фейербаха, следующие мотивы. В этой земной жизни личность чувствует себя ограниченным существом. Но чистую сущность личности составляет добродетель. Добродетель же означает абсолютное совершенство, святость. Совершенством же отличается лишь абсолютное. Если индивидуумы стремятся к совершенству, т.е. хотят стать богами, то для этого требуется бесконечное время. Однако тут мы впадаем в логическое противоречие, ибо в случае достижения индивидуумом своей цели, т.е. совершенства, он перестает быть личностью. Для того же, чтобы индивидуум оставался личностью, он никогда не должен, не должен принципиально, достичь цели, — совершенства.

С точки зрения веры в бессмертие человек является абсолютным субъектом, имеющим абсолютную реальность. Но быть, говорит Фейербах, — значит находиться в отношениях и определенной связи с другими существами. „Все, что существует, существует необходимо вместе с другими, в другом и для другого“. Моя жизнь неразрывно связана с жизнью других существ. Бытие другого, говорит Фейербах, есть также и мое бытие. Человек, который живет только для себя, есть чисто природное существо. Сущность человека, как такового, состоит именно в том, чтобы преодолеть свое естественное существо, чтобы основание своего бытия полагать в другом, чтобы в бытии другого утвердить свое собственное бытие. Истинный, т.е. нравственный, человек созерцает свою сущность, свое „я“ в другом „я“. Таковы этические соображения, которые ведут как раз к отрицанию абсолют-

ного значения личности и утверждению ее конечности и ограниченности. На ряду с этическими, Фейербах выдвигает „спекулятивное основание смерти“. Вещи и существа, которые находятся вне нас, которые мы различаем как объекты или природу, составляют границу, предел нашего „я“. Вещи и существа вне нас ограничивают, т.е. отрицают, наше существование. Наше существование кончается там, где начинается бытие других вещей. Таким образом каждый предмет, на который мы наталкиваемся, напоминает нам о нашем „конце“, о нашей смерти. Смерть есть лишь следствие, проявление и обнаружение внутренней „границы“ нашей личности, нашей самости. Эта граница, этот предел имеет внешнее самостоятельное бытие в вещах, совокупность которых составляет объективный мир. Не будь объекта, субъект был бы бесконечен и, стало быть, бессмертен. Наличие объективного мира, объектов вообще, является доказательством конечности субъекта, ибо наличие объектов означает „небытие“ субъекта. Небытие нашего бытия обнаруживается в бытии объективного мира.

Эти спекулятивные соображения ведут дальше к установлению физического основания смерти.

Итак, поскольку наша личность, по сущности и содержанию, определяется и ограничивается другими существами, постольку она ограничена и во времени. В качестве ограниченного существа человек является данной определенной личностью, а не личностью вообще. Но в качестве определенной личности человек существует только в определенное время и в определенном месте. Быть индивидуумом, личностью — значит быть отличным от других индивидуумов. Это отличие и различие составляет существенное свойство и особенность нашей личности. Эта определенность есть граница нашего бытия, которая не может быть уничтожена иначе, как с нашим собственным уничтожением. Обособленность и определенность личности составляет неотъемлемое свойство личности, как таковой.

Человек является индивидуумом до тех пор, пока он обладает способностью ощущения. Достоверность нашего существования обнаруживается в ощущениях. Человек — существо ощущающее. Но ощущение неразрывно связано со временем. Я ощущаю всегда нечто определенное, но в этом определенном чувстве я остаюсь всегда тем же; в этом чувстве содержится все мое существо. Где нет времени, там нет и ощущения, там нет и индивидуальности. „Этим существом, этим индивидуумом ты являешься только в это время“.

Личность существует не только во времени; она необходима и неразрывно связана и с пространством. Личность существует как обособленное от других индивидуумов существо. Но существовать обособленно и значит существовать в пространстве, занимать в нем

место. Допуская существование человека после смерти, мы должны допустить, что он будет существовать в определенном месте и в определенное время. Такое допущение есть, однако, полнейшая нелепость.

Человек начинает свое существование в определенный момент времени; но то, что имеет начало, имеет неизбежно и конец. Человек есть живое существо. „Но именно потому, что ты живешь, ты умираешь. То, что является твоим утверждением, составляет одновременно и твое отрицание“.

Итак, индивидуум преходящ, смертен. Человечество же через сознание образует одно целое, единство. Сознание есть само человечество; из этого сознания мы познаем великую тайну целого. История есть процесс обнаружения этого единства человечества во времени. Индивидуумы утверждают свое бытие в единстве сущности. Вечность, т.е. единство прошлого, настоящего и будущего в сознании, есть почва истории, внутреннее ее основание. Подобно органическому телу, человечество находится в процессе постоянного движения, непрерывного возобновления ее членов, т.е. индивидуумов. Само человечество, как целое, само сознание, составляющее сущность человечества, сверхвременно. Время лежит как бы посредине между целым и индивидуумом. Оно выражает лишь отношение целого к отдельным его членам—единства к единичному. Сознание есть как бы неизменно устойчивое настоящее в процессе исторических изменений и превращений. Таким образом, в основании исторического процесса, в точке зрения Фейербаха, стоящего еще на почве Гегелевой философии, лежит дух. Индивидуум является членом человечества и живет до тех пор, пока не выполнит своего назначения. Осуществив свою „цель“, он умирает, его душа объективируется, т.е. он превращается в предмет, в объект, теряя свое субъективное для себя—бытие. В вере в бессмертие обнаруживается лишь основание и смысл исторического процесса.

Таковы в кратких чертах взгляды Фейербаха на бессмертие в идеалистический период его деятельности. Совершенно другое освещение получает эта проблема у Фейербаха впоследствии, в его работах от 1844 и 1866 г.г., когда он уже стоял твердо на материалистической точке зрения.

В статье „Всеобщая вера в бессмертие“ Фейербах указывает на то, что факт всеобщей веры в бессмертие еще ничего не говорит о содержании ее. Как относительно веры в бога, так и в вопросе о бессмертии необходимо прежде всего отдать себе отчет в том, что собственно выражает эта вера. По мнению Фейербаха, вера в бессмертие имеет свое основание в том, что люди продолжают считать покойника существующим „в памяти и в сердцах переживших его“. Умерший не превратился для живущих в ничто, не уничтожился окон-

чательно, а переменил лишь форму своего существования; он из телесного существа стал духовным, т.е. представляемым лишь, существом. Вера в бессмертие не выражает собою ничего другого, кроме признаваемой и неверующим истины и факта, что человек с телесным существованием не теряет еще существования в духе, в памяти. Покойник исчез, он не совершает уже никаких материальных действий, но он живет еще в памяти. Необразованные люди не различают субъективного от объективного, мысли от предмета, представления от действительности. Поэтому для них покойники—реальные существа. Бессмертная „душа“ первоначально означала образ умершего, продолжающий, однако, существовать в представлении живущих. Дикие народы принимают этот образ, эту тень за действительное существо. Греки и римляне так и называли душу покойника теневым образом или же тенью тела. Они полагали, что душа с последним вздохом умирающего спускается в тень, ибо душа была для них тождественна с дыханием. „Нет поэтому ничего превратнее, как вырывать представления о мертвых из связи с остальным образом мыслей разных народов и приводить их в этой оторванности как свидетельство в пользу бессмертия. Если следует верить в бессмертие на том основании, что в него верят все народы, то следует верить и в существование призраков, и в то, что статуи и портреты говорят, ощущают, едят и пьют, как их живые оригиналы: ведь народ мыслит мертвого живым в силу той же необходимости, в силу которой мыслит изображение оригиналом“. Народ мыслит покойника живым только потому, что при своем способе представления не может мыслить его мертвым¹⁾.

Представление о другой жизни является лишь отображением земной жизни. Человек наполняет тот свет образами этого света. Какова земная жизнь, такова и жизнь небесная. „С идеей бессмертия происходит то же самое, что и с идеей бога“; обе идеи „в основе тождественны“. „Бог первоначально не собственное, а нарицательное имя, не существо, но свойство, не субъект или существительное, но предикат или прилагательное: страшный, ужасный, могучий, великий, необыкновенный, чрезвычайный, славный, добрый, благодетельный. Существительное или субъект образует природа, прилагательное или предикат—человек, ибо предикат есть не что иное, как выражение человеческой фантазии и ощущения, которым человек обозначает предмет природы, производящий на его чувства, душу, фантазию самое сильное, самое страшное или самое благотворное впечатление. Поэтому боги так же различны, как различны впечатления, производимые природой на людей, а это различие впечатле-

1) Feuerbach, Werke, B. I, S. 98—99.

ний в свою очередь соответствует различию между людьми. Прочное, господствующее впечатление от природы, жаждающееся на существенной характерной определенности людей, есть бог человека¹⁾. Тут Фейербах „выводит“ бога из впечатлений человека от природы. Надо сказать, что Фейербах злоупотребляет „природой“; он слишком часто апеллирует к природе, и в этом отношении его натурализм во многом сходен с натурализмом французских просветителей. Мы знаем уже из предшествующего изложения, что природа является первоначальным предметом религии; господство стихийных сил природы над человеком ведет к одицетворению этих сил. Но „духовный“ бог в понимании того же Фейербаха является уже результатом не „господствующего впечатления человека от природы“, а своеобразным продуктом общественной жизни, выражением господства общественной стихии над сознанием человека. Но во всяком случае мысль Фейербаха о том, что боги так же различны, как различны люди, верна. Различие же людей зависит от различия получаемых ими впечатлений не только от природы, но и от окружающей его общественной среды.

Итак, божество не является для человека божеством вообще, а вполне определенным божеством, связанным неразрывно с определенным человеком. Точно так же обстоит дело и с бессмертием. Нет отвлеченного бессмертия. Человек хочет иметь в загробной жизни то, что является для него идеалом в земной жизни. Идеалы же людей и народов различны. Древний германец необходимо должен был верить, что в загробной жизни он будет проводить время в военных подвигах и любовных похождениях. Древний германец переносит в загробный мир те блага, которые составляют для него смысл его земной жизни. Он требует от того света лишь того, что отнято у него смертью, говорит Фейербах. Смерть лишает его земных благ, но фантазия „воскрешает“ их в загробной жизни. „Потусторонний“ мир не что иное, как чувственный, действительный мир, но как мир фантазии. При помощи фантазии, или духовного зрения, как выражается Фейербах, человек снова приобретает то, что им утеряно в чувственном мире. Содержание сверхчувственного мира есть лишь содержание чувственного мира, а для определенного человека — только содержание его определенного мира, его отечества. Каждый хочет лишь своего бессмертия. И „блаженство будущей жизни“ есть лишь блаженство земной жизни, длящееся без конца. Человек требует, чтобы земная жизнь продолжалась бесконечно. Тут Фейербах переходит к вопросу о субъективной необходимости веры в бессмертие. Эта „необходимость“ имеет свое основание в стремлении человека к самосохранению.

¹⁾ Там же, стр. 107—108.

Человек не хочет расстаться с жизнью и со всем тем, что имеет для него в этой жизни ценность. „Всем, даже самым конечным, человек занимается в смысле бесконечного“. Человеку необходимо представлять себе свое существование вечным потому, что в противном случае он теряет всякую охоту к жизни. Все, чем он обладает, он хочет иметь вечно. Жизнь кажется человеку бессмысленной и бесцельной, если она завтра обратится в ничто. Выражением стремления к самосохранению и является „требование“ вечной жизни. „Но эта бесконечность или вечность — лишь отрицательное, неопределенное выражение; я мыслю себе нечто вечным — это значит я не мыслю себе никакого момента времени его концом. Только неразумие рефлексии или умозрения и абстракции, которое не исследует и не знает происхождения человеческих представлений, превращает это отрицательное представление в положительное, это выражение аффекта — потому что только в аффекте рвения, страсти, любви человек мыслит преходящее вечным — в определение или идею разума“¹⁾. И это представление является для меня необходимостью лишь в противоположность представлению конечного и преходящего. Человек в силу стремления к самосохранению должен отразить превосходящий представлением конец противоположным представлением вечности. Только впоследствии человек убеждается, что эта идея вечности есть результат преждевременного представления о его конце. Он убедится, что действительный конец не то, что представляемый конец, и что из субъективной необходимости мысли о вечном существовании не следует его объективной необходимости. Задумываясь преждевременно о нашем конце, мы представляем его себе как насильственное уничтожение; естественно, что эта мысль для нас невыносима, и мы стараемся отогнать от себя призрак смерти и заменяем ее бессмертием. Но действительная смерть, нормальная смерть есть завершение жизни. Она наступает только тогда, когда огонь жизни уже погас. Связывать с бытием мысль о небытии, существуя — мыслить себя несуществующим, живя — мыслить себя покойником бессмысленно и противоречиво. „Поэтому бессмертие собственно годится для мечтателей и бездельников. Активному и занятому злбами жизни человеку некогда думать о смерти и, следовательно, он не имеет нужды в бессмертии“²⁾.

„Ни в чем нелепость и пагубность христианства не проявляется резче, как в выставленном им учении о бессмертии, которое даже для мечтательных мудрецов древности оставалось чем-то сомнительным, недостоверным, за нечто достоверное и даже наидостовернейшее, сделав, таким образом мысль о будущей лучшей жизни самой

¹⁾ Там же, стр. 114.

²⁾ Там же, стр. 116.

верной для человечества... Глупо и даже преступно обещать человеку лучшую жизнь после смерти, ибо „лучшее — величайший враг хорошего“. Наслаждайтесь благами жизни, восклицает Фейербах, и по мере сил уменьшайте ее зло! Верьте, что можно сделать ее лучшей на земле, чем она есть, тогда она действительно станет лучшей. Ждите лучшего не от смерти, а от самих себя! Изгоняйте из мира не смерть, а бедствия, которые поддаются устранению, те бедствия, которые коренятся в лености, злобе и невежестве людей. Эти же бедствия и являются самыми ужасными. Естественная смерть, смерть, является результатом завершенного развития жизни, не зло; но смерть, как следствие нужды, порока, преступлений, невежества, дикости, есть действительное зло. Эту смерть изгоните из мира или старайтесь по крайней мере ограничить поскольку возможно! Так говорит людям разум. Но не то говорит христианство, которое устранением воображаемого зла оставляет неприкосновенным действительное зло жизни; чтобы обратить смерть в жизнь, оно обратило нашу жизнь в смерть. Ради удовлетворения сверхъестественных, фантастических желаний человека оно сделало его равнодушным к удовлетворению своих ближайших, необходимейших, естественных потребностей и желаний¹⁾. Бессмертие есть лишь желание человеческого воображения. Оно воображаемое, иллюзорное желание, не вытекающее из существа человека. Но говорят, что вера в бессмертие необходима бедным, страдающим от нищеты и угнетения. Огненная у них веру в загробную жизнь, мы лишаем их якобы надежды на лучшее будущее. По этому поводу Фейербах замечает: „Не нападать на загробную жизнь исключительно якобы ради бедных, страждущих, несчастных! Это нелепый повод. Несчастный не хочет ничего другого, кроме конца своего несчастья. Смерть же есть конец всех страданий. Смерть поэтому — желание нищеты, нужды; бессмертие — желание тех, кто живет в изобилии и роскоши. Нужда — материалистка, роскошь — идеалистка. Нужда требует фактической, материальной, своевременной помощи; если последняя не может быть ей предоставлена, то желание нужды не сладострастное желание небесных наслаждений, а только скромное, отрицательное желание не быть, перестать существовать. У несчастного нет иного сознания, кроме сознания своего несчастья“²⁾.

Фейербах стремится найти объективное основание веры в „тот свет“ в „географической“ и исторической ограниченности человеческого кругозора. Тот свет по отношению к данному месту есть пространственная даль. Вера в тот свет возмещает ограниченность в

¹⁾ Там же, стр. 117.

²⁾ Там же, стр. 123.

пространстве, с которой неизбежно связано человеческое существование, и поэтому она первоначально имеет только географическое значение. Для нас не важно, насколько этот довод Фейербаха можно считать прочно обоснованным. Мы приводим его лишь для лучшего уяснения тенденции фейербаховской философии. Пространственной и временной „даль“ он противопоставляет историческую и географическую „даль“ земной жизни. „По мере расширения кругозора человека на место бытия потустороннего выступает бытие в памяти прошлого или в надежде на историческое будущее, на место того света — остающийся неизвестным этот мир. Истинное свое осуществление поэтому потусторонний мир, „тот свет“ находит в культуре. Первоначально объективным основанием веры в будущую жизнь является бедность, нищета и ограниченность — ограниченность человеческой жизни во времени и пространстве. Но „культура уничтожает границы времени и пространства, возвышает меня над настоящим, переносит меня во времена самого отдаленного прошлого, позволяет мне пережить тысячелетия, которые я провел во мраке бездействия, неведения и небытия, и предвосхитить по аналогии в сокращенном виде грядущие тысячелетия“.

Загробная жизнь по своему психологическому основанию и происхождению есть, с другой стороны, представление будущего, которое человек превращает и олицетворяет как отличное от действительного будущего состояния. Будущее всецело во власти моих желаний и фантазии; „в нем нищий — миллионер, капрал — император, человек — бог“. Подобно тому, как божественное существо по своему происхождению есть не что иное, как обоготворенная фантазией неизвестная причина естественных явлений, так и потусторонний мир есть не что иное, как обоготворенная фантазией неизвестная даль и будущее. Культура связывает отдаленнейшие страны, переносит ко мне на родину произведения других стран, вырубает леса, осушает болота, разгоняя тем дождевые облака, — словом, стирает границы моего местожительства. Таким образом культура реализует человеческую фантазию о другом, лучшем мире, но реальными средствами. Лучший мир, тот свет осуществляется на земле и здесь его следует строить. Правда, несмотря на все успехи культуры, люди и ныне продолжают верить в загробную жизнь, но лишь „из прихоти“, а не из нужды. Ведь у большинства так называемых образованных людей культура носит крайне поверхностный характер. Рядом с культурой уживаются первобытная дикость и невежество. Первобытная вера не знает смерти и бессмертия. Она верит в реальность иной жизни, но „по детскому неведению, по недостатку образования“. Христианская же вера в бессмертие есть вера абстрактная и вместе с тем половин

чатая, двойственная. „Христианство делает человека кастратом; вопреки его телесному воскресению она делает его существом прозрачным и духоподобным, так как лишает его всех телесных потребностей и отпращиваний — в частности полового чувства и чувства вкуса — как животных функций, — как будто человеку не общи с животными наряду с половыми и пищевыми органами и органы чувств, и голова, и существование вообще! Христианский супранатуралист, будь он честен и последователен, должен был бы вместе с половыми органами отрезать себе и голову“¹⁾. На небе человек существует без желудка, без крови, без сердца, без головы; люди там не едят, не пьют, не спят, т.е. не существуют. Этот именно вывод о несуществовании следует из основных предпосылок христианства о бестелесном существовании. Но христианские супранатуралисты этого вывода не делают.

Вопрос о смерти и бессмертии получает правильное разрешение только в свете „антропологизма“, материализма, отрицающего христианство в корне. Отрицание христианства означает истинное утверждение целостного чувственного человека.

Разделавшись с христианством, Фейербах обращается к критике „рационалистической веры в бессмертие“, характеризуя эту точку зрения, как „неверующую веру“. Рационалист на практике отрицает то, что утверждает в теории. В теории рационализм в сущности продолжает стоять на точке зрения христианства. „Его бог есть лишь выражение его теоретической ограниченности“. Где у него не хватает ума, там он впускает бога для того, чтобы объяснить необъяснимое необъяснимым. Рационализм объединяет атеизм с верой, науку с религией. „Съезд естествоиспытателей имеет для него столько же авторитета, сколько и церковный собор“. Он стремится сообразовать свои религиозные верования с наукой, с естествознанием. Необходимость загробной жизни рационалист (Кант, напр.) основывает на положении, что человек не достигает на земле своего назначения.

„Человек (с точки зрения кантовского рационализма) есть единственное существо на земле, получившее силы и задатки, которых жизнь не развертывает, которые очевидно рассчитаны на продолжение существования и нуждаются во втором лице“²⁾. Но это предположение имеет свою основу в том, что человеку приписывается какое-то фантастическое назначение. Идея непрерывного прогресса переносится в иной мир. Однако человек, подобно растениям и животным, — существо естественное. Он связан с животным и растительным миром. „Кто может отделить

¹⁾ Там же, стр. 141.

²⁾ Там же, стр. 155.

историю человеческой культуры от истории культуры растений и животных? Кто может отрицать, что растения и животные совершенствуются и изменяются вместе с человеком и, наоборот, человек вместе с ними? Религиозное почитание животных есть ведь не что иное, как выражение связи человека с природой. В качестве естественного существа человек так же мало имеет особое, т.е. сверхземное, сверхчеловеческое, назначение, как животное — сверхживотное, а растение — сверхрастительное назначение. „Каждое существо имеет цель своего существования непосредственно в своем существовании“. Человек не имеет иного назначения, кроме как проявлять себя таким существом, каким он есть. Человек не является целью природы; он есть лишь высочайшее проявление жизненной силы природы. Не телеологическая мудрость, а беспредельное и бесцельное стремление природы к жизни есть причина жизни. Жизнь есть результат всей природы в целом. Если же жизненные отправления находятся в противоречии с назначением человека, как это утверждают христиане, то это назначение, очевидно, не есть подлинное истинное его назначение. Истинное назначение человека есть наслаждение жизнью земною. И Фейербах страстно призывает человека к работе, к деятельности в этой жизни, где мы осуществляем свое настоящее назначение, где должны утверждать единство человека, отвергая христианский и идеалистический дуализм плоти и духа. „Таким образом человек должен отвергнуть христианство, ибо тогда только он выполняет и осуществляет свое назначение, только тогда он становится человеком; христианин же — не человек, а полузверь, полуангел“. Только тогда, когда человек во всем является человеком и сознает себя таковым, когда он не стремится уже хотеть быть больше, чем он есть, чем он может и должен быть, только в этом случае человек действительно становится „законченным, совершенным человеком“, и в нем не найдет себе места вера в тот свет. Человек тогда поймет, что и смерть принадлежит к назначению, т.е. к природе, человека. „Умереть по-человечески, с сознанием, что ты в смерти выполняешь свое последнее человеческое назначение, умереть, стало быть, в мире со смертью — должно быть твоим последним желанием, последняя цель“. Тогда человек и в смерти будет торжествовать победу над прихотливой грезой христианского бессмертия.

Итак, природа никаких целей себе не ставит. Ставит себе определенные цели сам человек. И в этом смысле, т.е. в смысле нравственном — а нравственное тождественно для Фейербаха с социальным, гражданским, политическим — мы можем говорить об особом назначении человека. Это назначение ставит себе человек сам. „Глупый христианин из-за неба на том свете не видит неба на земле, неба

исторического будущего. Будущее исцеляет все страдания неудовлетворительной любознательности прошлого. Все вопросы, кроме глупых и вездных, вопросы, имеющие для человечества смысл и значение, находят свое разрешение в ходе истории. Человечество изменяется и совершенствуется. Если бы оно всегда стояло на одной застывшей точке, требование иного мира имело бы известное оправдание. Новые добродетели, новые взгляды, новые умы возникают только потому, что постоянно возникают новые тела, новые люди. Человечество прогрессирует на этом свете только потому, что на месте старых, недоступных улучшению, закостенелых ученых и филистеров выступают вообще новые, свежие, лучшие существа, ибо юность всегда лучше старости¹⁾.

Только новое поколение доказывает способность человека к совершенствованию. Дело, разумеется, не в молодости и не старости. Это понимает и Фейербах, хотя надо признать, что „молодость“ действительно часто вносит струю критики и отрицания старого. Под „молодостью“ Фейербах понимает не физическую, а духовную молодость, „молодые“ идеи и мысли, которые связаны с порождением определенных новых условий общественной жизни.

Основное стремление человека есть стремление к самосохранению. Стремление к совершенствованию есть лишь выражение стремления к самосохранению. Совершенствование состоит в развитии, а развитие в обнаружении и раскрытии нашего существа. Желания и стремления человека поэтому не выходят за пределы того, чем он есть по своей „сущности“, „определенности“. „Желания“ определенного класса обуславливаются определенным характером его. Так, „желания крестьянина не идут дальше крестьянского состояния“. Человек вообще хочет быть тем, чем он есть, и обладать, чем он уже обладает, но в повышенной степени. „Но как согласовать это положение с желаниями наших пролетариев, которые суть ничто и ничем не владеют? Э! Пролетарии обладают уже очень многим, потому что у них есть человеческое достоинство, человеческое стремление к образованию и человеческая охота к труду. Они не хотят, как злобно на них клеветают, купаться в шампанском и бургундском, объедаться устрицами и паштетами из гусиной печени; они хотят только жалкую плату за труд повысить до истинной ценности труда, следовательно, хотят, чтобы рабочий был признан и ценился за то, чем он уже чувствует и знает себя, не за средство, а за самоцель, за существо, имеющее право на самого себя“²⁾.

¹⁾ Там же, стр. 176.

²⁾ Там же, стр. 185.

Подобно тому, как в критике религии Фейербах путем имманентного анализа ее содержания приходит к отрицанию, к уничтожению религии, но к утверждению природы и человека, составляющих истинный, замаскированный предмет религии, так и критика идеи бессмертия личности имеет своей целью отрицание фантастической, супранатуралистической, раздутой личности и утверждение действительной, живой, земной личности. Там, где вера в потустороннюю жизнь становится действительным содержанием человеческих убеждений, она отнимает у человека охоту, способности и средства к утверждению земной жизни. Фейербах отвергает веру и надежду на небо для того, чтобы повысить требования человека на земле, чтобы повысить ценность земной жизни и человека. Он хочет, чтобы люди не ждали, пока жаренные голуби сами полетят им в рот с небес, но чтобы они сами добывали себе и сами жарили их здесь на земле. Он хочет, чтобы они из-за небесных голубей не теряли из виду и не выпускали из своих рук земных голубей, чтобы они предпочитали умеренное, скромное, быть может, но действительное счастье на земле чрезмерному, но воображаемому лишь блаженству на небе. Мыслитель полон надежды, что если люди усвоят это новое мировоззрение, если они действительно проникнутся им, то они не будут больше безвольным орудием в руках духовных и политических деспотов. Фейербах понимает, что вера в бога и бессмертие души — которые в сущности составляют одну и ту же веру — стала в современном обществе лишь орудием господства над народными массами. Если некогда, говорит он, с верой в вечную жизнь и в бога было связано отречение от земных благ, то ныне с ней связано приобретение земных благ. Так, некогда веровали в бога из-за вечной жизни, а ныне из-за временной, преходящей жизни. Фейербах обращается с своим учением не к господствующим классам, а к рабочим. Атеизм в свое время был делом дворов, роскоши, легкомыслия, суетности и фривольности. Теперь же „атеизм стал делом рабочих“, а потому делом серьезным, основательным, необходимым, истинным, человеческим¹⁾. Посмотрите на наших либералов! восклицает Фейербах. В то время, как в теории они проклинали и осуждали атеизм, они на практике осуждают теизм, т. е. веру в таинственное, невидимое, бесчувственное существо. Это происходит от того, что в практической жизни речь идет об их эгоизме, об их денежном мешке. Естественно, что там они атеисты.

Государство, право, философия, религия тождественны, т. е. всегда проникнуты единым принципом. Человек является тем же существом в качестве религиозного, политического и мыслящего субъек-

¹⁾ Там же, стр. 195.

екта. Где человек почитает не человеческое, не чувственное существо как высшее существо, там государство и философия необходимо видят свою высшую задачу в отрицании человека. Где человек признает над собою невидимое, абстрактное существо, там он необходимо признает над собою и невидимого, абстрактного судью, т. е. одиозную мысль, идеалистическое рассудочное существо без плоти и крови, без глаз и ушей, существо, которое видит только мертвую бумагу и акты для того, чтобы подвести живого человека под тот или иной мертвый параграф свода законов. Раз человек превращен в абстрактный разум, там, где чувства не имеют никакого философского и религиозного значения, там они лишены и права и судья топчет их ногами. Словом, где священное писание, а не человек, не природа, не жизнь, является источником истины в религии, там оно и в философии, и в законодательстве, и в юрисдикции составляет источник истины. Атеизм в смысле Фейербаха есть или должен стать мировоззрением рабочего класса. Он должен лечь в основание нового общественного строя.

Спиритуалисты в противоположность материалистам утверждают, что душа, в качестве нематериального существа, находясь в теле, находится вне тела, будучи связана с телом, вместе с тем несвязана с ним, обособлена от него. Все попытки спиритуалистов объяснить связь между телом и душой потерпели крушение. И эти попытки должны были оказаться неудачными, потому что истинный смысл стремлений спиритуализма состоит ведь в том, чтобы установить не связь—действительную, материальную связь души с телом, а их разрыв, абсолютную обособленность и различие. Спиритуализм строит учение о душе не для земной, а для будущей небесной жизни. „Душа уже в теле мыслится без тела для того, чтобы она после смерти могла существовать без тела“. Спиритуализм может и должен иметь своим следствием теологию, а не антропологию, богов, а не людей. Рациональная психология есть не что иное, как эмпирическая теология, подобно тому, как теология есть рациональная психология. Соединение души с телом находится в противоречии с понятием души, как оно трактуется в рациональной психологии и теологии. Теология, с этой точки зрения, есть истинная психология, освобожденная от противоречия, ибо божество есть освобожденная от материи чистая душа. Душа же, это—связанное, смешанное с чужеродными „телами“, запятнанное божество. В действительности, душа, подобно божеству, бестелесна, стало быть, независима от места и времени. Однако нельзя же отрицать того, что душа связана с телом, и постольку связана и с определенным местом. Но как предмет может находиться и не находиться одновременно в каком-либо месте? Спиритуализм решает этот вопрос в том смысле, что душа даже в

соединении с телом не лишается своей имматериальности, вездесущности или нигде-сущности.

Признавать связь души с телом в действительности означает не что иное, как признавать ее телесность. Говоря: душа имеет тело, мы в действительности высказываем истину: душа телесна, протяжена. И действительно: человеческая душа имеет человеческий образ; душа быка имеет бычий образ. Если хотят утверждать имматериальность души, говорит правильно Фейербах, то необходимо отрицать связь ее с телом или правильнее: отрицать существование тел. Дух без тела—бог; дух в соединении с телом—человек. Спиритуалистическая психология есть выкидыш теологии; она берет свое начало из смешения божественной души с безбожным материализмом человеческого тела. Спиритуалистическая психология связана теснейшим образом с теологией. Поэтому нелепо думать, будто можно отвергнуть бога и одновременно сохранить „любезную бессмертную душу“, будто можно на место божества поставить природу и человечество без одновременного превращения и растворения спиритуализма и психологизма в разумный материализм—разумный материализм, потому что и спиритуализм и психологизм представляют собою не что иное, как фантастический материализм.

Этические и общественные взгляды Фейербаха.

Эгоизм, или стремление человека к счастью, составляет в конечном счете источник происхождения религии. Стремление к счастью—первоначальное стремление всего живого. Счастье есть не что иное, как нормальное состояние существа. Это такое состояние, при котором данное существо имеет возможность удовлетворить все потребности. Состояние же, при котором существо не имеет возможности удовлетворять своим потребностям, вызывает недовольство, неудовлетворенность. „Эгоизм“ лежит и в основании морали. Каждый волевой акт покоится на определенном побуждении и каждое побуждение или стремление имеет своим последним источником счастье. Каждый предмет, которого желает человек, к которому он испытывает влечение, приносит счастье, поскольку он удовлетворяет потребность. И именно в качестве предмета, удовлетворяющего определенные потребности, он есть предмет желания и человеческого стремления.

Первое условие воли есть ощущение. Где нет ощущений, там нет страдания, нет лишения, нет нужды, нет потребностей, нет голода и жажды, нет, словом, несчастья и зла ¹⁾. Но где нет страдания,

¹⁾ Feuerbach, Werke, X. B., S. 231.

зла, нет также и стремления противодействовать ему, нет воли. Чувство отвращения и противодействия против нужды и страданий есть первичное проявление воли, с которого начинается обладающее способностью ощущать существо. Воля не свободна, но она хочет быть свободной. Быть свободным значит быть свободным от зла, нищеты, страданий.

Человека побуждает к действию, к деятельности только стремление к счастью, к благополучию, к удовлетворению его потребностей. Это „стремление к счастью“ (Glückselikeitstrieb) является внутренней побудительной силой и основным фактором, который лежит одинаково как в основании религии, так и морали. Религиозные представления Фейербах выводит из человеческих желаний и стремлений к освобождению от страданий и испытываемых им бедствий.

Идеалисты наделяют человека свободной волей, т.е. волей, независимой от естественных законов и причин. Стремление к самосохранению не находится в противоречии с стремлением к свободе. Какие причины побуждают человека считать свою волю свободной? Это наличие разнообразных влечений. Обыкновенно сторонники свободы воли указывают на „самоубийство“, как на доказательство того, что человек свободен. Самоубийца определяет себя к смерти не в силу свободной воли, говорит Фейербах, а в силу необходимости. Поведение его определяется в данном случае мотивом, который является для него последним и окончательным. Воля—ближайшая, но не первая причина добровольной смерти. „Я хочу умереть“ равносильно другому положению: я не могу больше жить, я должен умереть. Решение, которое самоубийца принимает, имеет своей предпосылкой потерю высшего блага. Он решается на высшее зло, потому что он лишается высшего блага. Человек решается на самоубийство, потому что он не может лишиться того, с чем он считает свою жизнь неразрывно связанной. Кто умирает смертью героя за свободу или за свои убеждения, тем самым доказывает, что он не может „отвлечься“ от этих благ, что свобода и убеждения составляют для него необходимость, что они неразрывно связаны с его существом и жизнью. „Самоубийство“ доказывает не свободу воли, а прямо противоположное. „Только тот в состоянии от всего „отвлечься“, кто без вреда для своего существования может „отвлечься“ от всего. Но если человек вместе с тем, от чего он отвлекается, лишается и самого существования, то он тем самым доказывает, что его способность к абстракции ограничена. Воля, которая уничтожает тело, жизнь человека, уничтожает самого себя и доказывает этим фактически, что он ничто без тела. Человек только в том случае доказал бы способность отвлекаться от всего, т.е. свободу воли, если бы он мог абстрагироваться и от смерти, т.е. если бы он мог

не умирать в случае нежелания смерти ¹⁾. Но это, как известно, не находится во власти его воли. Добровольной смертью самоубийца доказывает лишь, что и высший акт его свободы совершается в границах естественной необходимости, что он сам себе причиняет то, что ему причиняет природа. Если бы я мог не умирать, если бы человек не должен был умирать, то у него не было желания умереть, не было бы воли к смерти. Воля к смерти имеет неизбежную, независимую от воли, смерть своим основанием и исходным пунктом. Человеческая воля копирует только природу. Она не является „творцом из ничего“, она только художник, который пользуется данной, готовой материей для своих целей. Свободная воля в смысле су- пранатуралистов и идеалистов существовала бы лишь в том случае, если бы человек жертвовал бессмертной жизнью, если бы смерть находилась в противоречии с природой, т.е. если бы существовала только добровольная, свободная, а не естественная и необходимая смерть.

Таким образом, Фейербах устанавливает, что воля человека зависит от его природы. Содержание этой „природы“, существа человека, определяется связью человека со всей окружающей его средой, отношениями и событиями.

Жизнь и смерть от человека ни в какой мере не зависят. Все действия человеческой воли детерминированы. И понятие свободы может иметь смысл лишь при признании необходимой обусловленности волевых действий. Необходимость, находящаяся в согласии с существом человека, есть истинно свободная необходимость.

Действия, соответствующие нашему существу, мы воспринимаем как свободные. Ощущение свободы есть не что иное, как чувство ответственности или гармонии между человеком и природой, человеком и человеком и человеком с самим собой. Разве жизнь и смерть зависят в самом деле от нас? Разве мы живем только потому, что мы хотим жить и можем в любой момент желать противоположного, т.е. смерти? Я, разумеется, могу себя убить, когда я этого хочу; но что я этого хочу, это зависит не от чистой воли, не от моей свободы. Я только тогда могу желать смерти, когда это является для меня необходимостью. Где нет основания для смерти, где нет ничего, что противоречит жизни, там жизнь не зависит только от милости моей воли. Это только воображение создает себе такое представление или веру, будто моя жизнь зависит только от моей воли.

„Я могу, что хочу“, но только тогда, говорит Фейербах, когда я хочу, что могу; в противном случае моя воля лишена основания и является лишь воображаемой волей. Ибо основу хотения

¹⁾ Там же, стр. 96.

составляет умение ¹⁾, способность мочь. Фейербах демонстрирует эту мысль свою на следующем примере. Я желаю стать музыкантом. Но это желание мое—моя воля, если она обоснована, означает лишь обнаружение моего таланта к музыке. Воля ничего не может сделать без вещества и без органов. Где нет соответствующего чувства или способности, там нет и воли. Где хотение и умение находятся в противоречии, что мы видим очень часто в общественной жизни, там получаются лишь выкидыши.

Воля находится в зависимости от условий времени и места. То, к чему человек способен в определенное время, есть высшее, что он может сделать в это время. Ибо он большего сделать не в состоянии, чем он может при всем напряжении своих сил. Но время не останавливается, а вечно течет. Так и воля человеческая не прекращается. Каждая новая эпоха в жизни человека приносит с собой новые задачи и новую волю. То, что раньше человек считал своей последней волей, обнаруживается теперь, как ограниченная лишь во времени. Вместе с изменением предмета воли изменяется и сама воля. Ибо воля определяется тем, что является предметом хотения. Неопределенная, беспартийная воля в действительности предмет воображения. Воля, лишенная аффектов, есть лишь мыслимая воля, предмет мысли. Лишая человека предмета воли, мы лишаем его и самой воли, ибо отвлеченной воли не существует. Воля конкретна, чувственна, материальна. Ничего не желать и не желать равнозначно. Значит, если мы ничего не желаем, то мы вовсе не желаем, т. е. не имеем воли. В каждый определенный момент жизни мы хотим чего-либо определенного. Воля ребенка выражается в совокупности желаний, соответствующих существу ребенка.

Все имеет свое время, и только воля, связанная с временем, не есть „импотентная, фантастическая воля“. Так, каждый возраст имеет свои добродетели и свои пороки и недостатки. Словом, воля ограничена временем, т. е. нельзя идти против течения времени. „Истина—дочь времени“, как и свобода. „Любая страница истории опровергает фантастическую, супранатуралистическую свободу воли. Не воля, не разум, а только время, будущее освобождает от глупостей и страстей, от пороков и зол настоящего... Свобода—дело истории, человек свободен не а priori, но а posteriori, т. е. свобода следует за рабством с помощью времени“ ²⁾. Такая материалистическая трактовка вопроса возможна, конечно, лишь при условии признания времени (как и пространства) объективными формами бытия. Поэтому

¹⁾ Denn der Grund des Wollens ist das Können, das Vermögen des Gewollten“ (Feuerbach, Werke, X. B., 97 стр.).

²⁾ Feuerbach, Werke, X. B., S. 102.

понятно, что Фейербах обрушивается на Канта, признававшего время человеческим представлением. Условием и возможностью свободы является время. Нельзя быть свободным, отрицая действительность времени.

Человек—существо деятельное, прогрессирующее вместе с временем. Каждое существо имеет цель своего существования непосредственно в своем существовании. „Природа на каждом шагу, который она делает, готова, у цели, закончена, потому что она в каждый миг есть то, чем может, а следовательно, и должна и хочет быть. Дитя существует не ради взрослого—как много детей умирает детьми!—а ради самого себя“ ¹⁾. Что живет, должно жить, должно наслаждаться своей жизнью. Радость жизни—беспрепятственное обнаружение жизненной силы. Человек—не цель природы; целью он является только в своем, человеческом смысле; он—высочайшее проявление жизненной силы природы, подобно тому, как плод—не цель, а высшее жизненное стремление растения.

Воля есть способность самоопределения, но в пределах независимого от человеческой воли определения природы. Знание—сила. Человек стремится к знанию для того, чтобы он мог своими руками делать, по возможности, то, что он знает. Стремление к знанию есть стремление к подражанию в первую очередь природе. Без воли нет сознания. Только воля дает мне уверенность в существовании внешнего мира. Ибо только посредством воли разум отличает представляемые вещи от действительных вещей, проводит различие между предметом созерцания и предметом наслаждения. Вопрос о бытии или небытии разрешает не разум, оторванный от воли, а разум, связанный с ней ²⁾.

Обособленная от материи воля—идеология, нелепость. Мы всегда желаем лишь устранения зла и страдания. Желать значит не желать страданий. Фейербах, солидаризируясь вполне в этом вопросе с авторами знаменитой „Системы природы“ Гольбаха, сочувственно цитирует следующее место: „Сущность человека состоит в стремлении к благополучию или к самосохранению. Боль указывает, чего следует избегать; удовольствие, чего следует желать. В природе существа—любить приятные ощущения, питать отвращение к тому, что вызывает или причиняет неприятные ощущения. Воля существа необходимо определяется и привлекается предметами, которые он считает полезными, необходимыми; воля отвращается от тех предметов, которые человек считает вредными“. Я желаю—значит: я желаю быть счастливым. Подавлять стремление к счастью равносильно подавлению воли человека.

¹⁾ Feuerbach, Werke, I. B., S. 157.

²⁾ Feuerbach, Werke, X. B., S. 110.

Мораль есть согласие моего счастья с счастьем другого. Мое право—это законом признанное счастье (Glückseligkeitstrieb); моя обязанность, долг—это признаваемое мною счастье другого. Мораль может быть объяснена только из связи и единства „я“ и „ты“. То, что „ты“ в качестве другого, определяет мои обязанности, мой долг, есть счастье этого „ты“. Долг есть самоотречение, которое повелевается эгоизмом другого. Словом, мораль не может абстрагироваться от принципа счастья. Отвергая собственное счастье, мы вынуждены все же признавать счастье другого. В противном случае мы отрицаем практически мораль. Где нет различия между счастьем и несчастьем, между благополучием и страданием, там нет и различия между добром и злом. Добро, это—утверждение счастья, зло—его отрицание¹⁾.

Если принять точку зрения Канта, то придется признать, что нравственность находится в явном противоречии с принципом жизни: ибо я не могу жить, если я не осуществляю своего блага, своей пользы, если они не составляют определяющего мотива моей воли²⁾. Человек имеет обязанности и по отношению к самому себе. Как я могу жить, если я в качестве рабочего, из чувства бескорыстия, буду работать только на других, пренебрегая своим благом? За обязанностями скрывается мое право. Так Фейербах сближает право и долг, или обязанности. Это две стороны одного и того же явления. Обязанности должны получить внешнее признание в форме „права“; они должны осуществиться объективно в государстве, в общественной жизни. Право—лишь объективное выражение долга. Предмет долга есть предмет счастья.

В голосе совести усматривали, между прочим и Кант, голос сверхчеловеческого существа. На самом же деле голос совести есть лишь отзвук голоса мести пострадавшего. „Я вне меня, т. е. чувственное ты, составляет источник сверхчувственной совести во мне. Моя совесть не что иное, как мое я, занявшее место „ты“. Я в состоянии это сделать, потому что из собственного опыта знаю, что такое страдание. Я ощущаю страдание другого, потому что я испытываю сам страдание. Подобно тому, как я не хочу, чтобы мне причиняли страдания, так в чувстве совести я не хочу причинять страдания другим. Нравственная воля, это—воля, которая не желает причинять другому зла и не желает сама испытывать страдания.

Полемизируя с Кантом, Фейербах указывает следующее: самосохранение составляет, и согласно морали Канта, долг, обязанность человека. Стало быть, и еда, как необходимое средство самосохране-

ния, тоже составляет долг. Но, по мысли Канта, очевидно, только та пища отличается признаком блага, которая необходима для поддержания существования, для самосохранения. То, что приятно и доставляет удовольствие, выходит за пределы необходимого, безнравственно и противоречит долгу. „Но разве у огромного большинства людей хлеб—предмет их счастья—не составляет одновременно и предмета их долга, их гражданской и моральной деятельности? И разве эти люди поэтому не моральны? Если это так, то мораль—дело богатых и обеспеченных, которые, в силу своего богатства, с самого начала имели возможность удовлетворить свое счастье, имеют достаточно доступа для того, чтобы отдалить мораль от счастья и сделать ее для себя самих предметом мышления“. Так Фейербах упрекает Канта в том, что его мораль есть мораль богатых и зажиточных классов, но не мораль демократическая и народная.

Свобода существует лишь там, где внешние условия соответствуют природе существа. Так, птица свободна в воздухе, рыба в воде. Когда человек, испытывая жажду, пьет отравленную воду, то он не действует, согласно своему существу. Человек пьет ее не потому, что он хочет отравиться, а потому, что хочет утолить жажду. Он превращается в самоубийцу помимо своей воли. Жажда принуждает меня пить отравленную воду; но это принуждение одновременно есть воля к освобождению от испытываемого мною страдания—чувства жажды. Природа наделила нас не только необходимостью жажды, но она дала нам средства утолить ее, „ибо кто не имеет воды в теле, тот имеет в голове только воду—испытывающий жажду грезит о напитке—тот страдает, так сказать, „водянкой головы“ (Hirnwassersucht). Удовлетворить какую-либо страсть значит освободиться от нее, хотя бы временно“¹⁾.

Воля есть не что иное, как сознательная сущность человека, действия которого направлены во вне. Человек ничего не знает о существе позади сознания, кроме того, что выступает перед его сознанием как воля. Поэтому он полагает самую волю как предшествующую его существу, превращает свое бытие в долженствование для других. Долженствование, однако, предполагает бытие.

Природа становится предметом нашего господства, поскольку мы подчиняемся ее законам. Это значит, что мы господствуем над физическим миром через физические чувственные средства. Как пороки, так и добродетели покоятся на телесных и чувственных основаниях. Материализм—единственное прочное основание морали,²⁾ Мно-

¹⁾ Feuerbach, Werke, X. B., S. 114.

²⁾ Там же, стр. 117.

¹⁾ Там же, стр. 123.

²⁾ Feuerbach, Werke, X. B., S. 151.

жество пороков и преступлений встречаются среди бедных и необразованных людей только вследствие того, что они лишены материальных средств, при помощи которых они могли бы быть избегнуты. Воля ничего не в состоянии сделать или изменить без помощи материальных средств. Фейербах подчеркивает прежде всего связь моральных поступков с физической организацией человека. Изучение анатомии имеет не только чисто медицинское, но и этическое значение. „Медицина—и прежде всего патология—родина и источник материализма. До тех пор пока люди страдают и терпят хотя бы голод и жажду, которые не могут быть устранены посредством идеалистических заклинаний, чудодейственных слов, посредством категорического императива, до тех пор они будут материалистами, помимо даже их воли и сознания“.

И действительно ли „цель природы“ стоит в противоречии с собственной целью человека? При извращенных общественных условиях естественность становится неестественностью, а неестественность—естественностью. Человек вместе с своим стремлением к счастью является существом природы. И подобно тому, как он сам создан и оформлен природой, как его тело и дух, его голова и сердце созданы и определены, так же создано и определено его стремление к счастью.

Моралисты с незапамятных времен упражнялись в том, чтобы перешеголять друг друга высокопарными фразами; они рассматривали как осквернение, запятнание и растление девственности морали, если оставляли в морали хотя бы одну только каплю крови от эгоизма, даже от здорового, необходимого, соразмерного с природой, неизбежного эгоизма, тождественного с жизнью. Именно немецкие моралисты ставили себе в особенную заслугу то, что они, как было упомянуто, вычеркнули из морали всякий эвдемонизм, т. е. в действительности—всякое содержание. Но они отравляют добродетель ядом. Склонности и долг они оторвали и противопоставили друг другу, при чем все, что человек делает по склонности, а не по долгу, не считается нравственным. Они должны быть различаемы; отношение же их к человеческому счастью как раз противоположное. То, что я делаю из склонности, я делаю именно из стремления к счастью, с удовольствием и любовью. То, что я делаю по долгу, часто делает меня несчастным, делаю по внешнему и внутреннему принуждению. В силу того, что склонности и обязанности часто находятся между собою в раздоре, моралисты превратили их в вечных врагов.

„Обязанности в отношении к самому себе суть нечто иное, как правила поведения, необходимые для сохранения телесного и духов-

ного здоровья, возникшие из стремления к счастью, почерпнутые из опыта их согласования с благом и сущностью человека“. „Долг есть только то, что здорово, то, что само уже в одном только своем выполнении является показателем и выражением здоровья и создает таковое, ибо существуют также и такие подчиненные обязанности или добродетели, которые являются только средством для целей здоровья, сами же ценности не имеют“. Нравственность зависит не только от воли. Конечно, нет счастья без добродетели, говорит Фейербах, но нет добродетели без счастья, и тем самым „нравственность составляет часть частной и национальной экономики“. Где нет условий для счастья, там не хватает условий для добродетели. „Добродетель, так же как и тело, нуждается в питании, в одежде, в свете, в воздухе, в жилище“. Там, где люди скучены друг с другом, как, напр., в английских фабриках и рабочих жилищах, если только можно назвать жилищами свиные стойла, где людям недостает в достаточном количестве даже кислорода воздуха,—там для морали совсем не оставлено места, там добродетель, самое большее, является монополией господ фабрикантов и капиталистов. Там, где в жизни недостает необходимого, там отсутствует и нравственная необходимость. Основа жизни является также и основой морали. Там, где от голода, от нищеты ты не имеешь никакого материала в теле, там нет основы и материала для морали и в твоей голове, в твоём сердце и в твоём чувстве¹⁾. „Если хотите обеспечить нравственности успех, то устраните сначала материальные препятствия, стоящие на её пути! Ибо все, что стоит в противоречии с необходимым счастьем, тождественным с человеческой жизнью, то же самое стоит и на пути добродетели и в противоречии с нею“. Нравственная система должна быть построена на хорошем материальном фундаменте. „Но там, где начинается нужда и бедность, где стремление к счастью ограничивается только удовлетворением потребности питания, только утолением голода, там умолкает и Дельфийский оракул и категорический императив. Нужда закона не знает (Die Noth kennt kein Gebot)“.

В действительности мораль индивидуума, мыслимого для себя одного только—пустая фикция. Великий спор между долгом и счастьем раскрывает свое содержание только в области обязанностей человека к другим. Только общественный человек является человеком. „Я есмь я только посредством тебя и с тобой. Я осознаю себя самого только потому, что ты противостояшь моему сознанию как очевидное и осязаемое я, как другой человек“. Там, где нет ты, другого человека, нет и морали. „Обязанности в отношении к себе только тогда имеют нравственный смысл и ценность, когда они признаются

1) Там же, стр. 266—267.

ковственными обязанностями в отношении к другим; когда признается, что я имею обязанности в отношении к самому себе только потому, что у меня есть обязанности в отношении к другим—к семье, к моей общине, к моему народу, к моей родине. Хорошо и нравственно—одно и то же. Но хорош только тот, кто хорош для других. Мораль не знает никакого собственного счастья без счастья чужого, не знает и не хочет никакого изолированного счастья, обособленного и независимого от счастья других людей или даже сознательно и намеренно основанного на их несчастьи; она знает только товарищеское, общее счастье.

„Принимать действительное участие в счастье и несчастьи других людей, быть счастливым со счастливыми, несчастным с несчастными—но лишь для того, как, впрочем, само собою разумеется, чтобы устранить зло, где только возможно—вот единственная мораль. Для обязанностей в отношении к другим у нас нет другого источника, из которого мы могли бы почерпнуть, что такое добро или зло, нет другого материала и масштаба, кроме как для обязанностей в отношении к самим себе. Добро—то, что соответствует человеческому стремлению к счастью; зло—то, что ему заведомо противоречит. Различие лежит только в предмете, только в том, что здесь дело идет о собственном, там же—о другом я“.

„Тот, кто увлекается нирваной или какой-нибудь иной метафизической сверхчувственной реальностью или ничтожеством, как высшей для человека истиной, для того человеческое, земное счастье является ничем, но ничего также является и человеческое страдание и несчастье, по меньшей мере, если он хочет быть последовательным“.

Живая действительность—исходный пункт и конечная цель всего мышления Фейербаха. И поэтому естественно, что этот основной мотив его деятельности и философствования дает себя чувствовать и в его этике, где он ведет отчаянную борьбу с идеализмом. Все идеалисты—в особенности немецкие философы со времени Канта—видели основную задачу в том, чтобы установить понятие нравственного. Это чистое понятие должно было стоять в непримиримом противоречии с началом счастья, с принципами эвдемонизма. Фейербах и в области этики стоит на твердой почве материализма, совершенно не считаясь с предрассудками „моральных сверх-физиков“. Фейербах дает блестящий анализ психологии человеческой воли. Этика имеет своим предметом прежде всего человеческую волю; Ф. возвращается сознательно к точке зрения Локка и Гельвеция. „Нравственность без счастья—слово без смысла“. Стремление к счастью означает удовлетворение воли. Но стремление к счастью эгоистично. Спрашивается, как совершается превращение эгоисти-

ческого стремления к счастью в свою видимую противоположность—в самоограничение и споспешествование счастью других. Фейербах и тут исходит из своего основного теоретического положения о единстве „я“ и „ты“; противоположность я и ты, как и их единство составляют и принцип этики. Наше самосознание, как и вся мораль, покоится на различии и тождестве я и ты. „Взаимность“ стремлений к счастью имеет своей основой чисто естественные, инстинктивные чувства.

Именно в семейных и половых отношениях человек не может удовлетворить себя без того, чтобы не удовлетворить одновременно и другого. Значит, эгоистическое существование одного человека здесь неразрывно связано с счастьем других. Элементы морали, таким образом, коренятся в самой жизни, т. е. в физических, естественных отношениях людей. Это чувство связанности, сопринадлежности к одному целому. Тут мы имеем перед собою произвольное, так сказать, бессознательное физическое начало и источник морали. В семье человек приходит впервые к сознанию того, что его личная жизнь неразрывно связана с жизнью и счастьем его близких. Все обязанности и добродетели вытекают из определенных стремлений человеческой природы. Обязанностью, долгом для человека, может стать лишь то, что является, по крайней мере, для какого-либо другого человека предметом не долга, а естественной склонностью, т. е. чисто физическим явлением, что вытекает с необходимостью из его природы. То, к чему человек чувствует склонность, что вытекает с необходимостью из его природы, как требование человеческого общежития, то возводится им в обязанность и для другого. Из того обстоятельства, что долг в конечном счете покоится на стремлении к счастью, не следует, что он является для всякого непосредственно предметом склонности. И с другой стороны тот факт, что склонности и обязанности до поры до времени находятся во взаимном противоречии, вовсе не говорит за то, что они смертельные враги. Всякая этика, как и воспитание, покоится на преодолении этой противоположности.

Тождественная с моим существом необходимость и есть свобода. Поэтому человек должен через волю стать тем, чем он является в силу естественной необходимости. Свобода и необходимость едины. Это положение должно возвести в закон морали и права. Такое решение вопроса вытекает из единства природы и духа.

Природа—коммунистка. Естествознание неизбежно должно внушить коммунистические взгляды. Оно по самому существу своему революционно. Природа предоставляет всякому существу то, что ему необходимо. Она никого не обрекает на голод. „Необходимостью умирать с голоду“ человек обязан лишь „произволу государства, обще-

ственного устройства". Правильное понимание природы возвышает человека над узкими границами мучительного права; она делает человека коммунистом. Все богатство и сокровища земли созданы для блага людей. "Доброе старое право" разделило человечество на благородных и холопов, дворянство и чернь. Естествознание же не знает различия между благородным и неблагородным желудком. Оно знает лишь, что все люди имеют общее и одинаковое происхождение. Природа внушает нам коммунистические, антигосударственные и антиправовые убеждения. Конечно, естествоиспытатель прямо не нападает, подобно философу, на религиозные и политические учреждения и предрассудки. Но из цепи человеческих представлений и понятий нельзя вырвать ни одного звена, не разорвав всей цепи. До тех пор пока фантазия религиозной веры господствовала над человечеством, естественный, материальный мир представлялся лишь сказочным миром. Кто верит в чудеса библии, верит и в чудеса вне библии, у того совершаются вообще чудеса в голове. Однако, базисом всех чудес является природа. Естествоиспытатель может, конечно, отговориться тем, что он уничтожает чудеса лишь в области природы, но не в области религии и теологии. Но это возможно только до поры, до времени. Наступает момент, когда стремление к монизму и истине разрывает этот дуализм. Первым революционером нового времени является поэтому Коперник, ибо он сокрушил самую древнюю и святую веру человечества в неподвижность земли и тем самым разрушил всю религиозную систему старого мира. Он одним сокрушительным ударом уничтожил господство земли над небесными телами, попов над умами, королей над князьями и народами, — господство человека над человеком. Коперник поднял землю на небеса, но одновременно небеса низвел на землю. Ограниченный разум правителей не может понять, что первоначально не безбожная философия, а великий Коперник лишил библию ее реакционной, чудотворной силы. Подобно тому как он землю включил в систему блуждающих звезд, так он и духовный центр христианского мира — библию — включил в разряд "блуждающих", т.е. полной заблуждений, книг.

Труднейшие проблемы философии разрешаются естествознанием и вообще наукой. Опираясь на Молешотта¹⁾, Фейербах утверждает, что истинной связью между телом и душой является питание, — что, впрочем, давно было известно из опыта. Смешно говорить о врожденных идеях, когда научно доказано, что воздух образует существенную часть нашего существа, что мы решительно все выкачиваем извне, что мы приходим на свет в качестве чистых голяков и коммунистов, что нет ничего внутри нас, чего бы не было

¹⁾ Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk, von Jakob Moleschott, Erlangen 1850.

вне нас, что мы в конечном счете „состряпаны“ из кислорода, водорода, углерода, азота и проч. Как же после этого можно верить, что человек существует и тогда, когда его тело уничтожено. Химия в особенности разоблачает все мистерии христианства. Пища — единственная субстанция, тожество духа природы. Где нет жира, нет мозга, нет духа. Жир же получается от питания. Все зависит, таким образом, от еды и питья. Различные существа зависят от различия питания. Быть — значит питаться. Что существует, питается и составляет предмет питания. Есть, питаться — субъективная, активная форма жизни, бытия; быть предметом питания — объективная, пассивная форма бытия. Но обе формы неразрывны. Открытый рот — вход во внутренности природы. Мыслить необходимо начинать с того, с чего начинается само существование. Но так как принцип существования составляет и принцип познания, то питание — начало мудрости. Первым условием того, что ты нечто переносишь в сердце и голову, является необходимость внесения чего-либо в желудок. Старый мир выводил материю из духа, новый мир выводит дух из материи. Старая философия начинала с мышления; „она стремилась лишь к удовлетворению духа и оставляла людей поэтому без хлеба“. Новая философия начинает с еды и питья. Старая философия поэтому ничего не имела в голове — бытие и ничто тождественны, ибо где нет ничего в желудке, там нет ничего и в голове. Голова — способность делать заключения; но предпосылки, элементы, необходимые для заключения, находятся в предметах питания¹⁾. Пища превращается в кровь и мозг.

Новая философия должна исходить из неутоленного голода. Голод — основа потребности питания — является основой к новой мировой мудрости, которая делает своим принципом не „ничто в голове“, а „ничто в желудке“ — весьма реальное, ибо очень чувствительное „ничто“. Из этого видно, в каком вопиющем противоречии с требованиями природы находится наш общественный строй, который обрекает большинство народа на голод или на питание никуда негодной пищей. Учение о средствах питания имеет огромное этическое и политическое значение для народа. Пища превращается в кровь, кровь в мозг и сердце, в мысли и идеи. Человеческая пища составляет основу образования, культуры и убеждений. Вы хотите сделать людей лучшими, то давайте им вместо декламаций против грехов лучшую пищу, ибо человек есть то, что он ест²⁾.

¹⁾ „Nahrungsstoff ist Gedankenstoff“.

²⁾ Feuerbach. X. B. S. 23.

Род пищи, средства питания определяют характер культуры. Фейербах в подтверждение своей мысли приводит свидетельство Гомера, который различает народы и племена по основному предмету питания. Подобно Гомеру, и греческие географы и историки также говорят о народах-рыболовах (ихтиофаги), фруктоедах, народах, питающихся дичью, змеями, хлебом (артофаги), человеческим мясом (антропофаги). Гомер видит даже в различии пищи основание для различия богов и людей. Боги отличаются именно тем, что они питаются амброзией, что означает бессмертную пищу. Бог есть то, что он ест. Он ест амброзию, т.е. бессмертную пищу. Человек в отличие от бога ест хлеб, т.е. земную, смертную пищу. Поэтому бог бессмертен, человек — смертен. Какова пища, таково и существо. Пища „господ“ отлична от пищи батраков. Поэтому у них различные представления, идеи и взгляды на все явления, различные мировоззрения. „Во дворцах мыслят иначе, чем в хижинах“. Нектар и амброзии выражают в себе бытие богов, т.е. их отличие от людей. Боги суть отличные от человека существа и вместе с тем неотличные, единосущные, т.е. с тайными желаниями или идеалами человека согласные существа. Окровенным этой единосущности является жертва. Боги суть таковы, каков человек; поэтому они едят то, что ест человек. У греков боги, как и люди, называются по свойственным, т.е. угодным им, жертвам — пище. Так, Аполлона называли рыболодом, потому что ему приносились в жертву рыбы. И обратно, для обозначения пищи употребляли соответствующие названия богов. И сам Иегова — нечто иное, как пожирающий огонь. „Приносить жертвы значит питать богов“. Пища имеет целью примирение бога с человеком. Воздух тоже предмет питания. Питаться воздухом значит дышать. „Чистое“ мышление имеет место лишь в чистом воздухе. Где нет воздуха, нет жизни, нет сознания. Человек ест так же чувствами — глазами и ушами. „Пожирать“ глазами значит видеть; питаться ушами — слушать. Человек ест не только чувствами, но и мозгом — органом мышления. Мозг — желудок, пищеварительный орган чувств. Мозгом мы перевариваем то, что дано чувствам. Пища имеет не только телесное, физическое, но и духовное значение. Человек, можно сказать, принимает пищу не только в желудок, но и в голову. Гомер, говорит Ф., называет пищу и вино „силой, мощью“, ржаную и пшеничную муку — „мозгом мужчин“. Мы и душу насыщаем пищей. Не только тело, но и душа испытывает голод и жажду.

Мораль и политика находятся у Фейербаха, как и у французских материалистов XVIII в., в самой тесной связи. Если человеческий „дух“, идеи и взгляды, таким образом, зависят от внешних впечатлений, от материальных условий жизни, то стоит лишь изменить эти условия жизни, чтобы и человек стал другим. „Если сущ-

ность человека чувственность, а не призрачный абстракт, „дух“, то все философии, все религии, все учреждения, которые противоречат этому принципу, не только в корне ошибочны, но и пагубны. Если вы хотите улучшить людей, то сделайте их счастливыми, если же вы хотите сделать их счастливыми, то идите к источникам всякого счастья, всех радостей — к чувствам. Отрицание чувств есть источник всякой испорченности, злобы, всего болезненного в человеческой жизни; утверждение чувств — источник физического, нравственного и теоретического (умственного) здоровья. Лишения, самоотречение, „самоотрицание“, отвлечение делают человека мрачным, угрюмым, грязным, тупым, трусливым, скучным, завистливым, коварным, злобным, а удовлетворенность чувств — веселым, отважным, благородным, открытым, отзывчивым, сострадательным, свободным, добрым. Все люди добры в радости, злы в горе; но источник горя есть именно отвлечение от чувств, вольное или невольное¹⁾. „Если же происхождение человека — чувственность, то и не отрицайте в ваших касающихся человека учениях, законах и учреждениях этого происхождения, помните, что яблочко падает недалеко от яблони, что человек, хотя и высочайшая сущность, Etre Suprême природы и чувственности, все же узами крови и нервов неразрывно связана со своим базисом“²⁾.

Фейербах в своей этике стоит всецело на точке зрения французских материалистов и в частности Гельвеция. Совесть, как выражается Фейербах, есть выражение социализма, т.е. общения людей. Общественная жизнь требует, чтобы не было противоречия между я и ты, чтобы между ними было установлено единство, гармония. В будущем обществе, говорит Фейербах, люди будут поступать согласно своей природе, т.е. согласно склонностям и разуму своему. Познание природы и человека, изменение общественных отношений и являются основными необходимыми условиями для осуществления морали. Воля должна располагать орудиями, органами и соответствующим материалом. Мораль зависит не только от воли, но и от внешних благ, от природы. Руководящим принципом культуры, т.е. сознательной политики и морали должно стать положение, что человек чувственное, материальное существо, а не призрачный дух. В области морали (и политики) разворачивается основная теоретико-познавательная формула Фейербаха о единстве и различии субъекта и объекта, я и ты. Мораль (и политика) является доказательством того, что я познаю тождественность сущности других с самим собой. И действительно, глубочайший смысл этики

¹⁾ Feuerbach, Werke II. B., S. 350, ср. русск. пер. Алексеева „О дуализме и бессмертии“, 1908, стр. 31—32.

²⁾ Там же, 351 стр.

для Фейербаха заключается в том, что она свидетельствует о тождестве я и ты, об их равенстве. Совесть и есть внутреннее чувственное выражение этого тождества. Любовь есть чувственное признание существования другого.

Мораль в такой же степени опытная наука, как и медицина. Она имеет своим предметом человеческую волю и человеческие отношения. Идеализм же исходит из понятия нравственности, вместо того, чтобы исходить из действительного человека и действительной жизни. В противоположность Канту и всей идеалистической философии, Фейербах устанавливает, что чистой воли — этого фантастического существа, лишённого плоти и крови — не существует, что она неразрывно связана с человеческими страстями, влечениями и интересами. Самое содержание воли зависит от предмета воли и изменяется вместе с ним. „Чистый разум“, чистое созерцание, чистая добродетель — это непорочное зачатие девственницы. Истинную сущность человека выражает не положение: „я мыслю, след. я существую“, а положение: „я хочу, след. я есмь“. Кант писал свою мораль для профессоров философии. Лучше бы он писал для поденщиков и дворян, для крестьян и ремесленников — тогда его этика должна была бы принять совершенно другой вид. Только великие немецкие философы-умозрители выдумали какую-то отличную от стремления к счастью и, больше того, независимую и абстрактную волю, в которую они вложили содержание теологии и метафизики. Но ведь первым условием воли является ощущение. Где нет ощущения, там нет голода и жажды, нет страданий и несчастий, нет вообще никакой жизни. Воля по самому существу своему есть стремление к счастью. Воля есть самоопределение, но самоопределение лишь в пределах определений природы, независимых от воли человека. Без воли нет сознания о внешнем мире. Только при помощи воли и только на основании стремления к счастью разум различает между представляемой и объективной вещью, между воробьём на крыше или в голове и воробьём в руках или желудке. Посредством разума мы проводим различие между причиной и следствием, между предметом и ощущением. Но это возможно потому, что с помощью и посредством воли мы различаем между благом и бедствием, между счастьем и несчастьем, между „иметь“ и „не иметь“. Все вопросы разрешаются не разумом, обособленным от воли, но лишь разумом, неразрывно связанным с волей. Без деятельности нет познания, нет жизни, нет разума. Чистая воля — нелепость и бессмыслица. Идеалисты уславливают противоположность и даже противоречие между идеалом и действительностью, между идеями и интересами, что вполне соответствует их общему теоретическому принципу, по которому воля обособляется от страстей и интересов, сознание — от чув-

ственности и живого человека. Идеи суть также интересы. Идеал есть также и действительность, правда не реализованная ещё, но подлежащая осуществлению в реальном мире и вытекающая из той же действительности. „Справедливость является общим интересом, — интересом тех, с кем поступают несправедливо, хотя бы, что разумеется само собой, и не интересом тех, кто пользуется этой несправедливостью, т. е. не интересом сословий и классов, находящихся удовлетворение только в преимуществах, перед другими классами“.

Заключение.

Мы изложим учение Фейербаха почти его собственными словами. Это мы сделали в целях беспристрастия. Изложение показало, что в основе мировоззрения Фейербаха лежат несколько элементарных принципов, которые связывают различные его части в одно целое. Первым основным принципом является положение о единстве и различии субъекта и объекта. Это положение составляет как бы фундамент всего здания. В тесной и неразрывной связи с указанным принципом находится принцип потребностей. Само познание определяется потребностями. Мы познаем в процессе потребления внешних вещей. Поэтому теория потребностей утверждает практический характер всего философствования Фейербаха. Практика предшествует теории, жизнь — философии. Жизнь шире, полнее и конкретнее теории. Таким образом, теоретический принцип определяется в конечном счете практическим — потребностями людей. „Потребительная“ точка зрения Фейербаха придает особый колорит всему его учению. Потребности составляют основу и источник религиозных, этических и политических представлений людей. С другой стороны, теоретико-познавательный принцип о единстве и различии субъекта и объекта освещает и обосновывает все области человеческого знания, как первоначальный принцип, содержащийся во всяком знании. Но этот принцип насквозь диалектичен ибо он утверждает единство противоположностей, — единство в различии и различие в единстве. Субъект противоположен объекту и в то же время связан с ним, объединен. Они составляют лишь относительные противоположности. Фейербах не создал теории диалектики, но он мыслил диалектически. Маркс в письме к Энгельсу от 1868 г. пишет: „в Германии думают... что диалектика Гегеля — это „дохлая собака“. В этом отношении многое лежит на совести Фейербаха“. Надо сказать, что Фейербах отзывался иногда довольно непочтительно о диалектике. Но при этом он имел в виду идеалистическую диалектику.

„Что такое диалектика, — говорит Фейербах, — которая стоит в про-

творении с естественным происхождением и развитием? Как обстоит дело с ее „необходимостью“? Где „объективность“ психологии вообще, философии, которая абстрагируется от единственной категорической и повелительной, основной и прочной объективности, объективности физической природы—философии, которая полагает, что ее конечная цель—абсолютное, и завершение духа заключается как раз в полном удалении от этой природы и абсолютной, неограниченной никаким фиктивным „не-я“, никакой кантовской вещи в себе, субъективности“. Фейербах, таким образом, критикует гегелевскую диалектику с материалистической точки зрения¹⁾. Фейербах требует объективной диалектики, т.е. диалектики материалистической, которая не удаляется от природы, а является выражением естественного, объективного процесса развития. Попутно Фейербах, в согласии с основными принципами своей философии, указывает и на тот метод, которым должна пользоваться психология. Объективность психологии объясняется и определяется объективностью физической природы.

Итак, по теории диалектики мы находим у Фейербаха несколько точных положений; но диалектическим методом Фейербах пользовался мастерски; можно сказать, что его мысль была насквозь диалектична. Основной, первоначальный принцип его философии—о единстве (и различии, противоположности) субъекта и объекта, мышления и бытия—есть чисто диалектический принцип, полученный кстати в результате развития немецкой идеалистической философии. Этот принцип—одновременно материалистический и диалектический, в противоположность принципу тождества идеализма, был воспринят целиком марксизмом. И так как этот принцип является основным, сопровождающим всякое знание и во всяком знании заключающимся, то очевидно, что этим положением утверждается единство противоположностей в отношении всей действительности и любой ее части.

Маркс в своих знаменитых тезисах о Фейербахе не отвергает основных принципов его учения, а дополняет, углубляет и тем самым, разумеется, видоизменяет их. Маркс сразу нашупал слабое место в философии Фейербаха. Тем не менее, „материалистические взгляды Маркса и Энгельса, — говорит вполне правильно Плеханов, — развивались в том самом направлении, которое указывалось внутренней логикой философии Фейербаха“²⁾. Эту внутреннюю логику мы и стремились в нашем изложении учения Фейербаха раскрыть, независимо от того, делал ли сам Фейербах вытекающие из этой „внутренней логики“ выводы или не делал. Мы вполне согласны с Плехановым в том, что

¹⁾ Ср. Плеханов, Основные вопросы марксизма, 176 стр., прим. 16.

²⁾ Плеханов, Основные вопросы марксизма, изд. под ред. Д. Рязанова, стр. 30.

„Маркс и Энгельс вовсе не перестали разделять весьма значительной части его, Фейербаха, собственно философских взглядов. И это лучше всего доказывается теми тезисами, в которых Маркс критиковал Фейербаха. Тезисы эти вовсе не устранили основных положений философии Фейербаха; они только исправляют эти положения и—главное—требуют более последовательного, чем у Фейербаха, приложения их к объяснению окружающей человека действительности, в особенности же его собственной деятельности. Не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление. Эта мысль лежит в основе основ всей философии Фейербаха. И эта же мысль кладется Марксом и Энгельсом в основу материалистического объяснения истории. Материализм Маркса и Энгельса представляет собою гораздо более развитое учение, нежели материализм Фейербаха¹⁾. Отличие материализма Маркса от материализма Фейербаха состоит в том, что первый кладет в основу жизни и познания, исторического процесса и теоретической мысли „производственную“ точку зрения, противопоставляя ее „потребительной“ точке зрения Фейербаха. „Человек есть то, что он ест“, т.е. потребляет, говорит Фейербах. Человек есть то, что он производит, как бы говорит Маркс. Мы познаем мир, подвергаясь его воздействию, потребляя его; человек ест также чувствами и мыслью, говорит Фейербах. Этому положению Маркс противопоставляет другое, согласно которому мы познаем мир, воздействуя на него с своей стороны. „Воздействуя на природу вне его, человек изменяет свою собственную природу“. К этому основному положению и сводится смысл тезисов Маркса, подробный анализ которых, впрочем, в нашу задачу не входит. „Недовольный отвлеченным мышлением, Фейербах, — говорит Маркс в пятом тезисе, — вызывает к впечатлениям, получаемым внешними чувствами; но мир конкретных явлений не представляется ему в виде конкретной практической человеческой деятельности“. Подняв материализм Фейербаха на новую ступень, Маркс пришел к новому мировоззрению. Переход на производственную точку зрения означал утверждение нового метода объяснения общественных и исторических явлений. Развивая далее учение Фейербаха, Маркс таким образом приходит к материалистическому пониманию истории. Сущность человека, — говорит Маркс, — это вовсе не абстракт, свойственный отдельному лицу. В своей действительности это есть совокупность всех общественных отношений, а анализируемый Фейербахом абстрактный индивид в действительности принадлежит к определенной форме общества. Словом, человек есть общественный продукт. Надо сказать, что, с точки зрения Фейербаха, человек является продуктом истории. У Фейербаха,

¹⁾ Плеханов, Основные вопросы марксизма, стр. 30.

по словам Плеханова, мы находим уже зачатки материалистического понимания истории. Это несомненно верно. Но его материалистический взгляд на историю существенно отличается от исторического материализма Маркса. Плеханов в подтверждение своего взгляда приводит известный посмертный афоризм Фейербаха, который считаем необходимым здесь воспроизвести. „Ход истории человечества, конечно, предписан ему, ибо человек следует за движением природы, как это видно по направлению вод. Люди стремятся туда, где они находят место, и место, которое им больше всего пригодно. Люди оседают в известной местности, они определяют место, в котором они живут. Сущность Индии есть сущность индуса. То, что он есть, чем он стал, есть только продукт ост-индского солнца, ост-индского воздуха, ост-индской воды, ост-индских зверей и растений. Каким же образом человек мог первоначально возникнуть не из природы? Люди, которые осваиваются со всякой природой, возникли из природы, не выносившей никаких крайностей“. По поводу этой мысли Плеханов замечает, что Фейербах подчеркивает здесь „вместе с Гегелем значение того, что великий немецкий идеалист называл географической основой всемирной истории“¹⁾. И это замечание Плеханова также совершенно правильное. Фейербах устанавливает зависимость общества и человека от условий естественной среды, природы Фейербах исходил от отдельного человека, а не от общества, как производственной организации. Определяющее значение производительных сил и экономической структуры общества, взаимоотношение между „базисом“ и надстройками—все эти основные моменты исторического материализма совершенно чужды Фейербаху. Его материализм носит на себе в значительной степени печать натурализма. Этим и объясняется то обстоятельство, что Фейербаху часто приходится апеллировать к природе там, где требуется анализ общественных отношений и специфического способа производства, определяющего эти отношения. Отношение общества и человека к природе, по мнению Фейербаха, исчерпывается и характеризуется понятием потребления, в то время, как Маркс выдвигает впервые общественно-производственную теорию. Точка зрения старого материализма,—говорит Маркс,—возвышается лишь до созерцания отдельного лица в „гражданском обществе“.

„Новый материализм становится на точку зрения человеческого общества или человечества, живущего общественной жизнью“. „Общественная жизнь есть жизнь практическая по существу. Все таинственное, все то, что ведет теорию к мистицизму, находит рациональное решение в человеческой практике и в понимании этой

¹⁾ Плеханов, Основные вопросы марксизма, 175 стр.

практики“ (8-ой тезис). Так как Фейербах не доходит до критики действительной сущности человека, т.е. до критики „совокупности всех общественных отношений“, то он вынужден: 1) абстрагироваться от хода исторического развития, рассматривать религиозное чувство, как нечто совершенно отдельное и ни с чем не связанное, и исходить из предположения об отвлеченном—изолированном—человеческом индивиду; 2) поэтому человеческая сущность могла ему представляться лишь, как „род“, т.е. как внутренняя, немая общность, устанавливающая лишь естественную связь между многими индивидами“ (6-ой тезис). В этом тезисе дана поистине гениальная критика учения Фейербаха. Одновременно в отрицательной форме Марксом утверждается и положительная точка зрения, которая получила свое конкретное выражение в „Капитале“. Фейербах близко подошел к вопросу о фетишизме религиозных представлений, Маркс же дает решение этого вопроса. В области религиозного мира,—говорит Маркс в духе Фейербаха,—продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. Такую же роль в мире товаров играют продукты человеческих рук“. „Религиозный мир есть только рефлекс реального мира. Для общества товаропроизводителей, характерное общественно-производственное отношение которого состоит в том, что продукты труда являются здесь для них товарами, т.е. стоимостями, и что отдельные частные работы приравниваются здесь друг к другу в этой единообразной форме как одинаковый человеческий труд,—для такого общества наиболее подходящей формой религий является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях, каковы протестантизм, деизм и т. д. При старо-азиатских, античных и т. д. способах производства превращение продукта в товар, а следовательно, и бытие людей, как товаропроизводителей, играют подчиненную роль, которая, однако, становится тем значительнее, чем сильнее разложение общинного уклада жизни... Эти старые общественно-производственные организмы несравненно более просты и ясны по своему устройству, чем буржуазный, но они покоятся или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественно-родовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения. Условия их существования—низкая степень развития производительных сил труда и соответственная связанность всех их отношений друг к другу и к природе.

Эта реальная связанность отражается идеально в древних естественных и народных религиях. Религиозное отражение действитель-

ного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собою и с природой. Строй общественного жизненного процесса, т.е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободно обобществившихся людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем. Но для такого общества необходима определенная материальная основа или ряд определенных материальных условий существования, которые, в свою очередь, представляют естественно выросший продукт длинного и мучительного процесса развития" ¹⁾.

В области этики (и политики) Фейербах также стоит, как мы видели, в общем на материалистической точке зрения. Но его этика и политика окрашены в натуралистический, индивидуалистический и рационалистический цвет. Природой человека определяются его потребности. Природа человека, разумеется, материальна, так что в этом отношении Фейербах упрека в идеализме не заслуживает. Однако, поскольку Фейербах выдвигает природу человека, как последнюю основу морали, он неизбежно приходит к абстрактной точке зрения. В этом мы усматриваем рационалистический оттенок его морали, тесно связанный с натурализмом его. Мораль Фейербаха, говоря справедливо Энгельс, „выкроена для всех времен, для всех народов, для всех состояний и именно поэтому она неприменима нигде и никогда" ²⁾. „Его человек остается тем же отвлеченным человеком, который фигурирует в религии... Он живет не в действительном, исторически развившемся и исторически определенном мире. Хотя он сносится со своими ближними, но его ближние так же отвлеченны, как и он" ³⁾. „Чтобы перейти от февербаховского отвлеченного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучить их в их исторических действиях", говорит Энгельс. В конечном счете Фейербах требует от людей, чтобы они жили в согласии и гармонии с природой, понимаемой, конечно, материалистически. Общественные отношения должны находиться в соответствии с природой человека. Природа же его проявляется и выражается в его потребностях. Таким образом, материализм Фейербаха принимает абстрактный, т.е. анти-исторический, характер. „Историческая область,—говорит Энгельс,—для него вообще неудобна и неуютна". То же самое можно было бы сказать и о политической экономии, с которой, по видимому, Фейербах был совершенно незнаком.

¹⁾ К. Маркс. „Капитал", т. I, 47—48 стр. (русс. пер. под редакцией Степанова, 1920 г.)

²⁾ Ф. Энгельс, „Людвиг Фейербах", пер. Г. В. Плеханова, 1906 г., 58 стр.

³⁾ Там же, стр. 55.

В основу объяснения религии, морали, политики и т. д. надо было положить материальный процесс производства. Необходимо было вступить на путь „изучения действительного человека в его историческом развитии". Это выполнил марксизм. Но Фейербах дал умственному движению могучий толчок, как выражается Энгельс. Однако сам „Фейербах не нашел дороги, ведущей из царства столь ненавистных ему отвлеченностей в живой, действительный мир". Но шаг, которого не сделал Фейербах, все-таки надо было сделать... Эта дальнейшая разработка февербаховской точки зрения начата была в 1845 г. К. Марксом в книге „Die heilige Familie" ¹⁾. Так по авторитетному свидетельству Энгельса, обнаруживающего в отношении Фейербаха, вообще говоря, большую строгость, марксизм является продолжением февербахианства.

А. Деборин.

Современная психология и марксизм ²⁾.

Попытка применить марксизм—этот, по выражению Плеханова, современный материализм—к области психологии для многих кажется наивабсурднейшей мыслью, содержащей в самой себе коренное противоречие. Свести психику к материальному—это равносильно, с их точки зрения, упразднению самого объекта психологии, а тем самым и психологии, как научной дисциплины. И если бы дело обстоило даже и так, как это говорят противники материализма (а оно обстоит, конечно, не так, как это мы увидим ниже), то и тогда следовало бы подвергнуть психологию ревизии с точки зрения марксизма. В самом деле, если марксизм, как философская доктрина, подчинил себе всецело сферу общественных наук, если он все более и более оказывает влияние на современную биологию, то ясно, что и психология, как стоящая на грани биологических и общественных наук, не должна остаться в стороне от влияния марксизма. Правда, таких попыток не делалось в психологии, но от этого вовсе не уменьшается значение этой проблемы, наоборот от этого подобного рода попытка выигрывает только в своей новизне, а тем самым, конечно, и в трудности. Но я и смотрю на эту попытку, как на первую рекогносцировку в этой области, где, конечно, будут и свои пробелы и, может быть, промахи, но нужно же, наконец, и эти проблемы поставить на очередь, дабы вызвать к ним актуальный интерес всех, кто интересуется подобного рода проблемами.

¹⁾ Там же, стр. 59.

²⁾ Доклад, прочитанный на I-м Всеросс. Съезде по психоневрологии 14 января 1923 года.

По существу в этой попытке применить философию марксизма к психологии нет ничего даже и революционного, по крайней мере, если рассматривать вопрос не со стороны содержания, а со стороны формы, ибо с самых давних пор и до нашего времени психология всегда рассматривалась, как философская дисциплина по преимуществу. Таковой она была и в свой метафизический период, когда она интерпретировалась, как наука о душе, таковой она осталась и в последующее время, когда она стала „наукой без души“ или так называемой эмпирической психологией, которая, однако, несмотря на свой эмпиризм, тем не менее, как это мы увидим позже, проникнута насквозь философским умозрением. А раз это так, то тем с большим правом мы должны применить к переоценке психологии марксизм,—это строго научное или, как говорят, „внутри научное“ философское мировоззрение.

Во что же, спрашивается, должна превратиться психология под влиянием марксизма?

Прежде всего под влиянием марксизма изменяется коренным образом понимание самого объекта психологии. В самом деле, я не говорю уже о так называемой метафизической психологии, где объектом изучения являлась душа, как нечто по самой своей природе и изначально отличное от всего материального, но, как я говорил выше, если мы возьмем даже и так называемую эмпирическую психологию, то основным присущим ей элементом всегда является резкое коренное разграничение психического от материального, духа от материи. Иначе говоря, дуализм психического и физического—это основная предпосылка всякой, даже и так называемой эмпирической психологии, дуализм, открыто выявленный в старой метафизической психологии и скрытый, завуалированный в эмпирической психологии.

Марксизм в корне порывает с этим дуализмом духа и материи, своя духовное, психическое к материальному. И этот именно пункт является тем центральным пунктом, вокруг которого на протяжении многих лет велась и ведется сейчас ожесточеннейшая борьба, пункт, на котором потерпели крушение многие из выдающихся материалистов, этот пробный пункт, недостаточное обоснование которого влечет за собой гибель всех дальнейших построений. Каким же образом марксизм интерпретирует это сведение психического к материальному?

Конечно, мы не будем мыслить это сведение психического к материальному так, как это мыслили древние материалисты, представлявшие душу, как состоящую из множества мельчайших материальных атомов, распределенных по всему телу, ни даже так, как это мыслили некоторые из материалистов XVIII и даже XIX веков, что мысль есть выделение мозга, подобное выделению желчи из печени,—эти так называемые „вудьгарные“ материалисты,—ни даже

таким образом, чтобы выводить психические процессы из движения материи или сводить к движению материи, как это думали некоторые из материалистов XIX века,—нет! марксизм встает на иную точку зрения. Полагая в основу бытия материю, марксизм тем и отличается от так называемого метафизического материализма XVIII века, что он не считает эту материю за абсолютно неизменную субстанцию; материя находится в непрерывном развитии, и изменение есть основная форма всякого бытия. Нет предметов, говорят марксисты, а есть процессы, подчиняющиеся определенной закономерности в своем развитии; поэтому то мы и называем марксизм не просто материализмом, а диалектическим материализмом. И с этой точки зрения марксисты считают, что неорганическая природа, природа органическая и человеческое общество есть не больше, как члены последовательного развития единой материи. И в этом процессе развития материя изначально обнаруживает определенное, так сказать, поведение, давая ту серию физико-химических реакций, которые являются не чем иным, как свойствами движущейся материи. С усложнением строения материи, с переходом к специфической структуре клеточной материи, ее поведение усложняется, обнаруживая наряду с физико-химическими реакциями и те реакции, которые мы называем органическими. А у живых существ с высоко организованной нервной системой мы находим ясно выраженные и те внутренние реакции их мозговой деятельности, что мы называем сознанием, или мышлением в собственном смысле этого слова. Таким образом то, что мы именуем психикой, есть не нечто противоположное материи, а есть лишь свойство наиболее организованной материи.

Не следует думать, что подобное понимание психических процессов дает им меньшую реальность или совсем уничтожает их как таковые, лишая их всего присущего им своеобразие, как это, например, излагает в своей неизвестной книжке „Мозг и душа“ проф. Челпанов. Критикуя материализм и выясняя почему материализм пользуется популярностью, проф. Челпанов говорит, что это объясняется „простотой учения, при которой понятия вроде души, сознания, мысли совершенно упраздняются“. Что понятие души устраняется с точки зрения материализма, это не подлежит никакому сомнению, но чтобы упразднилось понятие мысли, это можно объяснить только не чем иным, как стремлением в корне извратить учение материалистов. Марксизм, признавая психические процессы не чем иным, как свойством высоко организованной материи, не только не уничтожает этим психических процессов, но считает их обладающими такой же степенью реальности, как и всякое иное свойство материи, например, движение.

Что же касается того, что представляют сами по себе эти пси-

хические процессы, как свойство материи, то хотя для марксизма это и не является основной проблемой, все же и на основании своих собственных экспериментальных исследований и на основании мнения целого ряда других авторов я прихожу к выводу, что психические процессы есть не что иное, как особый вид обнаружения все той же физической энергии. Причины возникновения этих энергетических процессов скрыты, как процессы торможения, в нервной системе, передача на расстоянии этих процессов—это эмпирически установленный факт,—остается только вскрыть метод измерения этого вида энергетических процессов, чтобы эта гипотеза стала строго научным фактом.

Вот почему я в своей книге „Учение о реакциях человека“ высказываю на первый раз как будто парадоксальную, но по существу совершенно правильную мысль, что психология есть часть физики, поскольку она изучает одно из проявлений физической энергии.

Я глубочайшим образом убежден, что подобное понимание психики далеко ближе к истине и неизмеримо больше согласуется с современными научными данными, нежели все измышления метафизиков относительно особой природы духовной субстанции. В самом деле, или психические процессы есть звено в изучаемой цепи всех явлений природы и науке только следует установить взаимоотношение с другими процессами природы, или же, признавая за психикой нечто абсолютное, по самой своей сущности отличное от всех явлений природы, к которым нельзя перебросить никакого моста, человеческой мысли остается упереться в тупик, выход из которого ведет к созданию вывороченных наизнанку идеалистических теорий, несогласуемых с научными данными.

Признавши же психику не чем иным, как свойством организованной материи, мы тем самым должны в корне отвергнуть учение современной психологии о непространственности психических процессов. Психические процессы должны быть признаны пространственными не в том, конечно, смысле, что относительно психических процессов можно было бы сказать, что они четырехугольные, толстые или тонкие, что они находятся вправо или влево и т. п.,—возражение, обычно приводимое защитниками непространственности психических процессов. На все это можно было бы возразить лишь одно, что если вышеуказанные предикаты неприменимы к психическим процессам, то одинаково они неприменимы и к физическим процессам энергетического порядка: если мы не можем сказать—толстые или тонкие мысли и т. п., то одинаково мы не можем сказать—толстый или тонкий магнетизм и т. п. Пространственное понимание психических процессов говорит лишь о том, что эти процессы (особенно, если мы будем понимать их энергетически) локально связаны с тем или иным

телом, в данном случае с органическим телом, и этого вполне достаточно, чтобы применить к этим процессам категорию пространственности. Вот почему в „Учении о реакциях человека“ я и утверждаю, что если мозг есть орган психической деятельности, то тем самым мы должны признать, что психические процессы суть, несомненно, явления чисто пространственного порядка. Больше того, можно с известным правом говорить не только о пространственности, но даже и о протяженности психических процессов, например, о протяженности зрительных или осязательных ощущений, объемности слуховых ощущений и т. п.

Но материалистическое понимание психики, ставя тем самым как я сказал, психологию в ряды естественно-научных дисциплин, определяет и методы психологии. Бытие определяет сознание, объект определяет субъект, и с этой точки зрения, если психика есть свойство органической материи, то естественно применить к изучению психики в первую очередь и раньше всего те методы, при помощи которых изучается это бытие, т. е. методы объективного и экспериментального наблюдения. Да и эмпирическая психология, если только мы ее не будем искусственно замыкать в рамки изучения психики нормального, взрослого (еще прибавлю культурного) человека,—эта психология в большей своей доле пользуется в настоящее время этими методами значительно шире, нежели методом самонаблюдения. В самом деле, я не говорю уже об изучении психологии животных, зоо-психологии, где применимы только методы объективного наблюдения и экспериментальный, но если мы возьмем и человеческую психику, то пресловутый метод самонаблюдения или совершенно неприменим или же применим лишь в крайне узких пределах в целом ряде ответвлений психологии, каковы, например, области психологии ребенка, психо-патологии, а также социальной психологии в широком смысле этого слова. Остается таким образом сфера изучения психики взрослого, нормального и культурного человека, но и здесь мы должны выделить всю сферу так называемой бессознательной душевной жизни, которая, по мнению специалистов, составляет наибольшую часть всей психики и изучается также по преимуществу объективными методами; не даром же эту бессознательную психическую жизнь сравнивают с плавающей в море ледяной горой, которая на 9/10 погружена в море и лишь на одну десятую плавает поверх воды.

Если мы прибавим к этому, что в остающейся таким образом крайне узкой сфере изучения психики человека объективный и особенно экспериментальный метод, совершенствуясь, подчиняют себе все новые и новые стороны изучения психики, то на долю метода самонаблюдения остается столь ничтожная доля исследования, что не даром же такие течения в психологии, как объективная психология

и психология поведения, стремятся ограничить до крайних пределов этот метод, действительно обладающий массой самых существенных недостатков и имеющий лишь вспомогательное значение.

Но может быть самое понятие самонаблюдения, а вместе с тем и метод самонаблюдения следует совершенно изгнать из психологии? Я уже говорил, что марксизм, признавая за психикой лишь значительные свойства организованной материи, тем самым вовсе не уничтожает и не приписывает психическим процессам меньшую реальность, нежели другим свойствам материи, например, движению. А если это так, то нет никаких оснований для отрицания и наличия самонаблюдения, как восприятия своих собственных психических процессов, — этого характерного свойства психики, а тем самым, следовательно, и свойства организованной материи. Вся суть опять-таки заключается не в элиминировании этого самонаблюдения, а лишь в регулировании и контроле его при помощи объективного и экспериментального метода. Именно, как я обосновываю в своем „Учении о реакциях человека“, что только объективные данные являются достаточной гарантией однозначности психологического опыта. Что же касается субъективной стороны, т. е. данных самонаблюдения, то они имеют значимость лишь постольку, поскольку находятся под контролем объективной стороны. Именно, бытие определяет сознание — эта основная форма марксизма находит здесь свое самое конкретное применение.

А наряду с этим только через марксистскую интерпретацию может получить свое разрешение и та философская проблема, которая для психологии имеет основоположное значение — это проблема взаимоотношения психического и физического, или духа и тела, как обычно принято говорить.

Именно на этой проблеме легче всего можно видеть насколько велика во всей старой философии и психологии боязнь хотя какого-нибудь намека на материализм, если прибегают к нанабсурднейшим теориям, которые находятся или в непримиримом противоречии с непосредственным опытом или же в столь же непримиримом противоречии с современным естествознанием. Таковы именно теории, с одной стороны, так называемого психо-физического параллелизма, которые в эмпирической психологии дают начало так называемой рабочей гипотезе эмпирического параллелизма, а с другой стороны, стоит теория взаимодействия между духом и телом, возникшая за последние годы, как реакция на столь распространенную теорию параллелизма.

Чтобы понять всю нелепость теории психо-физического параллелизма, находящегося в самом непримиримом противоречии с непосредственным опытом, достаточно ясно себе представить ту картину,

которую дает эта теория в каждом конкретном случае, ну, например, хотя бы при этом моем докладе в настоящей аудитории. Мое возникшее желание нечто сообщить вам влечет за собой поток тех или иных представлений; эти представления, определяя друг друга на основе особой психической причинности, как-то без помощи моих речедвигательных движений губ и языка и вашего слухового аппарата попадают в ваше сознание и т. д. Таким образом получается какое-то бестелесное общение души. С другой стороны, параллельно и неизвестно как приводится в действие мой мозг, движения которого передаются на мою глотку и губы, уста говорят, но все это непосредственно не оказывает никакого влияния ни на вашу ни на мою психику.

Получается какое-то бездушное общение тел. И для согласования одновременного действия этих двух никогда непересекающихся рядов, для согласования этой очевидной нелепости с опытом без установленной гармонии, а тем самым и мастера-гармониста не обойтись. И тем не менее об этой теории писались и пишутся целые томы измышлений, лишь бы отделаться от материализма и спасти особую и совершенно неимеющую ничего общего с природой тела духовную субстанцию. И эта-то нелепая теория, спасающая дуализм, становится рабочей гипотезой так называемой эмпирической психологии!

Вот почему совершенно правы те из авторов, которые считают теорию параллелизма не чем иным, как скрытой теорией взаимодействия между психическим и физическим, теорией, которую они и выдвигают в амен теории параллелизма. Стремясь не противоречить опыту, сторонники теории взаимодействия принимают это взаимное влияние психического и физического друг на друга, но они никак не хотят признать применения к психическим процессам, как навсвоем различных от физических процессов, с их точки зрения, закона сохранения энергии, ибо это уже граничило бы со склонностью к материализму. И вот тут начинается чрезвычайно любопытная словесная эквилибристика: доказать, что хотя взаимодействие и имеется налицо и физическая энергия расходуется при этом, но в психическом может и не быть такого же количества энергии, как, с другой стороны, психическое, влияя на физическое, не оплачивается тратой энергии, а только лишь изменяет направление этого физического, какой акт будто бы может происходить без всякой затраты физической энергии. Спасая дуализм, дают ложное истолкование основных естественно научных принципов. Таким образом, в разрешении психо-физической проблемы мечутся между полным противоречием с непосредственным опытом, с одной стороны, и с основными естественно-научными положениями, с другой.

Казалось бы, остается один лишь рациональный выход — признать

психические процессы проявлением все той же материи, т. е. вступить на точку зрения материализма, и тогда вопрос о взаимоотношении духа и материи отпадает совершенно, а если о чем и может идти речь, так это о взаимоотношении психики, как одного из свойств материи, с другими свойствами все той же материи, например, с движением и т. п. И здесь гипотеза, заключающаяся в том, что психика есть проявление все той же физической энергии, устраняла бы противоречия и с непосредственным опытом и с естественно-научными данными, что, как мы видели выше, является присущим и теории параллелизма и теории взаимодействия. Но это давало бы по крайней мере действительно рабочую гипотезу для современной психологии, — гипотезу чисто монистического порядка, взамен дуалистической гипотезы эмпирического параллелизма, получившей право гражданства в современной психологии.

Следует остановиться затем и еще на двух проблемах, являющихся основными для современной психологии и находящими свое разрешение в марксизме. Первая из этих проблем касается вопроса о самопроизвольности человеческой психики. Дело в том, что с материализмом обычно связывают исключительно механическое миропонимание и никакое иное. Из атомов, как элементов материи, путем их механических комбинаций создается весь окружающий мир. Этого, говорят, может быть и достаточно для сферы физического мира, но это абсолютно неприменимо к области органической жизни, а тем более к сфере психических явлений. Мертвое не может превратиться в живое, механически-действующее — в актуальное и самопроизвольно-действующее. Не даром же в психологии одним из центральных вопросов является вопрос о том, что же служит источником самостоятельности человеческого духа. На этом основании биологии умозрительного склада не удовлетворяются физико-химическими элементами и процессами и склоняются к признанию особой „жизненной силы“; психологи же, не довольствуясь теорией ассоциации представлений, которая кажется им слишком механической, прибегают к допущению того стимулирующего начала, дающего единство и актуальный характер всей нашей психике — это к допущению души или так называемой апперцепции и т. п. Как же возможно было бы ответить на этот вопрос с материалистической точки зрения? Прежде всего следует указать, что с марксизмом соединимо не только механическое миропонимание, но и всякое иное, лишь бы оно принимало материю, как объективную реальность, независимо существующую от человеческого сознания. И объяснение возникновения органических, а затем на известной ступени и психических процессов ничуть не труднее и не загадочнее, нежели возникновение столь же самопроизвольных реакций в неорганической природе. Разве причина того

эффекта, который получается от соединения какой-нибудь нежизненной извести с водой, является более понятной, нежели причина явления роста у растений или же процессов мышления у человека? Ламетри глубоко прав, говоря, что происхождение движения в природе такое же по своему существу „чудо природы“, как и происхождение сознания. С точки зрения материализма свойство материи обладать психическими особенностями — это такое же основное и первично-данное, а потому ближе и необъяснимое свойство, как и всякое другое свойство материи, например, хотя бы движение. Необходима лишь особая структура этой органической материи для того, чтобы были налицо и те процессы, которые мы именуем психическими. И вопрос вовсе не становится более ясным от того, если мы допустим особую и никак неуловимую сущность, вроде жизненной силы в биологии или души, апперцепции — в психологии. Прояснение непонятных фактов и явлений в природе разрешается только углублением научного анализа, а не измышлением факторов, не подлежащих никакому научному анализу.

Вторая проблема современной психологии, требующая разрешения и могущая найти такое разрешение в марксизме, касается выяснения принципов, которым подчиняется течение психических процессов. В современной психологии по этому вопросу царит полный хаос и несогласованность мнений различных психологических направлений и школ. Прежняя так называемая ассоциационная или сенсуалистическая психология подверглась самой всесторонней и ожесточенной критике, особенно со стороны целого ряда умозрительных направлений в психологии, но и сами критики не пришли ни к какому единству и потонули в своих разногласиях. Апперцептивная психология Вундта, психология неконкретного мышления Вюрцбургской школы, аналитическая психология Стаута, Мейнонга и др., феноменологический метод Гуссерля, и целый ряд других течений и отдельных авторов выдвигают самые разнообразные принципы, которым подчиняется течение психической жизни. Но все это носит характер индивидуального творчества, имеющего чрезвычайно мало данных для своего объективного обоснования, все они трактуют психические процессы, как будто они являются совершенно изолированными от биологических основ психики.

Марксистская психология, если можно так выразиться, должна подойти к разрешению этой проблемы течения психической жизни с иной точки зрения, а именно: с точки зрения того диалектического метода, который оказался столь плодотворным в применении как к процессу течения общественной жизни, так и вообще биологического развития. Поскольку же психические процессы являются лишь частным видом обще-биологических процессов, постольку и основные

принципы течения психической жизни могут быть вскрыты именно на этом пути применения метода диалектического материализма к области психологии.

Я не даю разрешения этой проблемы сейчас, ибо это требует специального исследования, но едва ли может быть сомнение в том, что основной метод марксизма окажется плодотворным и в разрешении этой основной проблемы современной психологии.

Я не могу останавливаться на целом ряде других психологических проблем второстепенного порядка, подлежащих переоценке с точки зрения философских устремлений марксизма. Но я должен хотя бы вкратце остановиться и на другой стороне марксизма—социологической, на теории исторического материализма, которая не может остаться также без влияния на современную психологию. Я отмечу в этом отношении один момент, особенно ценный для современной психологии. В теории диалектического материализма мы имели дело с основной формулой марксизма—бытие определяет сознание. Это основное положение в применении к теории исторического материализма говорит о том, что экономическими и социально-политическими факторами определяется общественная психология того или иного класса. И лишь на этом фоне классовой психологии нам становится более понятной и та индивидуальная психология, психология личности, которой по преимуществу занимается современная психология. Вот почему полная система современной психологии не должна замыкаться в узкие рамки только индивидуальной психологии, а должна включить в себя прежде всего социальную психологию.

Но помимо этих вопросов, имеющих чисто-теоретическое значение, марксизм ставит перед психологией и чисто-практическую, прикладную задачу. Когда-то Маркс сказал относительно философии, что „философы лишь объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его“. Применяя это к области психологии, можно с правом сказать, что задача современной психологии заключается не только в том, чтобы объяснить психику людей, но и в том, чтобы овладеть этой психикой людей. И что современная психология действительно вступила на этот путь—наилучшим доказательством этого является современная психо-техника—этот наипростейший образец применения психологии к разрешению практических вопросов,двигаемых жизнью.

К. Корнилов.

Юридический социализм ¹⁾.

Мирозерцание средних веков было по преимуществу теологическим. Европейский мир, лишенный всякого внутреннего единства, был внешне спаян христианством против общего врага—сарацинов. Западно-европейский мир, представлявший собой группу народов с постоянно меняющимися взаимоотношениями, объединялся католицизмом. Это теологическое единство было не только идеальное. Оно существовало реально не только в папе, своем монархическом центре, но прежде всего в организованной на феодальных и иерархических началах церкви. Эта церковь владела в каждой стране приблизительно третью всей земли, представляла собой крупную силу в феодальной организации. Церковь с ее феодальным землевладением являлась реальной скрепой, связывавшей различные страны, феодальная организация церкви давала мирскому государственному строю, основанному на феодальных началах, религиозное освящение. Духовенство являлось к тому единственным образованным классом. Отсюда вытекало само собой, что церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления. Юриспруденция, наука о природе, философия—всякое знание оценивалось сообразно тому, согласуется ли его содержание с учениями церкви или нет.

Однако в недрах феодализма развилась сила буржуазии. Новый класс выступил против крупных землевладельцев. Городское ремесло занималось прежде всего и исключительно производством товаров и торговлей, между тем как феодальный способ производства покоился по преимуществу на собственном потреблении произведенных внутри узкого круга товаров—на потреблении частью самими производителями, частью феодальными господами, которым последние были обязаны данью. Приспособленное к феодализму католическое мирозерцание не могло больше удовлетворить этот новый класс,

¹⁾ Эта статья написана Энгельсом сообща с Каутским. Она появилась анонимно в Neue Zeit за 1887 г. Исчерпывающая критика книги Менгера, которую она дает, сохраняет все свое значение и до сих пор, хотя покойный профессор права в своей дальнейшей научной деятельности, показал, что он не принадлежал к разряду таких сифофантов правящих классов, как огромное большинство его коллег.

так как оно не соответствовало созданным им новым отношениям производства и обмена. Тем не менее этот новый класс еще долгое время оставался в оковах всеисильной теологии. Все реформационные движения и связанные с ними, происходившие под религиозной фирмой, выступления, с XIII до XVII столетия, являются со стороны их идеологического содержания не чем иным, как многократно повторяемыми попытками буржуазии, городского плебейства и забунтовавшегося под их влиянием крестьянства, приспособить старое теологическое миросозерцание к изменившимся экономическим отношениям и жизненному укладу новых классов. Но так не могло долго продолжаться. Религиозное знамя развевалось в последний раз в Англии в XVII столетии, а меньше пятидесяти лет спустя выступило во Франции без всяких прикрас новое миросозерцание, которое должно было стать классическим миросозерцанием буржуазии, именно юридическое миросозерцание.

Оно представляло собой секуляризованное теологическое миросозерцание. Место догмы, божественного права заняло человеческое право, место церкви заняло государство. Экономические и общественные отношения, которые раньше, так как они были санкционированы церковью, считались продуктом церкви и догмы, представлялись теперь основанными на праве и созданиями государства. Обмен товаров в общественном масштабе приводит в своем наиболее развитом виде, именно благодаря практике задатков и кредита, к запутанным договорным взаимоотношениям и этим выдвигает потребность в общепризнанных правилах, которые могут быть установлены только общественным коллективом — потребностью в установленных государством правовых нормах. Это обстоятельство создало у представителей нового класса иллюзию, будто эти правовые нормы обязаны своим возникновением не экономическим отношениям, а формальной законодательной деятельности государства. А так как конкуренция — эта основная форма отношений товаропроизводителей — является величайшей уравнилительницей, то равенство перед законом стало основным боевым кличем буржуазии. То обстоятельство, что борьба этого нового стремящегося к власти класса против феодалов и защищавшей их тогда абсолютной монархии как всякая классовая борьба должна была стать политической борьбой, борьбой за обладание государственной властью, то обстоятельство, что эта борьба должна была вестись за правовые требования, способствовало еще более упорению юридического миросозерцания.

Но буржуазия породила своего отрицательного двойника, пролетариат, а с ним и новую классовую борьбу, которая возгорелась еще раньше, чем буржуазия окончательно завоевала государственную власть. Подобно тому, как буржуазия в свое время в борьбе против

дворянства придерживалась долгое время по традиции теологического миросозерцания, и пролетариат вначале перенял от противника юридический способ мышления и искал в нем оружие против буржуазии. Первые пролетарские партийные образования и их теоретические представители оставались всецело на юридической почве, „на почве права“, только они себе сконструировали „правовую почву“, отличную от „правовой почвы“ буржуазии. С одной стороны, требование равенства было расширено в том смысле, что юридическое равенство должно быть дополнено общественным равенством. С другой стороны, из положений Адама Смита, что труд является источником всякого богатства, но что рабочий, однако, должен поделиться продуктом своего труда с землевладельцем и капиталистом, был сделан тот вывод, что эта система распределения несправедлива и должна быть или совершенно упразднена, или по крайней мере изменена к выгоде рабочего. Внутреннее чувство, однако, говорившее, что одно юридическое „правовое“ решение вопроса не может устранить зла, созданного буржуазно-капиталистическим и, в частности, современным крупно-промышленным способом производства, побудило уже наиболее значительные умы из ранних социалистов — Сен-Симона, Фурье и Оуэна — покинуть совершенно юридически-политическую почву и объявить бесплодной всякую политическую борьбу.

Обе эти точки зрения были одинаково непригодны для того, чтобы служить адекватным выражением и объединяющим синтезом выходящих экономическим положением освободительных стремлений рабочего класса. Требования равенства не меньше требования предоставления рабочему полного продукта его труда запутывались в неразрешимых противоречиях, как только делалась попытка дать им конкретную юридическую формулировку, при чем суть дела, именно изменение способа производства, оставалась более или менее не затронутой. Отрицание политической борьбы великими утопистами было одновременно отрицанием классовой борьбы, т. е. единственно возможной формы активности того класса, интересы которого они собирались защищать. Обе точки зрения абстрагировали от тех исторических условий, которые их породили, обе апеллировали к чувству: одни к чувству справедливости, другие — к чувству человечности. Обе облакали свои требования в форму благочестивых пожеланий, так что оставалось необъяснимым, почему эти требования должны быть осуществлены теперь, а не могли быть осуществлены тысячами лет раньше или позже.

Рабочий класс, который благодаря переходу от феодального способа производства к капиталистическому был лишен всякой собственности на средства производства и для которого, благодаря механизму капиталистического способа производства, это отсутствие собственно

сти стало наследственным состоянием, в котором он неизменно воспроизводится,—этот класс не может найти в юридической иллюзии буржуазии истерлизирующего выражения для своего исторического положения. Он может сам вполне осознать свое жизненное положение только в том случае, если он будет рассматривать вещи в их действительности без юридических очков. Этому научил его Маркс своим материалистическим пониманием истории, доказавшим, что все юридические, политические, философские, религиозные и т. д. представления людей в последней инстанции обуславливаются их жизненными условиями, их способом производства и обмена продуктов. Этим было дано миросозерцание, соответствующее условиям жизни и борьбы рабочего класса. Отсутствию собственности у рабочих могло только соответствовать отсутствие иллюзий в их головах. И это пролетарское миросозерцание совершает теперь свое победное шествие по миру.

Борьба обоих миросозерцаний, само собой разумеется, еще продолжается, борьба эта идет не только между пролетариатом и буржуазией, но и между свободно мыслящими рабочими и рабочими, находящимися еще во власти традиций. В общем старое миросозерцание защищается обыкновенными политиками, обычными аргументами. Однако существуют еще так называемые ученые юристы, делающие из юриспруденции специальную профессию¹⁾.

До сих пор эти господа считали ниже своего достоинства заниматься теоретической стороной рабочего движения. Мы должны быть поэтому особенно признательны, когда, наконец, действительный профессор права д-р Антон Менгер снисходит к тому, чтобы „догматически подробнее осветить историю социализма с точки зрения философии права“²⁾.

В самом деле, социалисты до сих пор заблуждались. Они игнорировали как раз то, что является самым важным. „Только тогда, когда социалистические идеи будут очищены от бесконечных экономических и филантропических рассуждений и будут превращены в трезвые понятия права“, только тогда, когда будут устранены все

¹⁾ Сравни о них статью Ф. Энгельса о „Людвиге Фейербахе“ в „Neue Zeit“, IV, стр. 206: профессиональные политики, теоретики государственного права и юристы гражданского права тем более игнорируют связь своей области с экономическими отношениями. Так как экономические явления в каждом отдельном случае должны принять форму юридических мотивов, чтобы быть санкционированными законодательством, и так как при этом, само собой разумеется, приходится считаться с действующей системой права, то воображают, будто юридическая форма есть все, а экономическое содержание — ничто. Государственное право и гражданское право рассматриваются как самостоятельные области, которые имеют свое независимое историческое развитие, и которым может и должна быть придана форма системы путем последовательного вычеркивания внутренних противоречий.

²⁾ Д-р Антон Менгер, Право рабочего на полный продукт его труда в историческом изложении, Штуттгарт, Котта, 1886, X, 171 стр.

„экономические узоры“, только тогда может быть предпринята юридическая разработка социализма—эта „важнейшая задача философии права ваших дней“.

Однако в „социалистических идеях“ речь идет именно о народнохозяйственных отношениях, прежде всего об отношении между наемным трудом и капиталом, и тут экономические рассуждения как будто представляют собой нечто большее, чем „узоры“, которые надо устранить. К тому же политическая экономия причисляется к так называемой науке и имеет большее право претендовать на это, чем философия права, ибо она занимается фактами, а не как последняя, одними только представлениями. Но это для специалиста юриста совершенно безразлично. Экономические исследования имеют в его глазах одинаковую ценность с филантропическими декламациями.

Fiat justitia, pereat mundus.

Сверх того, „экономические узоры“ у Маркса представляют собой—а это особенно не может переварить желудок нашего юриста—не только экономические исследования. Эти исследования носят по преимуществу исторический характер. Они показывают ход общественного развития от феодального способа производства средних веков до современного развитого капитализма, исчезновение прежних классов и классовых противоречий и образование новых классов с новыми противоположными интересами, которые, между прочим, находят свое выражение в новых правовых требованиях.

Слабое сознание этого как будто ослепляет и нашего юриста, когда он на стр. 37 делает открытие, что „современная философия права... по существу есть только отражение исторически унаследованного правового уклада, что эту философию права можно было бы назвать „буржуазной философией права, рядом с которой в социализме возникает философия права неимущих классов“. Но если это так, то чем это объясняется? Откуда появились эти „буржуа“ и эти „неимущие классы“, имеющие в зависимости от различия их классового положения различную философию права? Является ли причиной их возникновения право или экономическое развитие? А разве Маркс говорит что-либо иное, чем то, что правовые воззрения отдельных крупных общественных классов обуславливаются в каждый данный момент их классовым положением? Каким образом очутился Менгер среди марксистов?

Однако это только недосмотр, произвольное признание силы новой теории, которое сорвалось у строгого юриста и которое мы поэтому только регистрируем. Напротив, там, где наш представитель права стоит на своей почве права, он проявляет презрение к экономической истории. Гибнущая римская империя является его любимым примером.

„Никогда еще средства производства не были так централизованы,—рассказывает он нам,—как в то время, когда половина африканской провинции находилась в собственности шести лиц... никогда страдания рабочего класса не были более сильны, чем тогда, когда почти каждый производительный рабочий был рабом. Не было недостатка также—особенно у отцов церкви—в резкой критике существующего положения вещей, в критике, которая не уступает лучшим социалистическим сочинениям наших дней, и все же за падением Западно-Римской империи последовал не социализм, а правовой строй средних веков“ (стр. 108). А почему это случилось? Потому, „что нация не имела ясного, свободного от всякой мечтательности, представления о будущем строе“.

Господин Менгер думает, что ко времени падения Римской империи существовали уже экономические предпосылки современного социализма, недоставало только его юридической формулировки. Поэтому-то вместо социализма появился феодализм и материалистическое понимание истории таким образом окончательно посярмлено!

То, что юристы падающей Римской империи привели в такую искусную систему, было не феодальное, а римское право, право общества, состоящего из товаропроизводителей. Так как по предположению Менгера, юридические представления являются движущей силой истории, то требование, формулируемое им здесь по адресу римских юристов, сводится не более и не менее как к тому, что, вместо системы права существующего римского общества, им следовало бы дать ее противоположность, именно „ясную, свободную от великой мечтательности, картину“ фантастического общественного уклада. Вот к чему сводится менгеровская философия права, примененная к римскому праву! Но уже прямо нелепо, до невероятности нелепо утверждение Менгера, будто еще никогда экономические условия не были так благоприятны для социализма, как в императорский период Римской империи.

Социалисты, которых Менгер хочет опровергнуть, видят залог успеха социализма в развитии самого производства. С одной стороны, благодаря развитию машинного крупного производства в промышленности и в сельском хозяйстве, самый процесс производства становится все более и более общественным, а производительность рабочего становится колоссальной. Это необходимо толкает к уничтожению классовых различий и к тому, чтобы производство из той формы, при которой существует частная собственность на средства производства, была переведена в форму непосредственного производства для общества и через общество. С другой стороны, современный способ производства порождает тот класс, который во все возрастающей степени приобретает силу и интерес,—толкать вперед это развитие, а именно свободный трудящийся пролетариат.

И вот сравните с этим условия императорского Рима, где о машинном крупном производстве ни в промышленности, ни в сельском хозяйстве не было и речи. Конечно, мы там находим концентрацию землевладения, но надо быть юристом, чтобы отождествлять это с развитием общественной формы труда в крупных современных предприятиях. Если мы г-ну Менгеру представим три примера землевладения: ирландского лэндлорда, который владеет 50.000 акров земли, обрабатываемых 5.000 арендаторов с маленькими участками, в 10 акров в среднем; шотландского лэндлорда, превратившего 50.000 акров в охотничьи загоны, и американскую колоссальную ферму в 10.000 акров, где по методам крупнопромышленного производства производится пшеница, то Менгер объявит, что в первых двух случаях концентрация средств производства в пять раз сильнее, чем в последнем случае.

Развитие римского сельского хозяйства в эпоху императоров вело, с одной стороны, к расширению пастбищного хозяйства на огромные пространства и к обезлюдению страны, с другой стороны, к раздроблению имений на мелкие арендные участки, заселенные колонатами. В результате этого развития получило преобладание карликовое хозяйство зависимых крестьян, предшественников более поздних крепостных, получили преобладание, таким образом, способ производства, в котором уже в зародыше содержался способ производства, ставший господствующим в средние века. И помимо всего прочего, уже по одному этому, почтеннейший г-н Менгер, на смену Римской империи явился „средневековый правовой строй“. Правда, иногда в отдельных провинциях попадались имения с крупным сельскохозяйственным производством, но это были хозяйства, основанные не на машинном производстве со свободными рабочими, а плантационные хозяйства с рабами, варварами различных национальностей, которые часто друг друга не понимали. Этими противопоставлялись свободные пролетарии, но это не были трудящиеся пролетарии, а люмпен пролетарии. На труде пролетариев держится ныне во все возрастающей степени общество. Они становятся все необходимое для его дальнейшего существования. Римские же люмпен пролетарии были паразитами, не только бесполезными, но даже вредными для общества, и они поэтому не имели никакого социального веса.

Господину Менгеру же представляется, что способ производства и народ никогда еще не были так зрелы для социализма, как в эпоху императоров! Отсюда можно видеть, какое преимущество дает свобода от экономических „узоров“.

На его утверждения об отцах церкви мы останавливаться не будем, так как он умалчивает, в чем „их критика существующих

общественных порядков не уступает лучшим социалистическим сочинениям современной эпохи". Отцам церкви мы обязаны некоторыми интересными сообщениями о римском обществе эпохи упадка, но в критику последнего они по правилу не вдавались, а удовлетворялись тем, что громили его и именно в таких резких выражениях, что в сравнении с ними резкий язык современных социалистов и даже неголующие крики анархистов кажутся чрезвычайно мягкими. Не усматривает ли г-н Менгер именно в этом их „превосходство“?

С тем же пренебрежением к историческим фактам, которые мы только что констатировали, Менгер на стр. 2 утверждает, что привилегированные классы получают свой доход, не давая лично ничего взамен обществу. Что господствующие классы на восходящей кривой их развития выполняют вполне определенные социальные функции и именно благодаря этому становятся господствующими—этот факт ему совершенно неизвестен. В то время, как социалисты признают историческое право на существование этих классов в течение известного периода, Менгер объявляет здесь их присвоение прибавочного продукта воровством. Вот почему он с удивлением констатирует на стр. 122, 123, что эти классы с каждым днем все больше и больше теряют силу защищать их право на этот доход. Что эта сила заключается в выполнении социальных функций и что с упразднением этих функций она должна исчезнуть—остается для этого великого мыслителя чистой загадкой.

Довольно. Господин профессор поставил себе задачу разработать социализм с точки зрения философии права, то-есть свести его к нескольким коротеньким юридическим формулам, к социалистическим „основным правам“, то-есть дать новое издание „прав человека“ для девятнадцатого века. Такие основные права имеют, правда, „небольшое практическое значение“, но „для науки они, однако, не бесполезны“, как „лозунги“ (стр. 5, 6).

Таким образом, мы так далеко съехали, что имеем теперь дело только с лозунгами. Сперва устраняется историческая связь и историческое содержание огромного движения, чтобы очистить место для одной „философии права“, а потом и эта „философия права“ сводится к лозунгам, которые, по признанию самого автора, практически гроша не стоят! Было, действительно, из-за чего огород городить!

Господин профессор делает открытие, что весь социализм можно юридически свести к трем таким лозунгам, к трем основным правам. Эти суть:

- 1) право на полный продукт труда,
- 2) право на существование,
- 3) право на труд.

Право на труд есть только временное требование, „первая вспомогательная формула, в которой находят свое синтетическое выражение революционные притязания пролетариата“ (Маркс). Этому требованию в этом контексте, следовательно, вообще не место. Зато забыто требование равенства, составлявшее лейтмотив французского революционного социализма от Бабефа до Каба и Прудона. Этому требованию, однако, господин Менгер вряд ли сможет придать юридическую формулировку, несмотря на то или может быть именно благодаря тому, что оно является самым юридическим из всех упомянутых. Таким образом, в качестве квинт-эссенции остаются только тощие положения 1 и 2, которые к тому еще противоречат друг другу, о чем Менгер, наконец, стр. 27, догадывается, что, однако, не мешает тому, что всякая социалистическая система должна быть сведена к ним (стр. 6). Ясно, однако, что, втискивая разнообразнейшие социалистические доктрины различнейших стран и ступеней развития в эти два лозунга, Менгер по необходимости фальсифицирует содержание этих доктрин. Особенности каждой отдельной доктрины, обуславливающие именно ее историческое значение, только отбрасываются им в сторону, как нечто второстепенное, но без дальнейшего отвергания, как нечто ложное, поскольку они уклоняются от лозунга или противоречат ему.

Лежащее перед нами сочинение исследует только № 1, право рабочего на полный продукт его труда.

Право рабочего на полный продукт его труда, т.-е. право каждого индивидуального рабочего на продукт его индивидуального труда,—есть идея, которую мы в этой определенности находим только в учении Прудона. Совершенно отлично от этого требование, чтобы средства производства и продукты принадлежали всем рабочим сообща. Это требование есть требование коммунизма и идет значительно дальше требования № 1, о чем догадывается Менгер на стр. 48 и что приводит его в немалое смущение. Он поэтому вынужден то рубрицировать коммунистов под № 2, то дергать и вертеть основное право № 1, чтобы как-нибудь подвести их под него. Это происходит на стр. 7. Здесь предполагается, что, по уничтожении товарного производства, последнее все же остается. Господину Менгеру кажется вполне естественным, что и в социалистическом обществе продолжают производиться меновые стоимости, следовательно, товары для рынка, и цены на труд продолжают существовать, и что следовательно рабочая сила продолжает по-прежнему продаваться, как товар. Единственно, что для него остается под знаком вопроса, это: будут ли сохранены в социалистическом обществе исторически унаследованные цены на труд и к ним будет сделана только некоторая надбавка или „цены на труд будут определяться по совершенно новому принципу“. Последнее, по

его мнению, означало бы еще большее потрясение основ общества, чем введение самого социалистического общественного строя!

Эта путаница понятий вполне естественна, ибо наш ученый говорит на стр. 94 о социалистической теории стоимости, следовательно, воображает, подобно многим другим, будто марксова теория стоимости имеет своей задачей служить масштабом распределения в будущем обществе. Больше того, на стр. 56 рассказывается, что подлинный продукт труда не есть нечто определенное, так как он может быть вычислен на основании по крайней мере трех различных масштабов, и, наконец, на стр. 161, 162 мы узнаем, что он образует „естественный принцип распределения“ и возможен только в обществе с общественной собственностью, но с индивидуальным пользованием, следовательно, в обществе, которое не является идеалом ни для одного из современных социалистов! Замечательное основное право! Замечательный философ права рабочего класса!

Этим Менгер себе облегчил задачу „критического“ изложения истории социализма. Три значительных слова я вам называю и если они и не переходят из уст в уста, то они все же достаточны для экзамена зрелости, которому подвергаются здесь социалисты. Итак сюда, Сен-Симон, сюда, Прудон, сюда, Маркс и как вы там еще называетесь; присягаете ли вы на № 1 или на 2, или на № 3? Тут мое Прокрустово ложе, и все, что выходит за его пределы, я отсекаю, как экономическую и филантропическую бахрому.

Важно только знать, у кого эти три октроированные Менгером социализму основные права впервые встречаются: кто первый составил одну из этих формул, тот великий человек! Понятно, что при этом дело не обходится без забавных промахов, несмотря на весь ученый аппарат. Так он думает, что слово *oisifs* означает у сен-симонистов имущие, а слово *travailleurs*—трудящиеся классы (стр. 67) и именно в заглавии сен-симонистского сочинения „*Les oisifs et les travailleurs—Fermages, loyers, intérêts, salaires* (тунеядцы и трудящиеся—арендная плата, наемная плата, проценты, заработная плата), где уже отсутствие упоминания о прибыли должно было бы ему раскрыть глаза. На той же странице Менгер сам цитирует характерное место из „*Globe*“, органа сен-симонизма, в котором рядом с учеными и художниками противопоставляются „тунеядцам“ и прославляются, как благодетели человечества, и *industriels*, т.е. фабриканты, и где требуется только упразднение дани в пользу *oisifs*, т.е. рантье, тех, которые получают доход с арендной и наемной платы и с процентов на капитал. В этом перечне снова отсутствует прибыль. Фабрикант занимает в сен-симонистской системе выдающееся место, как влиятельный и хорошо оплаченный общественный агент, и господину Мен-

геру следовало бы основательнее изучить это место прежде, чем он берется использовать ее для своей философии права.

На стр. 73 мы слышим, что Прудон в своих *Contradictions économiques* общал, правда, чрезвычайно темно, новое решение социального вопроса “с сохранением товарного производства и конкуренции. То, что господину профессору кажется чрезвычайно темным еще в 1886 году, Маркс критически осветил уже в 1847 году, показав, что это нечто очень старое, и мог предсказать Прудону то банкротство, которое его идеи пережили в 1849 году.

Однако довольно. Все, ~~о чем мы~~ до сих пор говорили, является ведь второстепенным для господина Менгера, а также для его публики. Если бы Менгер писал только историю права № 1, его сочинение не привлекло бы ничьего внимания. Эта история является только предлогом для Менгера, цель же его сочинения развенчать Маркса. И читают это сочинение только потому, что в нем речь идет о Марксе. Теперь уже стало не так легко критиковать Маркса, в особенности с тех пор, как понимание его системы проникло в широкие круги, и критик не может больше спекулировать на невежестве публики. Только одно еще остается: чтобы развенчать Маркса, приписывают его научные открытия другим социалистам, которыми теперь никто не интересуется, которые сошли со сцены, которые не имеют больше никакого политического и научного значения. Таким путем надеются раздаться с основателем пролетарского миросозерцания и с этим самым миросозерцанием. Это и предпринимает господин Менгер. Недаром же он профессор. Надо же что-нибудь сделать для науки.

Задача выполняется очень просто.

Современный общественный строй предоставляет землевладельцу и капиталисту „право“ на часть—наибольшую—произведенного рабочим продукта. Основное право № 1 гласит, что это право есть несправедливость, и что рабочему должен принадлежать весь продукт его труда. Этим исчерпывается все содержание социализма, поскольку не приходится принимать во внимание № 2. Следовательно, кто первый сказал, что современное право владельцев земли и других средств производства на часть продукта рабочего есть несправедливость, тот великий человек и основатель „научного“ социализма. Такими были Годвин, Голл и Томпсон! Отбрасывая у Маркса все бесконечные экономические „узоры“, Менгер находит у него, как юридический остаток, его самое утверждение. Следовательно, Маркс списал старых англичан, именно Томпсона, и старательно замолчал свой источник. Таким образом, доказано то, что требовалось доказать.

Мы отказываемся от всякой попытки объяснить нашему недо-

гладивому юристу, что Маркс нигде не выставляет требования „права на полный продукт труда“, что в своих теоретических сочинениях он вообще не выставляет никаких требований правового характера. Даже у нашего юриста мелькает слабое сознание этого, когда он упрекает Маркса в том, что „он нигде не дал серьезного обоснования права на полный продукт труда“ (стр. 98).

В теоретических исследованиях Маркса формальное право, являющееся, только всегда отражением экономических условий какого-нибудь общества, играет второстепенную роль. В первую голову Маркса интересует то историческое оправдание, которое имеют для определенных эпох известные порядки, известные способы присвоения, известные общественные классы. Эти вопросы и должны интересовать в первую очередь всякого, кто видит в истории последовательный, хотя и часто перекрещивающийся, ход развития, а не, как это видел XVIII век, одну только беспорядочную кучу глупостей и зверств. Маркс понимает историческую неизбежность, следовательно, и право на существование античных рабовладельцев, средневековых феодалов и т. д., для ограниченного исторического периода, в течение которого они являлись рычагами развития человечества. Маркс, таким образом, находит для определенного периода историческое оправдание и для эксплуатации, и для присвоения другими продукта труда рабочего, но он одновременно доказывает, что этого исторического оправдания не только больше не существует, что дальнейшее сохранение эксплуатации в какой бы то ни было форме, вместо того, чтобы двигать общественное развитие, его все больше и больше задерживает и приводит к все более резким коллизиям. И попытка Менгера втиснуть эти делающие эпоху исторические исследования в узкое Прокрустово ложе своей юриспруденции доказывает только его собственную абсолютную неспособность понимать вещи, выходящие за пределы теснейшего горизонта юриспруденции. Его право № 1 в этой формулировке для Маркса абсолютно не существует.

Но вот мы подходим к самому важному.

Господин Менгер открыл у Томпсона термин „прибавочная стоимость“ *surplus value*. Нет больше сомнений. Томпсону принадлежит заслуга открытия прибавочной стоимости, а Маркс — только жадный плагиатор: „в этих рассуждениях Томпсона мы сразу узнаем тот ход мыслей, да, даже тот способ выражения, которые мы встречаем потом позже у многих социалистов, в частности также у Маркса и у Родбертуса“ (стр. 53).

Томпсон таким образом несомненно является „самым выдающимся основателем научного социализма“ (стр. 49). А в чем состоит этот научный социализм? Тот взгляд, что земельная рента и прибыль на капитал является вычетами, делаемыми собственниками

земли и капитала из полного рабочего продукта, ни в коем случае не является специфически социалистическим, так как некоторые представители буржуазной политической экономии, например, Адам Смит, исходят из того же самого взгляда. Томпсон и его последователи оригинальны только постольку, поскольку они рассматривали земельную ренту и прибыль на капитал, как несправедливые вычеты, противоречащие праву рабочего на полный продукт его труда“ (стр. 53, 54).

Научный социализм, таким образом, состоит не в том, чтобы открыть какой-нибудь экономический факт, ибо это уже было сделано до него буржуазными экономистами, а в том, чтобы объявить этот факт несправедливым. Таково представление господина Менгера об этом. Если бы социалисты в самом деле так просто смотрели на свою задачу, они давно могли бы прекратить свою работу, чем, кстати, избавили бы господина Менгера от необходимости компрометироваться со своей философией права. Но такие нелепости неизбежны, когда хотят всемирно-историческое движение свести к нескольким юридическим лозунгам, которые можно положить в карман жилета.

Однако как же с украденной у Томпсона прибавочной стоимостью? Вот как обстоит дело с этим.

В своем *Inquiry into the principles of distribution of wealth etc*, гл. I, разд. 15, Томпсон исследует „какую относительную часть своего продукта труда рабочие должны („ought“ — дословно „обязаны“, след. „должны по праву“) заплатить за статью, именуемую капиталом, владельцам последнего, именуемым капиталистами“. Капиталисты говорят, что „без этого капитала, без машины, сырья и т. д. один труд был бы непроизводителен, поэтому сама справедливость требует, чтобы рабочий заплатил что-нибудь за пользование им“. И Томпсон продолжает: „нет никакого сомнения, что рабочий должен кое-что заплатить за пользование капиталом, если он, к своему несчастью, сам не владеет им. Вопрос только в том, какая часть его продукта труда должна (ought) быть вычтена в качестве платы за это пользование?“ (стр. 128, издание Page 1850).

Это уже совсем не похоже на „право на полный рабочий продукт“. Напротив, Томпсон считает в порядке вещей, чтобы рабочий уступил часть своего трудового дохода, как плату за пользование чужим капиталом. Вопрос для него только в том, как велика должна быть эта часть. И для этого существуют „два масштаба, — масштаб рабочего и масштаб капиталиста“. А каков масштаб рабочего? „Уплата суммы, которая возмещала бы изнашиваемость капитала, возместила бы его полную стоимость в случае, когда он всецело потреблен, сверх того содержала бы добавочное вознаграждение в пользу его собственника и надсмотрщика (*superintendent*) в таком

размере, при котором оно могло бы доставить последним такие же жизненные удобства, какими пользуются действительно производительно работающие рабочие, more actively employed". Таково, по Томпсону, требование рабочего, и всякий, кому не бросится здесь в глаза „ход мыслей и даже способ выражения Маркса“, тот без всякого милосердия будет провален на экзамене по философии права у господина Менгера.

Однако, прибавочная стоимость—где остается прибавочная стоимость? Терпение, любезный читатель, мы немедленно к этому подходим.

„Масштабом капиталиста была бы та добавочная стоимость, которую производит то же количество труда, благодаря использованию машин или другого капитала, так что вся эта прибавочная стоимость должна была бы идти в пользу капиталиста, как награда за его умственное превосходство и ловкость, благодаря которым он накопил свой капитал и этот капитал или его пользование предоставил рабочим в кредит“ (Томпсон, стр. 128).

Это место, взятое буквально, совершенно непонятно. Без средств производства невозможно никакое производство. Средства же производства здесь предполагаются в форме капитала, т. е. в обладании капиталистов. Если таким образом рабочий производит „без использования машин или другого капитала“, то он и пробует невозможное и ничего, конечно, не производит. Если же он производит при помощи капитала, то весь его продукт был бы тем, что здесь называется прибавочной стоимостью". Попробуем поэтому читать дальше. И вот на стр. 130 Томпсон заставляет того же капиталиста говорить следующее: „Как велика могла быть стоимость продукта рабочего в эпоху до изобретения машин и устройства мануфактур и фабрик, когда рабочий производил только силами своих рук? Как велика бы она ни была, пусть рабочий ее получает и впредь... Но тому, кто воздвиг здания или машину, или тому, кто приобрел их путем добровольного обмена, тому должна принадлежать вся прибавочная стоимость произведенных товаров, как вознаграждение“, и т. д.

Капиталист Томпсон высказывает здесь только повседневную иллюзию фабриканта, будто бы рабочий час работающего при помощи машин рабочего создает большую стоимость, чем рабочий час работающего руками ремесленника в эпоху до изобретения машин. Эта иллюзия питается той чрезвычайной „прибавочной стоимостью“, которую прикарманивает капиталист, вторгаясь в область, где господствовало до того ручное ремесло, с новоизобретенной и монополизированной им одним или, может быть, общими с парой других капиталистов машиной. Цена ручного продукта определяет в этом случае

рыночную цену всего продукта этой отрасли промышленности. Машинный же продукт стоит, может быть, в четыре раза меньше труда, приносит следовательно фабриканту „прибавочную стоимость“ в размере 300% себестоимости его товара.

Конечно, когда новая машина получает всеобщее распространение, тогда наступает конец такого рода прибавочной стоимости. Но тогда капиталист видит, что по мере того, как машинный продукт начинает определять рыночную цену, и эта цена падает до уровня действительной стоимости машинного продукта, по мере этого начинает падать также и цена ручного продукта, опускаясь ниже первоначальной стоимости продукта, что таким образом машинный труд и теперь еще производит известную „прибавочную стоимость“ в сравнении с ручным трудом. Этот самый обыкновенный самообман Томпсон вкладывает здесь в уста своему фабриканту. Но как мало Томпсон сам разделяет этот самообман, видно из того, что он ясно говорит непосредственно перед этим на стр. 127:

„Сырой материал, здания, заработная плата—все эти вещи ничего не могут прибавить к своей стоимости: добавочная стоимость возникает только благодаря труду“. При этом мы извиняемся перед нашими читателями в том, что мы считаем нужным здесь исключительно для пользы господина Менгера специально подчеркнуть, что и эта „добавочная стоимость“ Томпсона ни в коем случае не совпадает с прибавочной стоимостью Маркса, а подразумевает всю стоимость, прибавленную к сырому продукту трудом, следовательно равняется сумме стоимости рабочей силы и прибавочной стоимости в марксовском смысле.

Только теперь, после этих неизбежных „экономических узоров“ мы можем вполне оценить смелость господина Менгера, с которой он на стр. 53 утверждает: „По мнению Томпсона, разницу между тем, что необходимо для поддержания скудного существования рабочего, и действительным продуктом их труда, ставшего более производительным благодаря машинам и приложению другого капитала, капиталисты рассматривают как прибавочную стоимость (surplus value, additional value), которая должна принадлежать собственникам земли и капитала“. И это выдается за немецкое „свободное“ изложение вышеприведенной цитаты из Томпсона, стр. 128. Но у капиталиста Томпсона речь идет только о разнице между продуктом того же количества труда (the same quantity of labour) в зависимости от того, применяется ли он с приложением или без приложения капитала о разнице между продуктами равного количества ручного труда и машинного труда: „Поддержания скудного существования рабочего“ господин Менгер может ввести только контрабандным путем, фальсифицируя Томпсона.

Констатируем таким образом прибавочная стоимость томпсоновского капиталиста не есть „прибавочная стоимость“ или „добавочная стоимость“ Томпсона, еще меньше какая-либо из них тождественна с „прибавочной стоимостью“ господина Менгера, и в самой меньшей степени какая-либо из этих трех совпадает по содержанию с „прибавочной стоимостью“ Маркса.

Но это ни в малой степени не смущает господина Менгера. Он продолжает, стр. 53: „Земельная рента и прибыль на капитал являются поэтому ничем другим, как вычетами, которые владелец земли и капитала имеет возможность сделать к невыгоде рабочего из полного рабочего продукта в силу санкционированного законом влиятельного положения, которым первый пользуется“, — мысль, которая уже целиком встречается у Адама Смита. Приведя эту цитату, господин Менгер с триумфом восклицает: „В этих взглядах Томпсона можно сразу узнать ход мыслей, даже способ выражения, которые мы тоже снова встречаем у столь многих социалистов, в частности также у Маркса и у Родбертуса“.

Другими словами: господин Менгер открыл у Томпсона слово surplus value (то же additional value), прибавочную стоимость, при чем он только с помощью прямой передержки может скрыть, что surplus value или additional value встречаются у Томпсона в двух совершенно различных значениях, при чем оба эти значения в свою очередь совершенно отличны от того смысла, в котором употребляет слово „прибавочная стоимость“ Маркс.

Вот все содержание его огромного открытия! Что за плачевный результат в сравнении с помпезным заявлением предисловия: „Я в этом сочинении докажу, что Маркс и Родбертус свои важнейшие социалистические теории позаимствовали у более старых английских и французских теоретиков, не называя тех источников, откуда они почерпнули свои взгляды“.

Как печально хромает теперь после всего вышеизложенного сравнение, предшествующее этому предложению: „Если бы кто-нибудь тридцать лет после появления труда Адама Смита о богатстве народов снова бы „открыл“ учение о разделении труда или если бы в наши дни какой-нибудь писатель стал бы излагать, как свою духовную собственность, теорию развития Дарвина, то его бы сочли невеждой или шарлатаном. Только в области социальных наук, лишенных почти еще совершенно какой бы то ни было исторической традиции, мыслными успешными попытками этого рода“.

Мы оставляем здесь в стороне тот факт, что Менгер все еще полагает, будто Адам Смит „открыл“ разделение труда, между тем как уже Петти, за восемьдесят лет до Смита, развил в совершенстве этот пункт. То же, что сказано Менгером о Дарвине, можно до из-

вестной степени повернуть в противоположную сторону. Ионийский философ Анаксимандр развил уже в шестом столетии до нашей эры тот взгляд, что человек развился от рыбы и, как известно, это и является воззрением современного эволюционного естествознания. Так вот, если бы кто-нибудь выступил с заявлением, что мы уже у Анаксимандра встречаем ход мыслей и даже способ выражения Дарвина, и что Дарвин является не более, чем плагиатором Анаксимандра, старательно скрывавшим свой источник, то он обнаружил бы в отношении Дарвина и Анаксимандра ту же степень понимания, какую фактически обнаруживает господин Менгер в отношении Маркса и Томпсона. Господин профессор прав: „только в области социальных наук можно рассчитывать на то невежество, которое делает возможными успешные попытки такого рода“.

Так как наш великий знаток социалистической и экономической литературы придает такое значение словечку „прибавочная стоимость“ независимо от того смысла, который с ним связывается, то мы ему откроем секрет, что не только у Рикардо уже встречается слово surplus produce (в главе о заработной плате), но что, рядом с встречающимся у Сен-Симона *plus-value*, в обыкновенном деловом мире Франции с незапамятных времен имеет широкое распространение выражение plus-value для обозначения повышения стоимости, не связанного с добавочными издержками для владельца товаров. После этого является, пожалуй, сомнительным, насколько сделанное Менгером открытие, касающееся открытия Томпсоном, или, вернее его капиталистом прибавочной стоимости, будет иметь какие-нибудь значение даже для философии права.

Господин Менгер, однако, далеко еще не покончил с Марксом. Слушайте: „Характерно, что Маркс и Энгельс вот уже сорок лет не правильно цитируют этот основной труд английского социализма (именно Томпсона)“ (стр. 50).

Марксу мало того, что он эту свою тайную Эгерию вот уже сорок лет скрывает от всего мира, ему нужно еще ее неправильно цитировать. И не один раз, а на протяжении сорока лет. И не только Маркс, но и Энгельс! Какая масса умышленной низости!

Бедный Луио Брентано, ты, который уже двадцать лет ищешь тщетно хоть одну неверную цитату у Маркса, который в этом деле не только сам потерпел крах, но и вверг в несчастье своего легковверного друга, Sedley-Taylor'a в Кембридже — ты должен повеситься, Луио, что не ты это открыл. А в чем состоит это ужасное, сорок лет упорно продолжающееся и к тому еще „характеристичное“ фальсифицирование, которое в силу преступного, также сорок лет продолжавшегося сотрудничества Энгельса уже принимает характер злонаме-

ренного компюта?... неверно цитируют, указывая, как год появления книги, 1827 год". А книга появилась уже в 1824 году!

Характеристично в самом деле—для господина Менгера. Но это однако далеко не единственный—заметь себе, Луто!—далеко не единственный случай неправильного цитирования со стороны Маркса и Энгельса, которые из фальсификации цитат сделали себе ремесло—может быть даже бродяжеское. В „*Misère de la philosophie*“, которая появилась в 1847 году, Маркс смешал Годскина с Гопкинсом, и 40 лет спустя (сорок лет какой-то провиденциальный срок для этих злонамеренных людей) Энгельс совершает то же преступление в предисловии к немецкому переводу „*Misère*“. При этом тонком чутье господина профессора для всяких описок и опечаток, приходится рассматривать, как большую потерю для человечества, что он не стал корректором в какой-нибудь типографии. Однако, нет, мы вынуждены взять свой комплимент назад. Господин Менгер не годится и в корректоры, ибо и он неверно списывает, следовательно неверно цитирует. Это случается с ним не только в отношении английских, но и в отношении немецких заглавий. Так, он, напр. ссылается на „перевод Энгельса этого сочинения“, именно „*Misère*“. Перевод этот, как свидетельствует заглавный лист, не принадлежит Энгельсу. Место из Маркса с Гопкинсом Энгельс цитирует в этом предисловии дословно, он был, следовательно обязан перенять в свою цитату и марксовскую ошибку, раз он хотел точно цитировать. Но, что бы эти люди не делали, они всегда виновны в глазах господина Менгера и не заслуживают снисхождения.

Однако довольно об этой дребедени, в которой с таким наслаждением копаются наш философ права. „Характерно“ для этого человека и всех людей его масти то, что он, который вообще обязан знакомством со всей этой литературой одному Марксу—он не цитирует ни одного английского автора, которого не цитировал бы уже Маркс, за исключением разве Голла и всемирноизвестного Годвина, теста Шелли—что он считает своим долгом доказать, что он знает две или три книги, которых не знал Маркс „сорок лет тому назад“ в 1847 году. Кто имел в кармане одни только заглавия цитированных Марксом сочинений и пользуясь современными пособиями и удобствами британского музея, не в состоянии сделать более важного открытия в этой области, чем то, что *Distribution* Томпсона появилась в 1824 г., а не в 1827 году, тот не имеет основания хвастать своей библиографической ученостью.

О господине Менгере приходится сказать то же, что о многих других социал-реформаторах нашего времени: громкие слова и пустяковые—если вообще какие-нибудь—дела. Обещают доказать, что Маркс—плагиатор, а доказывают, что одно слово, „прибавочная стоимость“, употреблялось уже до Маркса, хотя совсем в другом смысле!

Точно так же обстоит дело с юридическим социализмом господина Менгера. В предисловии господин Менгер заявляет, что он „в юридической разработке социализма“ видит „важнейшую задачу нашего времени“. „Ее правильное разрешение будет существенно содействовать тому, чтобы неизбежные сдвиги нашего правового строя совершались мирным путем. Только тогда, когда социалистические идеи будут превращены в трезвые понятия права, практические государственные люди будут в состоянии понять, в какой мере необходимо изменение существующего правового строя в интересах страдающих народных масс“. Он хочет содействовать этой реформе путем приведения социализма в систему права.

А к чему сводится эта юридическая разработка социализма? В заключительных замечаниях говорится: „не подлежит никакому сомнению, что законченная разработка системы права, которая всецело руководствовалась бы этими фундаментальными правовыми идеями (основное право № 1 и 2), есть дело отдаленного будущего“ (стр. 163). То, что в предисловии выступает, как важнейшая задача „нашего времени“, в заключении отодвигается в „отдаленное будущее“. „Необходимые изменения (существующего правового строя) последуют путем долгого исторического развития, подобно тому, как господствующий ныне общественный строй в течение веков так разложил и уничтожил феодальную систему, что, наконец достаточно было толчка, чтобы ее окончательно устранить“ (стр. 164). Очень хорошо сказано, но к чему тогда философия права, если историческое развитие общества само приведет к этим изменениям? По словам предисловия, именно юристы призваны указывать путь общественному развитию, теперь же, когда юрист подходит к практическому выполнению своих широкообещательных обещаний, ему изменяет храбрость, и он что-то бормочет об историческом развитии, которое все само устроит.

Идет ли, однако, наше социальное развитие в направлении осуществления права на полный продукт труда или права на труд? Господин Менгер заявляет, что он этого не знает. Так позорно предает он теперь свои „социалистические основные права“. Но если этими основными правами нельзя заманить и собаки, если они не в состоянии определить собой и осуществить социальное развитие, а наоборот, сами определяются и осуществляются этим социальным развитием, то к чему тогда вела эта работа сведения всего социализма к основным правам? К чему тогда вела эта работа по совлечению с социализма его экономической и исторической оболочки, если мы вслед за этим должны узнать, что эта оболочка составляет его действительное содержание? Почему нам только в конце заявляют, что все это исследование не имеет никакого смысла, так как цель социалистического

движения можно познать не путем превращения социалистических идей в трезвые понятия права, а только путем изучения социального развития и его двигательных сил?

Мудрость господина Менгера находит себе, наконец, яркое выражение в одном из последних заявлений. Он, мол, не может сказать, какое направление примет социальное развитие, но одно для него несомненно, а именно, что „недуги современного социального строя не должны быть еще искусственно усугублены“, и он рекомендует в качестве средства дальнейшего сокращения этих „недугов“ свободу торговли и отказ в будущем от делания долгов со стороны государства и коммуны!

Эти советы являются единственно осязательным результатом выступившей с таким шумом и с таким самохвальством отрекомендовавшейся нам философии права Менгера! Жаль только, что господин профессор не открывает нам секрета, как современные государства и коммуны могут справиться со своими задачами без „заклучения государственных и коммунальных долгов“. Если он этот секрет знает, то пусть он его не держит про себя. Это проложило бы ему „дорогу „ввысь“ к министерскому креслу еще скорее, чем это смогут сделать его труды в области философии права.

Какой бы прием, однако, последние не встретили во „влиятельных сферах“, во всяком случае мы считаем себя вправе высказать уверенность, что все социалисты, нынешние и будущие, остаются без всякого употребления все его основные права или откажутся от попытки оспаривать у него этот полный трудовой продукт“.

Этим, конечно, не сказано, что социалисты откажутся выставить определенные требования правового характера. Активная социалистическая партия без таких требований невозможна, как вообще всякая политическая партия. Притязания, вытекающие из общих интересов какого-нибудь класса, могут быть осуществлены только таким путем, что этот класс завоевывает государственную власть и придает своим притязаниям всеобщую значимость в форме законов. Каждый берущийся класс должен, поэтому, формулировать программу свои притязания в виде требований правового характера. Но притязания каждого класса меняются в ходе общественных и политических изменений, они различны в каждой отдельной стране, в зависимости от особенностей последней и уровня ее социального развития. Поэтому-то правовые требования отдельных партий при всей общности конечной цели, не во всякое время и не у всякого народа одинаковы. Они представляют собой переменный элемент и время от времени пересматриваются, как это можно наблюдать у социалистических партий отдельных стран.

При таких пересмотрах принимаются в расчет фактические отношения. За то ни одной из существующих партий не приходило в голову сделать из своей программы новую философию права и никакой из них это и в будущем, конечно, не придет в голову. По крайней мере, то, что совершил господин Менгер в этой области, способно только отпугнуть от такого начинания.

Вот единственная полезная сторона его сочиненьица.

Макс Планк.

Новые пути физического познания.

здесь, прочитанная при вступлении в должность ректора Берлинского университета 15 октября 1913 года).

Разрешите мне здесь сегодня предложить вашему вниманию кое-что из области специальных работ по избранной мной науке, где я обращаю внимание на прогрессивное развитие физического знания и пытаюсь дать понятие о новых путях, проложенных им в начале нынешнего столетия.

Еще никогда экспериментальное физическое исследование не переживало такого стремительного движения вперед, как при нас, и никогда сознание его значения для человеческой культуры не проникало в такие широкие круги, как в настоящее время. Волны беспроволочного телеграфа, электроны, лучи Рентгена, явления радиоактивности возбуждают более или менее интерес каждого. Но обращаясь к вопросу о том, насколько эти новые блестящие открытия повлияли на наше понимание природы и способствовали познанию ее законов, то оказывается, что здесь дела на первый взгляд далеко не так блестящи.

Кто попытался бы рассмотреть издали состояние нынешних физических теорий, тот легко мог бы получить впечатление, что теоретическое исследование, благодаря множеству новых, частью совершенно непредвиденных открытий, до некоторой степени пришло в замешательство и находится в настоящее время в расслабляющем периоде бесцельного метания, в полной противоположности к ясному спокойствию и определенности, которыми была отмечена предшествующая более ранняя теоретическая эпоха, обычно правильно называемая поэтому классической. Старые, твердо укоренившиеся представления подвергаются нападкам, общепринятые положения отвергаются и замещаются новыми гипотезами, иногда весьма смелыми и представляющими к силе понимания даже научно образованного человека почти невыполнимые запросы и все-таки кажащиеся беспомощными

вызвать доверие к непрерывному целесообразному движению науки вперед. Поэтому современная теоретическая физика может произвести впечатление заслуженной, но подгнившей постройки, в которой отдельные части одна за другой начинают крошиться и даже фундамент грозит пошатнуться.

Но ничто не было бы неправильнее такого представления. Действительно в строении физических теорий происходят глубокие изменения. Но при более внимательном рассмотрении оказывается, что здесь дело идет никоим образом не о разрушении, но скорее об углублении и расширении, что некоторые камни здания только потому будут перемещены, что в другом месте они найдут более определенное и целесообразное назначение, и именно теперь фундамент теории покоится так прочно и безопасно как никогда раньше. Обоснование этого утверждения должно быть ближайшей целью последующего изложения.

Сначала одно положение более общего характера. Первый толчок к пересмотру и преобразованию какой-нибудь физической теории почти всегда дается открытием одного или нескольких фактов, не уместящихся в существующие рамки теории. Эти факты образуют всегда ту точку опоры, около которой можно перевернуть даже важнейшую теорию. Для настоящего теоретика нет ничего интереснее фактов, прямо противоречащих общепризнанной до этого теории; только здесь начинается его настоящая работа.

Что же делать в таком случае? Утверждать можно только одно: что-то должно быть изменено в существующей теории так, чтобы она согласовалась с опытными данными. Но где именно теория должна быть улучшена, часто представляет очень трудный и запутанный вопрос, потому что факты не дают еще никакой теории. Последняя, как правило, чаще всего состоит из целого ряда отдельных связанных друг с другом положений. Она похожа на сложный организм, отдельные части которого так тесно и разнообразно связаны друг с другом, что повреждение, случившееся в каком-нибудь месте, почти всегда бывает более или менее ощутительным в различных других, часто повидимому весьма удаленных местах, что, разумеется, предвидеть вполне далеко не всегда легко. Следовательно, каждое заключение теории выводится из совокупности многих ее положений, благодаря чему за каждую неудачу, к которой приводит теория, делаются ответственными несколько положений, поэтому почти всегда представляются несколько возможностей спасительного выхода. Обыкновенно вопрос обостряется настолько, что приводит к конфликту между двумя, тремя положениями, до сих пор мирно уживавшимися друг с другом, из которых по крайней мере, одно ввиду определенных фактов должно быть отброшено. Борьба затяги-

вается часто на годы и десятки лет, и ее конечное разрешение означает не только выпадение одного, побежденного положения, но также, что здесь особенно важно, соответственное укрепление и повышение значения остальных вышедших из боя победителями положений теории.

Важно особенно отметить замечательный результат, что великие общие физические принципы, именно принцип сохранения энергии, принцип сохранения количества движения, принцип наименьшего действия, начала термодинамики во всех возникавших в последнее время такого рода конфликтах без исключения оставляли поле битвы за собой, почему значение их чрезвычайно возросло, напротив побежденными в борьбе оказались такие положения, которые до сих пор при всех теоретических рассуждениях служили повидимому надежными исходными пунктами, но только потому, что они считались само собой понятными, об них обыкновенно или не находили нужным упоминать особо, или вообще забывали. Обобщая можно сказать, что новейшее развитие теоретической физики получило свою чеканку в борьбе великих физических принципов против глубоко укоренившихся в привычках представлений и понятий.

Для иллюстрации этого можно рассмотреть несколько положений, которые до сих пор обычно применялись как само собой разумеющиеся основания каждой возникающей теории, но которые в свете новых открытий оказались беззащитными или по крайней мере высоко сомнительными сравнительно с общими принципами физики. Я назову здесь три таких: неизменяемость химических атомов, взаимная независимость пространства и времени, непрерывность всех динамических процессов.

Конечно, я не намерен приводить здесь все веские основания, говорящие против неизменяемости химических атомов, я хочу привести только один единственный факт, который вызвал неизбежный конфликт этого предположения, рассматривавшегося раньше как само собой понятное, с одним из общих физических принципов. Этот факт—постоянное развитие тепла каждым соединением радия, физический принцип—сохранение энергии, и конфликт кончился полной победой этого принципа, хотя в начале раздавались голоса, сомневавшиеся в правильности принципа сохранения энергии.

Соль радия, заключенная в достаточно толстую свинцовую оболочку, непрерывно развивает тепло, вычисленное для грамма радия равным 135 калориям ¹⁾ в час, почему она остается постоянно теп-

¹⁾ Калорий называется количество тепла, нужное для согревания на 1° Цельсия одного грамма воды. Следовательно в час 1 грамм радия может нагреть на один градус 135 граммов воды. (Прим. перен.).

лее окружающей среды, как нагретая печь. Принцип сохранения энергии говорит, что наблюдаемая теплота не может возникнуть из ничего, что она должна иметь причиной какое-нибудь другое изменение, служащее эквивалентом. У печи этим эквивалентом является непрерывный процесс горения. У соединения радия, ввиду отсутствия каких-либо других химических процессов, пришлось предположить изменение самого атома радия, и эта гипотеза, кажущаяся неслыханно-смелой с точки зрения прежней химической науки, подтвердилась во всех отношениях. Строго говоря, формально в понятии изменяемого атома, конечно, заключается известное противоречие, так как атомы были сначала прямо определены как неизменяемые составные части всех веществ. Поэтому следовало бы, говоря точно, называть „атом“ сохранить для действительно неизменяющихся элементов—электронов водорода ¹⁾. Но, не говоря уже о том, что может быть никогда не будет определено, существуют ли вообще абсолютно неизменяемые элементы, такое переименование произвело бы в литературе непоправимую путаницу; тем более теперешнее химические атомы далеко не атомы Демокрита, но могут быть охарактеризованы при помощи другого более точного определения, количественно ²⁾. Когда говорят о превращении атомов, то речь идет о них, и в этом направлении недоразумения кажутся до известной степени исключенными.

Не менее само собой понятным, чем неизменяемость атомов, считалась до недавнего времени взаимная независимость пространственных и временных величин. Вопрос об одновременности двух случившихся в разных местах событий имел определенный физический смысл и при этом не было нужды прежде всего спрашивать о наблюдателе, который занимался измерением времени. Теперь дело обстоит иначе. Положение, до сих пор все снова подтверждаемое тончайшими оптическими и электродинамическими опытами, которое коротко, хотя не вполне ясно, обозначают, как относительность всех движений, привело обычное представление к конфликту с установленным электродинамикой Максвелла Лоренца, так называемым принципом постоянства скорости света, который гласит, что в пустом

¹⁾ Электрон—мельчайшая неделимая часть отрицательного электричества. Атом водорода представляет из себя соединение положительного заряженного „ядра“, обладающего сравнительно большей массой, с одним электроном. Подробнее см. статью Дарвина: „Строение атома“ в журн. „Под знаменем марксизма“ за апрель (№ 4) 1922 года (Прим. перен.).

²⁾ Числом, характеризующим атом каждого элемента, является его атомный вес—отношение его массы к массе атома водорода. В последнее время выяснилось, что еще лучше атом может быть охарактеризован номером, показывающим его место в периодической системе Менделеева. См. указанную статью Дарвина. (Прим. перен.).

пространстве скорость распространения света независима от движения источника света. Если считать относительность доказанной экспериментально, то придется пожертвовать или принципом постоянства скорости света, или взаимной независимостью пространства и времени.

Рассмотрим для этого простой пример. Пусть посредством беспроводного телеграфа с центральной станции, напр., с Эйфелевой башни, дан сигнал, как это предполагается в проектируемом теперь международном бюро для определения времени. Тогда все станции кругом, находящиеся на одном и том же расстоянии от центральной станции, получают сигнал в одно и то же время и могут проверить по нему свои часы. Но этот вид регулирования времени будет принципиально недопустим, если, опираясь на принцип относительности всех движений, перенести место наблюдения с земли на солнце и рассматривать, следовательно, землю, как движущееся тело. Тогда по принципу постоянства скорости света ясно, что те станции, которые, смотря из центральной станции, лежат в направлении движения земли, получат сигнал позже, чем лежащие в противоположном направлении, так как первые станции убегают от падающих на них волн, в то время, как другие станции идут навстречу волнам¹⁾. Таким образом абсолютное, т. е. независимое от состояния наблюдателя, определение времени, благодаря принципу постоянства скорости света, делается вообще невозможным, одно несовместно с другим. До сих пор принцип постоянства скорости света явно одерживал верх в борьбе, и, несмотря на поднявшиеся в недавнее время сомнения, очень вероятно, что и дальше положение не изменится.

Третье из упомянутых выше положений касается непрерывности всех динамических процессов, раньше неопровержимой предпосылки всех физических теорий, которое, опираясь на Аристотеля, сконцентрировалось в известной догме: *natura non facit saltus*²⁾. Однако и в этой уважаемой с древности твердыне физической науки современное исследование пробило значительную брешь. Теперь это положение на основании новых опытных данных вошло в коллизии с принципами термодинамики и по всем признакам дни его сочтены. Оказывается, природа в самом деле делает скачки и при том весьма странного сорта. Разрешите мне, чтобы объяснить это, привести наглядное сравнение.

1) Может показаться странным, что, говоря о постоянстве скорости света, Планк приводит пример, в котором фигурируют не световые волны, а волны беспроводного телеграфа. Но с точки зрения так называемой электромагнитной теории света единственная разница между теми и другими заключается лишь в длине волн: световые волны имеют длину в несколько сотых тысяч сантиметров, а волны, применяемые в беспроводной телеграфии—в несколько километров. (Прим. перев.).

2) Природа не делает скачков.

Представим себе воду, на которой ветер произвел сильное волнение. И после того, как ветер окончательно утихнет, волны еще сохраняются долгое время и странствуют от одного берега к другому. Но при этом будет происходить характерное изменение: энергия движения больших волн будет все больше и больше превращаться, особенно при ударах о берег или другие твердые препятствия, в энергию более коротких и тонких волн, и этот процесс будет продолжаться до тех пор, пока волны не сделаются там малы, движения так тонки, что по внешности они совершенно прекратятся. Это есть хорошо известный переход видимого движения в теплоту, молярного движения в молекулярное, упорядоченного движения в неупорядоченное потому, что при упорядоченном движении множество соседних молекул имеют общую скорость, в то время как при неупорядоченном движении каждая молекула обладает своей особой и своею направленной скоростью.

Изображенный здесь процесс раздробления происходит не до бесконечности, но находит свой естественный предел в величине атома. Потому что движение одного единственного атома рассматриваемое само по себе, всегда является упорядоченным, так как отдельные части атома все двигаются с одной и той же общей скоростью. Чем больше атом, тем меньше дробится общая энергия движения. Пока все совершенно ясно и классическая теория в лучшем согласии с опытом.

Вообразим теперь, что совершенно аналогичный процесс совершается не с водяными волнами, а с волнами светового и теплового излучения. Предположим при этом, что излучение сильно накаливаемого тела посредством подходящего отражения собрано в хорошо закупоренное пустое пространство и там постоянно отбрасывается взад и вперед отражающими стенками пространства. Здесь также будет происходить постепенное превращение энергии длинных волн в энергию коротких, упорядоченного излучения в неупорядоченное. Ультра-красные лучи спектра будут соответствовать длинным, большим волнам, ультра-фиолетовые—коротким и тонким. По классической теории нужно ожидать, что, в конце концов, вся энергия излучения перейдет в ультра-фиолетовую часть спектра или, другими словами, что ультра-красные и видимые лучи постепенно совершенно исчезнут и превратятся в невидимые, преимущественно химически действующие ультра-фиолетовые лучи.

Но в природе нельзя открыть и следа такого явления. Это превращение достигает раньше или позже совершенно определенно, могущего быть доказанным, конца и после этого состояние излучения остается во всех отношениях устойчивым.

Были сделаны разнообразнейшие попытки, чтобы согласовать этот факт с классической теорией, но до сих пор всегда оказывалось,

что противоречие касается таких существенных основ теории, что невозможно оставить ее неприкосновенной. Не оставалось ничего другого, как еще раз пересмотреть основания теории. И еще раз приходится констатировать, что принципы термодинамики оказались непоколебимыми, потому что единственный до сих пор найденный путь, который, повидимому, обещает полное решение этой загадки, берет свое начало прямо от обоих начал термодинамики и комбинирует их с новой особой гипотезой, сущность которой с помощью обеих приведенных нами картин можно выразить следующим образом.

Дробление энергии движения водяных волн оканчивается потому, что атомы захватывают энергию известным образом, так как каждый атом представляет определенное конечное количество материи, которое может двигаться только как целое. Хотя природа светового и теплового излучения совершенно нематериальна, но и здесь аналогичным образом должны действовать известные процессы, которые распределяют энергию излучения по определенным конечным количествам, и тем плотнее, чем короче волны, чем, следовательно, быстрее происходят колебания.

Как можно чисто динамически представить частности перехода в состояние подобных количеств (квант) ¹⁾ пока определенно сказать еще нельзя.

Легче всего представить себе, что эти кванты получаются таким образом, что каждый источник излучения может только тогда отдавать энергию, если она достигла известного значения, подобно резиновому шару, в который постепенно накачивают воздух, который лопается и сразу выпускает свое содержимое, если количество воздуха достигло в нем определенной величины.

Во всех случаях гипотеза квант приводит к представлению, что изменения происходят в природе не непрерывно, но как бы взрывами. Едва ли нужно упоминать, что это представление, благодаря открытию и ближайшему исследованию радиоактивных явлений, получило значительную наглядность. При том все трудности, связанные с попытками ближайшего разъяснения, пока отступают перед обстоятельством, что плодом теории квант явились пока результаты, которые находятся с опытными данными в более лучшем согласовании, чем результат всех более ранних теорий.

Но еще более: если для новой гипотезы является благоприятным знаком, что она подтверждается также в применении к таким обла-

1) Эта, созданная Планком, теория предполагает, следовательно, что процесс дробления энергии, так же, как и процесс дробления материи может продолжаться лишь до известного предела. Для материи этим пределом являются атомы, а мельчайшие неделимые количества, так сказать, атомы энергии. Планк назвал „квантами“, откуда и самая теория известна под именем „теория квант“. (Прим. перев.)

стям, для которых она первоначально не предназначалась, то гипотеза квант вполне имеет право на такое выгодное свидетельство. Я хочу указать здесь на особенно удивительное обстоятельство. После того, как было достигнуто сжижение воздуха, водорода и гелия перед экспериментальным исследованием в области низких температур открылось новое обширное поле работы и здесь уже теперь достигнут ряд новых, частью высоко поразительных результатов.

Чтобы нагреть кусок меди с -250° до -249° , т. е. на один градус, нужно не то же самое количество теплоты, как для нагревания меди от 0° до 1° , но почти в 30 раз меньшее. Если бы начальная температура меди упала еще ниже, то оказалось бы соответственное количество тепла еще во много раз меньше без какой либо определенной границы. Этот факт прямо противоречит не только всем обычным представлениям, но и требованиям классической теории. Потому что, хотя разницу между температурой и количеством тепла научились понимать уже более ста лет, но кинетическая теория материи приводила к следствию, что обе величины, если не точно пропорциональны, то по крайней мере изменяются до некоторой степени параллельно друг другу.

Гипотеза квант вполне выяснила это затруднение и кроме этого получила здесь еще другой результат высокой важности, именно, что силы, вызывающие тепловые колебания в твердом теле, совершенно такие же, как и служащие причиной упругих колебаний. Теперь с помощью гипотезы квант можно из упругих свойств одноатомного тела вычислить его тепловую энергию для различных температур — классическая теория была далека от чего-нибудь подобного. Отсюда возник еще ряд дальнейших, на первый взгляд чрезвычайно увлекательных вопросов, как, напр., будут ли также и колебания звучащего камертона происходить не абсолютно непрерывно, но квантами. Конечно при акустических колебаниях, благодаря их относительно незначительной частоте, кванта энергии чудовищно мала. При одностороннем, например, она достигает только трех квадриллионных абсолютной механической единицы работы ¹⁾. Столь же мало нуждалась бы в изменении и обычная теория упругости по совершенно аналогичному обстоятельству, что она рассматривает материю, как вполне непрерывную, в то время как она, точно говоря, построена атомистично, так сказать, „квантообразно“. Но с принципиальной точки зрения каждому должен быть ясен переворот, произведенный новым пониманием, и хотя природа квант действия пока остается еще до-

1) Кванта энергии колебательного движения не одинакова для различных движений. Она равна некоторой постоянной величине, умноженной на число колебаний в секунду. Так как при звуке число колебаний приблизительно в миллион раз меньше, чем при свете, то и соответствующая кванта энергии будет во столько же раз меньше. (Прим. перев.)

статочной загадочной, то теперь, после известных нам в настоящее время фактов, трудно сомневаться в их существовании в какой бы то ни было форме. Ибо то, что может быть измерено, существует.

Так в свете новейшего исследования начинается физическая картина мира открывать тесную внутреннюю связь своих отдельных черт и некоторые особенности структуры, тонкость которых ступенькалась раньше перед менее острым взором, почему и оставалась скрытой.

Но всегда можно спросить опять: что в сущности значит этот шаг для удовлетворения нашего стремления к знанию? Подвигаемся ли мы, благодаря уточнению нашей картины мира, хоть на один шаг ближе к познанию самой природы? С вашего позволения, я посвящу этому принципиальному вопросу несколько слов. Не потому, что можно сказать в этой бесконечное число раз продуманной области что-нибудь существенно новое, но потому, что в этом отношении до сих пор еще мнения настолько противоположны, что всякий, глубоко заинтересованный в основных целях науки, должен необходимо занять определенное положение.

Тридцать пять лет тому назад Герман Гельмгольц с этого самого места сказал, что наши ощущения никогда не могут дать копии внешнего мира, но самое большее — намек на него. У нас нет точки опоры, чтобы установить степень сходства между особенностями внешних раздражений и особенностями вызванных ими ощущений. Все представления, которые создаются у нас о внешнем мире, отражают, в конце концов, только наши собственные ощущения. Имеет ли вообще какой-нибудь смысл противопоставлять нашему сознанию независимую от него „природу в себе"? Не являются ли все так называемые законы природы в основе только более или менее целесообразными правилами, с помощью которых мы по возможности удобно и точно объединяем течение наших ощущений во времени? Если бы это было так, то не только обычное человеческое познание, но и точное исследование природы были бы в основе ошибочны. Ибо невозможно отрицать, что физическое познание во всем своем предшествующем развитии действительно добивалось возможно более основательного разделения процессов во внешней природе и в мире человеческого сознания.

Выход из этого мнимого затруднительного положения найти можно очень скоро, если сделать еще шаг дальше по тому же пути. Предположим сперва, что найдена физическая картина мира, удовлетворяющая всем требованиям и могущая вполне точно представить все эмпирически найденные законы природы. Тогда никоим образом нельзя доказать, что такая картина только до некоторой степени подобна „истинной" природе. Но это положение имеет также обратную сторону, на которую обыкновенно обращают слишком мало внимания; совер-

шенно одинаково и еще более смелое утверждение, что предполагаемая картина мира абсолютно точно передает без исключения во всех отношениях действительную природу, также не может быть никоим образом опровергнута. Ибо для того, чтобы выступить с опровержением, необходимо быть в состоянии сказать хоть что-нибудь об истинной природе, что, понятно, вполне исключается.

Итак: здесь зияет громадная пустота, в которую не может проникнуть никакая наука. Заполнение этой пустоты является делом не чистого, но практического разума, делом здорового мирозерцания.

Мирозерцание, которое можно назвать научным, можно построить так, что оно будет в состоянии непоколебимо выдержать всякий натиск, пока оно не содержит внутренних противоречий и согласуется с опытными данными. Но не подумайте, что даже в самой точной из всех естественных наук возможно движение вперед совершенно без мировоззрения, или, как мы говорим, без недоказуемых гипотез. Изречение, гласящее, что без веры нет спасения, имеет силу и для физика, по крайней мере без веры в известную реальность вне нас. Эта твердая вера есть то, что указывает направление стремящейся вперед творческой силе, только она дает необходимую точку опоры ищущей фантазии, только она способна ободрить усталый от неудач дух и побудить его к новым начинаниям. Исследователь, не руководимый в своей работе какой-нибудь гипотезой, пусть даже она будет возможно более осторожной и временной, отказывается прежде всего от более глубокого понимания своих собственных результатов. Тот, кто не верит в реальность атомов и электронов, в электромагнитную природу световых волн, или в тождество теплоты и движения, тот никогда не будет в состоянии изобличить хоть одно логическое или эмпирическое противоречие. Он лишь может стараться, оставаясь на своей точке зрения, способствовать физическому познанию. Конечно одна вера ничего не сделает, она легко может, как показывает история каждой науки, привести к ошибкам и вырождаться в ограниченность и фанатизм. Чтобы она оставалась надежным путеводителем, она постоянно должна поверяться законам мышления и опытом, а это, в конце концов, дает только добросовестная, часто утомительная и самоотверженная работа в одиночку. Нет самого великого ученого, который, если он пришел к этому, не был бы способен нести самую тяжелую работу, будет ли это в лаборатории, или в архиве, или на вольном воздухе или за письменным столом. Только в таких суровых тисках созревает и огущается мировоззрение. Только тот, кто пережил этот процесс в своей собственной жизни, может вполне оценить его значение и смысл.

В заключение я обращаюсь с этим к вам, милые товарищи по университету, готовые переступить порог нового учебного семестра. Двери нашего университета открыты, скоро наполнятся его аудито-

рии, и снова одни семена будут посеяны, а другие, уже принесшие плоды, созревать, питаются переданными вам вашими учителями сокровищами многовековой всесторонней духовной работы.

Но не думайте, что все услышанное вами с кафедры представляет из себя последнее слово мудрости. Пока в науке есть движение вперед, она иногда впадает в ошибку. Кто дошел до того, что не ошибается, тот перестал работать.

Поэтому, если вы при своих занятиях встретитесь с затруднениями или сомнениями, не смотрите на них как на нечто неприятное или совершенно непостижимое, что должно быть подавлено или отброшено, но ищите тщательно причины, обращайтесь с полным доверием к вашим учителям, которые, как проводники, идут впереди вас, доверяя их более богатому опыту, и надеетесь достичь добросовестным трудом постепенно более глубокого понимания трудных и темных вопросов и этим способствовать прогрессу науки.

Но, если у вас есть истинное, многократно проверенное, стремление, указывающее вам особые пути, отклоняющиеся от известных до сих пор, следуйте своему собственному убеждению более, чем какому-либо другому. Ведь оно является самым высоким и ценным у вас; и прекраснейшая цель академического преподавания состоит в подготовке к научной самостоятельности, а приобретенные упорной работой научные убеждения дают возможность с уверенностью поручиться за необходимые каждому устои морального мировоззрения, во всех возможных случаях жизни.

Лучшим и притом особенно свойственным из моральных качеств науки без сомнения является правдивость, которая через чувство личной ответственности ведет к внутренней свободе и ценности которой в нашей теперешней частной и общественной жизни должна бы стать еще выше. Наше молодое поколение, насколько оно принимает участие в борьбе за более широкое призвание этого, должно чувствовать себя одушевленным теми же ощущениями, как герои, запечатлевшие кровью своего сердца искренность своей любви к родине. С таким настроением и мыслями можете вы приступить к работе в новом семестре¹⁾.

Пер. В. Семенченко.

¹⁾ В этой речи особенно интересно, что такой осторожный мыслитель и ученый, как Макс Планк, проявляющий часто в своих взглядах большую наивность, которую замечают читатели и в настоящей статье, под влиянием фактов, открытых современной наукой, решительно отказался от предрассудка, что "природа не делает скачков". Весьма характерно его заявление (см. стр. 76): "Оказывается, природа в самом деле делает скачки и при том весьма странного сорта". Действительно, теория "квант" дает много хороших примеров на скачки, но их можно найти и в тех областях физики, к которым эта теория пока еще не имеет применения.

Прим. А. Тимирязева.

Наступление на материализм.

I.

В то время, как борющийся и побеждающий русский пролетариат провозгласил материалистическое мировоззрение и, в частности, материалистический взгляд на историю принципом своей сознательной деятельности, западно-европейская буржуазия и ее наука организует новый поход на материализм и объявляет его (в который раз!) окончательно ниспровергнутым. Надо надеяться, что нынешний штурм материализма будет последним.

"Окончательное разрушение метафизического материализма". "Полное торжество критической философии". "Новые доказательства в пользу трансцендентального идеализма" и т. д. и т. д. Все буржуазные воробы чиркают о крушении "догматизма" и победе идеалистической философии. Такие торжествующие крики несутся к вам со страниц многочисленных журналов, брошюр и книг, издаваемых в последнее время. Но этот шум не только не свидетельствует о действительном крахе материализма, но говорит нечто совершенно обратное. Как раз теперь научное естествознание и математика приносят нам новые неопровержимые доказательства, опровергающие заодно как "духовную" сущность вещей, так и теорию гносеологических причин возникновения законов мира.

Оружием, которое буржуазная наука пытается теперь выдвинуть против материализма, является теория относительности Эйнштейна и новое представление о мире, данное Эйнштейном-Минковским. Послушать буржуазных ученых, так после появления теории относительности материалистической философии наступил конец. "Отныне, — угрожающе говорит проф. А. В. Васильев¹⁾ —, ни одно философское воззрение не может не обратить серьезного внимания на концепции теории относительности". Проф. Васильев старается быть либеральным по отношению к материализму. Он признает, что из теории относительности можно сделать двоякого рода выводы. Но какого рода эти выводы — с этим стоит познакомиться! Приводим несколько цитат, рассчитанных на терпение читателя.

"Трудно было бы не ожидать сочувственного отношения к общей теории относительности со стороны тех последователей критического идеализма, которые придают особенное значение именно математической философии. Не является ли теория относительности блестящим подтверждением основной мысли пифагорейства? ... Он солидаризируется с Кассирером, который признает, что Эйнштейн уничтожил последние остатки физической сущности пространства и вре-

¹⁾ "Пространство, время, движение. Исторические основы теории относительности". Изд. "Образование" ПГР., стр. 114.

мени и заменил их отношениями между числами. Излагая взгляды Эддингтона, с которыми проф. Васильев согласен, последний спрашивает: что такое наши знания?—Они (знания) суть только знания отношений между символами некоторых „неопределимых“, неизвестных реальностей. Все, что мы называем пространством, временем, движением, материей, электричеством, тяготением, есть только проявление этих отношений (курс. мой)“... „Дайте мне отношения, и я построю материю и движение“—повторяет наш автор вслед за Эддингтоном ¹⁾.

„В математических соотношениях между числами,—говорит далее наш профессор,—выражающих законы сопряжения точек-событий, этих неопределимых далее элементов мира, идеализм, возрождая основную идею пифагорейства, может видеть ту истинную реальность, которая скрывается за нашими ощущениями, и находить в общей теории относительности новый аргумент против материализма, нашедшего эту реальность в атомах и их движении“ ²⁾. Мы не будем останавливать внимания читателя на противоречии между двумя последними цитатами, как и на факте, что мысль, изложенная в последней цитате, представляет собою вопиющее насилие над теорией относительности, которая не только не предлагает видеть „в математических соотношениях истинную реальность“ и т. д., но напротив того, превращает геометрию, как Эвклидову, так и не Эвклидову в часть физики, отбрасывая этим самым „основную идею пифагорейства“, о самостоятельном мистическом значении числа. Наш профессор милостив. Он говорит о том, что из теории относительности можно сделать и „иные выводы“. „Нельзя не согласиться, поэтому,—говорит он,—со словами одного из наиболее видных представителей школы Маха Петцольда“... „Теория относительности не находится ни в одном из своих существенных утверждений в противоречии со взглядами Маха. Она есть плод его мыслей, пустивших глубокие корни и широко разветвившихся в могучее дерево“. „Но взгляды Маха,—добавляет от себя ученый профессор,—на физику и геометрию, на цели научного исследования неразрывно связаны с его философскими воззрениями—с отрицанием иной реальности, кроме наших ощущений,—с тем течением, которое ведет нас через Беркли к Протагору ³⁾.

Таким образом, облегчение, которое приносит нам профессор, заключается в том, чтобы от критического идеализма в чистой его форме привести нас к берклевскому мистицизму. Математические отношения, как истинная реальность сенсуалистический агностицизм, отрицание познания „неразложимых элементов мира“—вот действительно „научные выводы“ из теории относительности, которые утверждают „царственный путь, по которому пойдет человеческая мысль“

¹⁾ Там же, стр. 127.

²⁾ Там же, стр. 129.

³⁾ Там же, стр. 130.

Вся эта чепуха преподносится нам, как „релятивистический позитивизм“ новейшей формации.

Несколько иначе подходит к делу Э. Кассирер в книжке „Теория относительности Эйнштейна“ ¹⁾. Для него теория относительности является новым доказательством в пользу неокантианства. В противовес профессору Васильеву, делающему уклон в математический мистицизм и пытающемуся подменить отношения вещей отношениями чисел, Кассирер исходит из гносеологического субъективизма. Теория относительности подтверждает, по его мнению, ограниченность познания свойствами познающего субъекта. Наше познание ограничено, потому что оно относительно. В этом философский и в частности гносеологический смысл теории относительности. Опять таки предоставим слово автору.

„Теория (относительности) различает между физическими определениями и суждениями в зависимости от того, получаются ли они от измерения покоящихся или движущихся систем отсчета; каждому объективному измерению должен быть придан как бы некоторый определенный субъективный индекс, указывающий на своеобразные условия измерения,—и только в таком случае оно может входить в научное построение общей картины действительности“.

Необходимо здесь же отметить, что против такого толкования теории относительности восстал бы, вероятно, в первую голову сам Эйнштейн, хотя мы должны ценить его, главным образом, как величайшего физика, а не как философа, на что он и сам не претендует. Эйнштейновская теория движения тел как раз стремится отбросить субъективные стороны оценки движения, причем автор теории относительности удачно находит физическую причину субъективизма восприятия движения.

Незачем увеличивать число цитат, чтобы убедиться в том, что на теории относительности базируется новый поход на материализм. Тем более необходимо разобраться в философском значении этой теории, что у материалистов также не наблюдается пока единства взглядов в отношении этой теории. Тов. А. Тимирязев в № 1 „Красной Нови“ за 1921 г. высказался в том смысле, что теория Эйнштейна разрушает материализм, что она антиматериалистична. Эту же мысль он повторил осенью в 1922 году на докладе в Московском Комитете Р.К.П.

II.

Вопрос о пространстве играет одну из важнейших ролей в аргументации идеалистических комментаторов Эйнштейна в их борьбе против материализма. Мы видели из приведенных выше цитат, что Эйнштейн лишил пространство и время, по их мнению, последние остатки физической реальности. Само собою разумеется, наши толкова-

¹⁾ Перев. Е. С. Берлорича и Н. Я. Козубовского. ПГР. Изд. „Наука и Школа“

тели далеки от того, чтобы вообще отказаться от этих понятий. Их цель сводится к тому, чтобы доказать, что пространство и время суть врожденные идеи нашего „духовного естества“. Пространство и время реально не существуют, т. к., якобы, доказал Эйнштейн. Но т. к. человеческое сознание оперирует этими понятиями, то каков источник их происхождения? Вот их коварный вопрос материализму.

Дальнейший ход рассуждения ясен. Он построен на силлогизме:

Если понятия пространства и времени происходят из опыта, в чем наши, идеалистически настроенные, философы готовы согласиться с материализмом, то элементы их должны быть даны либо миром вещей, либо нашим рассудком, т. к. всякий опыт складывается из содержания его и познавательной деятельности субъекта. Но Эйнштейн „доказал“, что в физическом мире нет пространства и времени. Следовательно, последние привносятся в опыт нашим сознанием. Отсюда „идеальность“ пространства и времени, их „трансцендентальное“ происхождение.

Остановимся немножко на этом рассуждении, чтобы лучше уяснить себе, как мыслится пространство идеалистической философией. Предположим, что пространство, действительно, есть не что иное, как категория рассудка. Тогда встает вопрос, в какой форме мыслятся нами эти категории. Кант отвечает на этот вопрос так: мы имеем возможность изучать пространство потому, что оно нам является в опыте, т. е. оно принадлежит к чувственному миру. Однако, оно принадлежит не к внешнему миру, а к миру нашей души, и лишь соединяется как форма с тем содержанием, которая дается в явлениях миром вещей. Отсюда с одной стороны, эмпирическая форма пространства, а с другой стороны, его идеальное происхождение.

Так как, далее, пространство зависит не от мира вещей, а от мира души, то изучение и познание пространства возможно благодаря тому, что рассудок, отвлекаясь от материального содержания пространства, созерцает его „чистые формы“¹⁾. Что же касается этих последних, то они заложены в нашем рассудке, как врожденные идеи, и являются в соответствующих случаях опыта.

Понятно, что, имея дело с такими „чистыми формами“ пространства, раз навсегда заложенными в нашей душе, мы подходим вплотную к Евклидовой геометрии. Если по отношению к практически ощущаемым телам чрезвычайно трудно говорить об идеальной плоскости или прямой линии, так как в жизни нам приходится всегда встречаться с некоторой толщиной или искривлением, то при отрыве форм пространства от содержания его, мы получаем непоколебимо устойчивые, Евклидовы геометрические фигуры. Такое представление о пространстве тотчас же подводит, однако, нас к чрезвычайным затруднениям. Если сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым, то, очевидно, немислим треугольник, в котором эта сумма

¹⁾ См. „Прологомены“, пер. Вл. Содолева. 1905 г. „Как возможна чистая математика“, стр. 38 и дальше.

была больше или меньше двух прямых. Раз прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками, то очевидно, что между ними мыслимо лишь одно кратчайшее расстояние, и т. д. Однако, в сферическом треугольнике мы находим сумму внутренних углов, превышающую $2d$. Между полюсами шара мыслимо бесчисленное множество кривых (меридианов), составляющих кратчайшее расстояние и равных друг другу.

В противовес Евклидовой геометрии, устанавливающей исключительность тех или иных свойств пространства, современная математика находит множество нарушающих правило случаев. Евклид говорит: „кратчайшее расстояние между двумя точками может быть только прямая линия“. Современная наука отвечает: „и да, и нет“. Евклид говорит: „треугольник обладает внутренними углами, дающими в сумме только $2d$ “. Нынешняя наука отвечает: „и $2d$, и больше $2d$ “, и т. д. Словом: Евклид догматичен; современная наука диалектична. „А не может быть одновременно А и не А“—вот общий закон природы, соответствующий духу Евклидовой геометрии. Этот общий закон поддерживается и Кантом, который неоднократно сам его формулировал. Наперекор им наука говорит: „Не только может быть, но безусловно А есть одновременно и не А“.

Надо лишь вкратце отметить, что натурфилософские взгляды Ньютона на пространство страдают той же догматичностью. Его „абсолютное пространство“ отличается тем же постоянством, как и геометрические фигуры Евклида. В противовес Канту, у которого пространство как бы складывается из геометрических форм, аналогично платоновских идей, Ньютон разлагает свое пространство на такие твердо установленные геометрические формы. Но как последние, так и пространство вообще обладают у него свойственной догматизму окаменелостью.

Эйнштейн направляет свой удар как раз против этой окаменелости форм пространства. Прежде всего, он задает вопрос: что такое одновременность двух событий? На полотне железной дороги в точках А и В ударила молния. Наблюдатель, который находился у полотна в середине между А и В, увидел свет молнии в обеих точках „одновременно“. Он вправе это утверждать. Однако, в это время по полотну дороги (или параллельно ей) движется поезд по направлению от А к В. В поезде находится другой наблюдатель. К нему, как и к наблюдателю, находящемуся у полотна, стремятся два луча света, по одному от А и В. Но т. к. поезд сам тоже движется от А к В, то наш наблюдатель (вместе с поездом) как бы „убегает“ от луча, идущего с А, удлиняет его путь и, наоборот, стремится навстречу к лучу В, укорачивает путь последнего. Поэтому для нашего движущегося наблюдателя удары молнии не будут одновременными¹⁾. Необходимо отметить, что гносеология ничуть не повинна в разногласиях между

¹⁾ „Принципы относительности“, перев. Вавилова. Научное книгоизд. II. 2 издание, стр. 24.

нашими наблюдателями. Одновременность событий на покоящемся теле существует только для покоящегося тела, так как на нем быстрая света постоянна. Для движущегося тела одновременности нет вследствие неравенства скорости света обоих лучей.

Исходя из этих соображений и развивая их далее, Эйнштейн приходит к интересному для материалистического мировоззрения выводу об относительности пространственных измерений. Допустим, нам необходимо измерить движущийся стержень AB . На стержне, в середине его, находится наблюдатель, которому дано то же задание. Мы уже знаем, что абсолютной одновременности не существует, и лучи света с A и B (конечных точек стержня) достигнут нас в разное время. Вследствие этого, если ближайшей точкой к нам является B ¹⁾, то луч света с этой точки будет нами увиден ранее, чем с A . Чем длиннее стержень, тем больше расстояние нужно свету пробежать, тем ощутительнее будет эта разница. Поэтому для нас стержень будет короче, чем для наблюдателя, по отношению к которому стержень находится в покое (ибо он сам движется со стержнем). Но и наблюдатель на стержне будет прав и не только гносеологически, но и физически. A есть одновременно A и не A . Стержень имеет объективную, но изменчивую величину (пространство).

Проф. О. Д. Хвольсон, который приводит чрезвычайно простые примеры для характеристики относительности пространства, правильно говорит, что Эйнштейн различает геометрическую форму тела от кинематической²⁾ Геометрическая форма, это та форма, которая существует лишь для покоящегося тела и на покоящейся системе. Как Эйнштейн сам любит выражаться, это — геометрия „практически твердых тел“, т. е. тех тел, которые мы принимаем на-грубо, как твердые, пренебрегая внутренними их химическими и физическими процессами. Нам предстоит убедиться далее, что согласно той же теории относительности таких тел нет на свете. В этом нас убеждает Эйнштейновское понимание материи.

Из вышеприведенного примера читатель мог убедиться в относительности размера стержня. Интересно, однако, проследить не только вопрос о линейных размерах тел, но и вопрос об их форме, ибо эта последняя преливает свет на проблему пространства. Мы видели, что геометрический отрезок существует лишь для состояния покоя, иначе говоря, вовсе не существует. „Кинематический“ отрезок (стержень) своим существованием служит самым наглядным подтверждением диалектической точки зрения на вещи, при чем в прямом соответствии с взглядами материалистической философии объясняет диалектику вещи ее движением. Перед нами чисто физическое объяснение и иллюстрация нашего общепризнанного диалектического взгляда. За отсутствием места не будем здесь более подробно объяснять прило-

¹⁾ Т. е. если стержень надвигается на нас точкой B .

²⁾ „Теория относительности А. Эйнштейна и новое миропонимание“, П. изд. Сабашникова, 2 изд., стр. 40 и дальше.

жимость такой физической интерпретации кинематических форм тела к общей эволюционной теории, тем более, что, предварительно говоря, эта приложимость выступает сама собою.

Представим себе теперь, что на движущейся системе, проносящейся перед нами, покоится тело, которое мы назвали бы кубом, если это тело находилось бы на одной с нами системе. Для наблюдателя, находящегося около этого тела и на одной с ним системе, это тело во всяком случае является кубом. Вопрос: будут ли для нас формы этого тела также выглядеть кубом? Эйнштейн отвечает отрицательно, и причина такого ответа не покажется удивительной для читателя, усвоившего себе вышесказанное об изменчивости форм тела. Наше „кубическое тело“, проносясь перед нами, находящимися в покое, меняет свою форму¹⁾. „Кинематическая форма куба иная, нежели его „геометрическая“ форма. Тело A опять-таки одновременно A и не A “.

Чем объясняется такая диалектичность наблюдаемых предметов? Прежде всего, напомним хорошенько, что в природе нет покоящихся тел. Целый ряд химических и физических процессов либо целиком передвигает наблюдаемые тела и придает им кинематическую, или (с философской точки зрения) диалектическую форму, либо медленным действием приводит в движение отдельные части тела. В последнем случае медленность движения компенсируется чудовищно громадным промежутком времени и осязательно изменяет кинематическую форму тела лишь на протяжении тысячелетий. Между тем, так как наше восприятие предметов происходит в практически ничтожный промежуток времени, приближающийся по сравнению с периодом изменения к нулю, то мы воспринимаем его „геометрические“ формы, а не „кинематические“. На основании этой иллюзии форм и возникла борьба против эволюционной теории и вообще диалектического воззрения. Отсюда происходит так же проблема тела A , которое, если следовать мудрствованиям идеалистической философии, только благодаря божественному толчку может превратиться в не A .

Идеалистическая путаница понятий о пространстве целиком упраздняется теорией относительности Эйнштейна. Она отбрасывает „критические“ предположения о „трансцендентальности“ пространства и „чистых воззрениях“ математики. Вместе с тем, она отказывается также от бытия метафизического абсолютного пространства, равного самому себе. Взамен этого она выдвигает взгляд на пространство, как на физическое двойство тел, подверженное действию диалектических законов движения. Очевидно, что дополненная таким образом (т. е. превращением Евклидовой геометрии в геометрию практически твердых тел, — $A. Г$) геометрия становится естественной наукой, мы можем ее рассматривать просто, как самую древнюю ветвь физики. Ее утверждения находятся не только на логических заключениях, но и на

¹⁾ Более подробно об этом примере см. у Хвольсона, стр. 43—45.

индукции исходящей из опыта и притом существенным образом¹⁾. Эта краткая характеристика геометрии, подтверждая идеалистически-материалистический взгляд на пространство, выносит вместе с тем окончательный приговор кантовским взглядам на математику, как на „синтетическую науку а priori“.

Нам остается лишь ознакомиться со взглядами теории относительности на пространство в целом, и мы сможем перейти к следующему вопросу. Принцип относительности уже дал отрицательный ответ на вопрос о существовании абсолютного пространства. Поставим теперь вопрос о том, существует ли мировое пространство?

Эйнштейн осторожен в своих выводах о структуре вселенной. Предоставим ему слово:

„Согласно общей теории относительности, геометрические свойства пространства не самостоятельны, но обуславливаются материей. Предполагая состояние материи известным, можно сделать некоторые заключения о геометрической структуре мира...“ „Можно представить себе, что наш мир в геометрическом отношении подобен поверхности, в отдельных частях неправильно искривленной... Подобный мир мы могли бы назвать квазиевклидовым. Он был бы пространственно бесконечным. Расчет показывает, однако, что в квазиевклидовом пространстве средняя плотность материи должна быть равной нулю... Если, однако, средняя плотность материи в мире хотя бы очень мало отличается от нуля, мир не может быть квазиевклидовым. Более того расчет показывает, что мир при равномерно распределенной материи необходимо должен быть сферическим (или эллиптическим)“²⁾.

Эта длинная выписка приведена для того, чтобы показать, что вопрос о мировом пространстве связан с проблемой распределения материи или, что то же, с проблемой плотности ее. Такой взгляд является вполне последовательным с точки зрения принципа относительности и вместе с тем с точки зрения диалектического материализма. Если бы средняя плотность материи в мире была бы равна нулю, мы могли бы говорить только о кинематических пространственных формах больших скоплений материи. Различие в плотности материи и динамика этой плотности определяют пространственные формы. Однако, нуль средней плотности материи мыслим лишь при полном отсутствии материи, так как в противном случае должна была бы существовать материя с отрицательной плотностью. Понятно, что при отсутствии материи диалектический материализм никогда не признает наличия пространства, и мы должны были бы признать бесконечность мира.

Обратно, возможность конечного, но беспредельного мира приводит нас к понятию мирового пространства. Придерживаясь теории относительности и учитывая движения мировых тел, это пространство

надо признать обладающим кинематическими формами и меняющимся в своем постоянстве. Мы увидим далее, что в представлении Минковского—Эйнштейна о структуре мира эти мысли последовательно доведены до конца.

III.

Ознакомимся теперь со взглядами теории относительности на строение вещества, т.е. материи, и попытаемся выяснить их отношение к диалектическому воззрению. Этот вопрос имеет так же громадное значение для установления философской ценности основных положений эйнштейновской теории. Точно так же как вопрос о пространстве является одним из наиболее боевых пунктов столкновения между двумя главнейшими направлениями философии, проблема материи разделяет их непроходимой пропастью. Идеалистические толкователи Эйнштейна, естественно, стремятся доказать, что познаваемые нами свойства материи в действительности представляют собой лишь „отношения“, т.е. законы отношений, за спиной которых не стоит ничего физически реального. Опираясь на те изменения в соотношениях величин, которые вызываются в переходе от покоящейся системы отсчета к движущейся (что иллюстрировалось нами в предыдущей главе), они делают выводы, гласящие, что нами познаются вообще лишь изменчивые величины и ничего более.

„Физика 18-го столетия вообще остается на почве вещно-материального общего представления,—говорит Э. Кассирер¹⁾,—Но с середины 19-го века, наоборот, место этой „физики веществ“ все определенной и ясней занимает та физика, которую называли „физикой принципов“. В ней (теории относительности) все особые систематические принципы охватываются в единстве одного высшего и основного требования, сводящегося не к постоянству вещей, но к инвариантности известных величин и законов по отношению ко всем трансформациям в системах отсчета“.

„С середины 19 века!“ Понятно, почему эта дата так привлекательна для нашего профессора. „Стихийный материализм“ в естествознании, сопровождавший медовый месяц европейской буржуазии, сменился, как известно, после событий сороковых годов в Европе реакционным поворотом в философии. Лозунг „назад к Канту“, пессимистическая речь Дюбуа Раймонда на конгрессе естествоиспытателей, сыгравшая роль сигнала для философски настроенных буржуазных умов, отражали в себе разочарование в прочности своего господства, охватившее буржуазию после потрясений, которые ей пришлось пережить.

Вместе с реакционным поворотом в философии вопрос о материи подвергся общей участи. Усилия официальной философии направлялись к тому, что дискредитировать те физические представления о материи, которые были даны развертывающимся естествознанием.

¹⁾ А. Эйнштейн. „Геометрия испыт.“, Научн. издательств ИГР. 1922, стр. 7—8.

²⁾ Принципы относительности, стр. 93—94.

¹⁾ Упомянут. соч., стр. 71.

Однако, чем больше делалось таких философских попыток, тем больше подтверждались материалистические воззрения на материю эмпирическими исследованиями. Будет полезно вкратце привести современные взгляды на природу материи, чтобы тем легче оценить нововведения, сделанные в этом отношении Эйнштейном.

Прежде всего необходимо отметить, что новейшая химия подтверждает атомистическую теорию строения вещества. Все новейшие исследования, о которых вкратце будет сказано ниже, приводят нас к подтверждению взглядов, высказанных 2000 лет тому назад Демокритом, о том, что атом является той основной единицей, из которой складывается вещество и которая сама по себе обладает всеми характерными свойствами присущими веществу в целом. Однако, новейшие исследования устанавливают несколько новый взгляд на самую структуру атома, взгляд, который раскрывает перед нами внутренний процесс, происходящий в этой единице вещества. Открытия, произведенные в этой области, дали повод сторонникам идеалистической философии говорить о крушении атомистической теории вещества и основанного на ней материалистического взгляда на материю. В то время, как по старым физическим, взглядам атом представлял собою окаменелую форму вещества, не подвергающуюся внутренним изменениям и подчиненную законам движения лишь как внешней силе, современные взгляды открывают в нем внутренние процессы движения. Внутри атома существует некоторое центральное ядро, положительно заряженное электричеством. Вокруг этого центрального ядра и по особым орбитам вращаются отрицательно заряженные частицы, образуя с центральным ядром некоторую устойчивую систему ¹⁾.

Таким образом, центральное ядро и вращающиеся вокруг него отрицательно заряженные электрические частицы представляют собою аналогию с нашей солнечной системой, только в чудовищно уменьшенных размерах. Мы видим перед собою чисто физическую теорию строения вещества, разлагающую последние остатки взглядов на атом, как на вечно данную окаменелую форму. Атом мысленно представляется нам, как физическая реальность материи, которая подчиняется внутренним законам движения. Различие между старыми и новыми воззрениями на атом заключается именно в том, что, по прежним взглядам, атом может двигаться относительно внешних тел точно так же, например, как какая-либо планета движется вокруг своего солнца. Однако, внутри атома, по старым воззрениям, отсутствовало движение. Движение атома в пространстве объяснялось поэтому как результат действия механической силы. По современным взглядам, существование атома, как материальной единицы, неразрывно связано с присущим этой единице движением не только во вне, но и внутри. Это различие между взглядами на атом распространяется на все существующие в природе тела.

¹⁾ Наиболее скатое освещение современных взглядов на строение вещества можно найти в статье проф. А. Ф. Иоффе „Электрическая природа материи“ в № 7 „Электричества“ за 1923 г.

Отличительная черта ньютоновской натур-философии, точно также, как идеалистических школ (за исключением разве Гегеля), заключается именно в том, что они приписывали материи то же постоянство форм и неизбежность, которыми характеризуются их взгляды на пространство. Мир мертвых вещей, как —отображения мира заоблачных идей, —эта безвкусная и неестественно уродливая мысль Платона господствовала в общем и целом, с некоторыми вариациями, внесенными христианско-схоластической философией, до последних дней. Первый удар нанесен был этому мировоззрению Коперником, двинувшим землю вокруг солнца; но этот удар прошел по поверхности. Вторым удар, нанесенный Ньютоном, был гораздо сильнее. Однако, Ньютон, двинувший все небесные тела, оставил без изменения каждое из них в отдельности. Т. о. ньютоновский мир оказался миром движущихся твердых тел. Ньютон присвоил движение телу, как внешнюю силу, но не заглянул во внутренние процессы, совершающиеся в этом теле.

Материализм отказывается рассматривать материю без движения. „Движение—это всеобщий процесс материи... Движение есть форма существования материи... Неподвижное состояние материи оказывается одним из самых пустых и нелепых представлений, чисто горячечным бредом“ ¹⁾.

Эйнфельс великолепно представлял себе всю ограниченность современной ему физики, которая представляла себе элементы материи, как движущиеся величины в пространстве, но отказывалась рассматривать их, как носителей внутренних процессов движения. По его мнению, представление о покоящемся веществе, которого, как известно нет в природе, неизбежно ограничивает наши представления о причине движения одною лишь механической силой. В действительности механическая сила есть только одна из разновидностей форм движения.

Эйнштейн направляет свой удар как раз в этот слабый пункт идеалистических взглядов на материю. Его работа начинается в том месте, где кончается исследование Ньютона. Прежде всего он задает себе вопрос: что такое сила тяготения? Ньютон показал, что все тела обладают этой силой. Он описал закон, управляющие тяготением тела, но на вопросы о том, что такое тяготение, он отвечал, что не желает выдумывать гипотез. Камень, выпущенный из руки на некотором расстоянии от поверхности земли, падает. Тут действует закон тяготения, объясняет нам Ньютон. Эйнштейн спрашивает, чем объясняется то обстоятельство, что камень и земля—изолированные тела, оказывают какое-то влияние друг на друга? То-есть, чем объясняется действие сил на расстоянии. „Физическое мышление ничего не знает о силах, действующих на расстоянии“ ²⁾.

¹⁾ Анти-Дюринг, издание „Моск. Рабоч.“, стр. 25.

²⁾ „Эфир и принцип относительности“. Научн. книгоизд. Петроград, стр. 7.

Если камень представляется веществом, которое может двинуться под влиянием внешней силы, то нам чрезвычайно трудно будет объяснить взаимное притяжение тел. Пока силы рассматриваются, как нечто существующее отдельно от материи и действующее на последнюю извне, она будет окутана для нас мистическим туманом. Эйнштейн пытается выразить этот вопрос. Он опирается при этом на теорию магнитного поля, предложенную Фарадеем.

Согласно этой теории видимое вещество магнита вызывает в окружающем пространстве „поле“ магнитных сил, сопутствующих этому веществу. Это поле представляет собою, как Эйнштейн говорит, „нечто физически реальное“.

Принцип относительности распространяет эту гипотезу поля на всякое вещество. Его теория вкратце сводится к следующему: вещество представляет собою поле силы в достаточной мере концентрированной. На известной ступени концентрации это поле становится доступным не вооруженным органам человеческих чувств. Тогда мы называем его телом. Мы видели выше, что это поле есть, в сущности, комплекс движущихся друг относительно друга материальных частиц. Однако, радиус действия поля превышает собою ту часть его, которая может быть воспринята глазом, осязанием и пр. Быть может более усовершенствованные орудия восприятия дадут нам возможность когда-либо чувственно познать эту невидимую часть радиуса так же, как с помощью микроскопа мы заглядываем во внутреннюю жизнь вещества. „Поле“ земли представляет собою громадного радиуса сферу, далеко выдающуюся за пределы видимой ее поверхности. Камень, выпущенный из рук, т.-е. освобожденный от сопротивляющейся действиям движущихся материальных частиц силы, увлекается полем и „падает“ на землю. Такова попытка объяснения принципом относительности сущности земного притяжения. Точно так же небесные тела образуют вокруг себя в пространстве поле тяготения. Тело, падающее в орбиту действия поля, либо падает на видимую поверхность носителя этого поля, либо же удерживается на расстоянии, если образуемое им самим поле достаточно велико, чтобы сопротивляться действию своего контрагента. Так происходит солнечная система.

Итак, материя и движение есть два совершенно неразрывные понятия. Выражение „материя движется“ только частично, передает нам те процессы, которым подвержено вещество; оно движется не только относительно других веществ, но и само подвержено постоянному процессу изменения составляющих его частиц. Тяготение тел прекрасно объясняется именно этой теорией строения вещества, ибо от мистического представления о действии сил на расстоянии мы приходим к гораздо более естественному представлению о движении частиц и непосредственному влиянию их на падающее в сферы движения постороннее вещество. Чем больше видимая масса тела, тем больше образуемое им „поле“ в пространстве. Тут несколько

кая своеобразная, можно, пожалуй, сказать, более материалистическая формулировка закона Ньютона о зависимости сил тяготения от массы вещества и расстояния тел.

Совершенно естественно напрашивающийся вывод из такого взгляда на материю есть упразднение противоположности между силой и материей. Сила и материя, как две разные реальности, мыслимы лишь в том случае, если материя будет рассматриваться изолировано от движения, но, как уже сказано, материализм знает только движущееся вещество. Стало быть, причины движения, как чего-то внешнего от материи, не существует. Это—предрассудок, отражающий в себе идеалистическую веру в существование божественного толчка. Движущаяся материя и есть то, что мы называем энергией, или силой, ибо, поскольку вещество движется, оно, сталкиваясь с другим веществом, обнаруживает перед нами свою, якобы, силу.

К этим же выводам, на основании математических выкладок, приходит и Эйнштейн. По его мнению, масса тела равна концентрированной в нем энергии, деленной на величину скорости света:

$$M = \frac{E}{C^2}$$

Этот вывод, между прочим, согласуется с современными взглядами на строение вещества. Как известно, Розефорду удалось посредством специальных опытов разложить атом, т.-е. неделимую часть живой материи, расчленение которого есть вместе с тем его уничтожение. Это разложение атома, произведенное чрезвычайно сложным химическим путем, и привело к освобождению значительной массы энергии. Поэтому необходимо понимать дело таким образом, что разрушение материи есть вместе с тем и распыление некоторой суммы энергии.

Таковы те общие философские положения, которые напрашиваются в качестве выводов из теории Эйнштейна. Читателю совершенно ясно, что эти выводы не имеют решительно ничего общего с идеалистическим воззрением на материю и энергию. Как раз наоборот, они разрушают представления идеалистов о различии между материей и энергией и сводят оба понятия к одному понятию движущейся материи.

Итак,—можем мы закончить словами рабочего-философа,—нет силы без материи, материи без силы. Лишенные сил материи и лишенные материи силы суть абсурды. Если идеалисты—естествоиспытатели верят в нематериальное существование сил, которые как бы засели в материю, которых мы не видим, не воспринимаем чувственно и в которые мы, тем не менее, должны верить, то они в этом отношении не естествоиспытатели, а спекулянты, т.-е. духовидцы¹⁾.

1) Нос. Дипген „Сущность головной работы человека“, 2-ое издание Дюссе, стр. 94.

IV.

Подведем теперь итога физическим положениям теории относительности и попытаемся сделать некоторые теоретикопознавательные выводы. Оговоримся опять-таки, что нас не могут интересовать в данном случае философские взгляды Эйнштейна—Минковского. В частности, мне совершенно неизвестно, придерживаются ли авторы принципа относительности идеалистических или материалистических взглядов, или же они пытаются (относительно Эйнштейна, ибо Минковского уже нет в живых) выработать свое собственное мировоззрение. Точно так же, как основные принципы структуры ньютоно-галилеева мира подтверждали материалистические взгляды и признавались материалистами, четырехмерный мир Минковского иллюстрирует как нельзя лучше эти же взгляды. Разница заключается, однако, в том, что на основе галилеевой науки у идеализма оставались еще некоторые „вторые позиции“, из которых он выбивается современными положениями теории относительности.

Тела, воспринимаемые нашими органами чувств, кажутся нам сплошь и рядом практически твердыми, и к ним применима геометрия Евклида. Жидкие и газообразные тела, в которых процесс движения совершается с достаточной быстротой, так что мы можем познавать его на основании чувственного восприятия, не мирятся с Евклидом. Они представляют собою движущиеся системы относительно нас.

Однако, ближайшее ознакомление с „практически твердыми“ телами показывает, что в них происходят непрерывные процессы изменения. Это подтверждает современная теория природы материи. И даже атом, существование которого подтверждено современной химией, не является неизменной монадой, а подвержен непрерывному внутреннему движению. Его структура напоминает структуру обычной солнечной системы. Как только мы отбрасываем внешние видимые невооруженным глазом (познаваемые невооруженными органами чувств) формы практически твердого тела, оно превращается из системы, находящейся в покое, в движущуюся систему, подчиняется диалектике и отвергает Евклидову геометрию.

Наконец, масса вещества представляет собою сконцентрированную энергию и обратно. Эта масса представляет собою „поле“ сил, фактические размеры которого выходят далеко за пределы познаваемых невооруженными органами чувств форм тела и объясняющими гораздо удовлетворительнее, нежели Ньютонова теория, действия сил на расстоянии. Чем больше видимая масса тела, тем больше невидимый радиус образуемого им „поля“. Тела, попадающие в сферу действия поля, подвергаются законам тяготения и либо падают на поверхность видимой массы тела, либо вследствие равнодействия сил удерживаются на расстоянии. (Отметим в скобках, что с этим взглядом прекрасно согласуется теория происхождения земли и луны Дж.

Дарвина, изложенная т. В. Тар-Оганесяном в № 9—10 „Под знаменем марксизма“.)

Механические и химические процессы совершаются внутри „практически твердого тела“ постоянно. Часто (чаще всего) мы их не замечаем посредством наших органов чувств. В таких случаях действуют две причины: либо эти изменения происходят слишком быстро—например, со скоростью распространения света, либо слишком медленно, например, тысячелетиями,—для того, что их можно было воспринимать в те промежутки времени, к которым приспособлены наши органы чувств. Продолжаясь с известным постоянством, такие изменения становятся, в конце концов, ощутимыми и для человека, который воспринимает „новое вещество“. Количество изменения переходит в качество. Таким образом, соблюдается один из основных законов диалектики.

Проследим теперь гносеологию этого процесса. „Явления“, воспринимаемые нашими органами чувств, скрывают от нас подавляющую массу постоянных изменений, происходящих в природе. Объяснение чрезвычайно простое: наши органы чувств приспособлены только к ограниченному (и сравнительно незначительным) пространственным и временным промежуткам. Что происходит за пределами этих „радиусов“ пространства и времени, представляет собою—будем выражаться идеалистическим языком—трансцендентный мир для нашего глаза, осязания и т. д. Если в наших умозаключениях мы будем ограничиваться исключительно данными невооруженных органов чувств—нам раскрыта широкая дорога к идеализму и прегражден путь к материалистическому мировоззрению. Аргументация от „относительности“ нашего чувственного познания, сиречь—сенсуализм, всегда была козырем в руках идеалистов и не раз приводила философию к чистейшему солипсизму. То же самое нужно сказать о различных направлениях позитивизма.

Но, как правильно говорит Дицген, „материализм не столь грубо качествен, чтобы ограничиваться фактами“. И человеческая мысль на деле никогда не придерживалась сенсуалистического идеализма. Наблюдение и эксперимент над доступными невооруженным органам чувств вещами вызывают умозаключение о некоторых новых свойствах материи, которые до того либо были незамеченными органами чувств, либо, что гораздо важнее, не могут быть ими замечены. Но умозаключение говорит о свойствах явления. Так возникает гипотеза. Этот процесс чрезвычайно важен для геологического освещения интересующего нас вопроса. Дело в том, что, как только мы убедимся, что свойство вещей (по-идеалистическому: явление) обнаруживается гипотезой, т. е. умозаключением, мы отрицаем со своих ног сенсуалистическую пыль и лишаем идеализм его главного козыря. Опыт, органы чувств дают только материал для познания природы, но не ограничивает это познание.

Итак, гипотеза о свойствах материи построена. Наступает момент проверки. Что для этого делается?

Человек строит орудия, которые дополняют его непосредственное зрение, осязание, обоняние и прочее. Посредством этих орудий он „ощущает“ то, чего он никогда не смог бы постигнуть своими органами чувств: воспринимает высокие температуры, измеряет давление атмосферы, созерцает движение мельчайших частиц вещества и т. д. Развиваясь количественно, т. е. совершенствуясь, эти орудия не только дополняют наши чувственные впечатления о мире вещей, но совершенно их разрушают и показывают нечто совершенно иное, чего органы чувств воспринять принципиально не могут. К таким результатам привел, напр., человечество спектральный анализ и вообще законы химии. Здесь перед нами уже не чувственный, а „умопостигаемый“ мир, однако, не в идеалистическом смысле этого слова, а „совсем наоборот“. Перед нами мир вещей, воспринятых вполне чувственным путем, но объясненный, „обработанный“ рассудком. Между тем, как „интеллигибельный“ (умопостигаемый) мир идеалистов принципиально недоступен нашим органам чувств и познается априорным путем человеческим разумом¹⁾.

Нечего распространяться о том, что, как только гипотеза подтверждена опытными данными, или связывает одними законами движения разрозненные до того „явления“, она становится теорией. Для нас важно, в данном случае, указание на то обстоятельство, что при диалектическом взгляде на вещи разум вступает в свои естественные права в процессе познания вещей,—права урезаны сенсуализмом. Вместе с последним рушится и фундамент идеализма. Для диалектического же взгляда на вещи мы находим основания в физической теории Эйнштейна о пространстве и материи²⁾.

Таковы гносеологические выводы, вытекающие из теории относительности. Повторим их вкратце.

1. Важнейшее и единственное основание для сомнения существования вещей отвергается. Вещи существуют не только в сознании человека, но и в действительности.

2. Чувственное познание вещей ограничено. Оно приводит нас к геометрии практически твердых тел—к Евклиду.

3. Внутренние процессы вещества, недоступные органам чувств, познаются нами путем умозаключения на основании данных опыта. Этот вторичный акт познания есть гипотеза.

¹⁾ Мир материалиста проходит через наше ощущение и обрабатывается рассудком.

²⁾ Вскользь отметим, что замечание, сделанное в тексте, справедливо не только для идеализма сенсуалистического направления, но и для рационалистического идеализма (напр., Декарта). Основположения рационализма только на первый взгляд принципиально противоположны сенсуализму. В действительности, в то время, как один из них (рационализм) исходит из недоверия к органам чувств, как из главного положения, другой (сенсуализм) к этому же положению приходит. Для одного оно—постулат, для другого—цель доказательства.

4. Гипотеза проверяется дополнительными к органам чувств орудиями познания и превращается в теорию. Теория очень часто представляет нам вещи в таком виде, в котором они чувственно „непознаваемы“ (т. е. не познаются органами чувств³⁾ или специальными орудиями на современной стадии развития последних). Так, например, геологические изменения земного шара для нас были бы совершенно непонятны, если мы не были в состоянии построить гипотезу, проверенную дальнейшими изысканиями.

Теперь настала пора обратить внимание читателя на одну неточность в терминологии, которую мы с ним сознательно допустили на протяжении всей настоящей статьи.

Мы все время говорили о мире „вещей“ и его свойствах и даже пришли только что к выводу о том, что „мир вещей“ существует не только в сознании человека, но и сам по себе. Однако, выше уже была показана физическая относительность, или, вернее сказать, диалектичность пространства, времени и материи. Постоянные бурные процессы не дают материи ни одного мига покоя. Все „покоящиеся“ тела фактически находятся в процессе безостановочного движения. „Практически твердые тела“ испытывают непрерывные акты „становления“: разрушения и воссоздания. В самый кратчайший миг, в течение которого происходит акт зрения или осязания, в веществе происходят перевороты, потрясения и движения, которые превосходят всякую фантазию поэта. Вся природа приведена Эйнштейном в движение, и вселенная в целом представляет собою такой хаос событий, при котором аристотелево-птоломеевский мир представляется тихой пристанью. В этой постоянной суетоке вселенной нет ничего постоянного. Все, что существует, существует в процессе и весь существующий мир есть мир процесса. Спросим поэтому, существует ли мир вещей?

Ответ на этот вопрос, данный Минковским, представляет собою апофеоз диалектического материализма, о котором, впрочем, сам Минковский имел, быть может, лишь отдаленное представление. „Вещи“, в старом метафизическом смысле этого слова, окаменелые формации, существующие от века, есть именно „практически твердые“ вещи Евклидовой геометрии, платоновская выдумка, никогда не воплощавшаяся в действительности. Мир вещей в диалектическом представлении это—мир трех измерений пространства, существующих вне времени от первых дней творения. Между тем, каждая „вещь“ есть процесс материи. Этот процесс дан в пространстве и времени, при чем пространственные формы непрерывно меняются во времени, в зависимости от физических свойств материи. Как бы короток ни был акт познания (напр. зрения) в отношении движущихся частиц „познанной“ материи, он охватил громадные, б. м. им незамеченные процессы. По отношению к скорости распространения света процессы, происшедшие во время акта познания, представляют собою вечность, а произошло их бесконечное множество.

Поэтому правильное, т.е. физическое отрешенное от субъективизма наших и неусовершенствованных грубых органов чувств, познание вещей должно быть познанием в пространстве и времени. Вместо познания вещей—познание процессов: вот чего требует теория относительности. Каждая „вещь“, принятая нами за нечто постоянное, есть на самом деле событие, т.е. процесс, происходящий (или происходивший) в определенном месте и в определенное время. Вещь измерялась нами тремя измерениями. Естественно, что для того, чтобы познать „событие“ к этим трем измерениям пространства, необходимо прибавить одно измерение времени. „Аналогично (трем измерениям пространства, — А. Г.), — говорит Эйнштейн, — мир физических событий, называемый Минковским просто „миром“, конечно, четырехмерен, во временно-пространственном смысле, т.к. он складывается из отдельных событий, каждое из которых описывается четырьмя числами—тремя пространственными координатами x, y, z и значением времени t “¹⁾.

Простой пример пояснит нам важность этой четырехмерности события. Каждый из нас имеет возможность наблюдать звездное небо в ясную ночь. Сотни звезд блещут на колоссальном отдалении от нас и кажутся существующими одновременно с более близкими и родственными нам планетами нашей солнечной системы. Однако, эта иллюзия объясняется тем, что глаз дает нам только три пространственных измерения. Между тем, есть такие звезды, свет от которых достигает нас лишь спустя много лет, вследствие колоссальной их отдаленности. Расстояние этих звезд от земли измеряется „световыми годами“, т.е. путем, проходимым лучем света в течение одного года. Совершенно ясно, что „одновременность“ наблюдения звездного неба является при этих условиях чистой иллюзией. Многих звезд из тех, которых мы сегодня видим, быть может уже не существует, многие из тех, которые сегодня образуются, нам будут видны, лишь спустя много лет. Только применяя понятие времени, учитывая скорость света в межзвездном пространстве, можем мы составить себе более или менее приближающееся к действительности представление о состоянии звездного неба. Небо, как четырехмерный мир событий, объясняет нам не только место видимой звезды, но и тот момент, которому соответствует наше впечатление звезды. Оно дает нам вселенную событий в пространстве и времени.

Само собой разумеется, в настоящей статье затронуты лишь некоторые основные положения теории относительности и сделаны выводы из нее. Дело физиков и математиков—вносить те или иные частные коррективы в построения Эйнштейна. Для нас ценно было узнать философское, т.е. общее значение его теории. Беглый взгляд показал, что она дает наиболее полное подтверждение материалистическому мировоззрению и именно диалектическому материализму.

¹⁾ Принципы относительности, стр. 47.

Как раз учение о диалектике столь рельефно выступает на первый план при изучении теории относительности, что можно сказать, пожалуй, никогда со времени Гераклита оно столь резко не выделялось.

Невыясненность философского мировоззрения самого Эйнштейна в сильной мере осложняет дело понимания тех физических принципов, которые легли в основу теории относительности. Во всяком случае, есть основание опасаться, что Эйнштейн не дооценивает философской ценности своего учения и, быть может, даже несколько склонен к идеализму. Название, данное им своему творению: „Принципы относительности“—заставляет нас быть осторожными уже вследствие своей неопределенности. Относительность... Но относительность чего? Если относительность процессов, происходящих в природе, то это лучше всего можно было передать словами диалектика. Учение Эйнштейна есть учение о диалектике в природе. Это, пожалуй, верно. Если же Эйнштейн намекает на относительность познания, то необходимо отметить, что гносеология у него совершенно не разработана как и вообще философия природы. Он дал лишь колоссальной важности материал в разработанном виде для будущей философии материализма. При наличии этого материала борьба между материализмом и идеализмом возобновляется при наивыгоднейших для первого условиях и второму невольно придется ставить в оголенном виде вопрос о Демиурге (Творце), ибо совершающиеся теперь в природе процессы приобретают непрерывность диалектических законов различия и не оставляют места для божественного толчка.

Нет сомнения в том, что эта идейная борьба, сопровождаемая социальными победами пролетариата, окончательно упрочит материалистическое мировоззрение и этим положит конец более, чем двухтысячелетней борьбе двух философских направлений.

А. Гольцман.

Современное состояние дискуссии о принципе относительности в Германии.

Reichenbach. Der gegenwärtige Stand der Relativitätsdiskussion; „Logos“, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, B. X, 1921 г., II. 3; стр. 316—378.

Принцип относительности возник и развивался вне России; он является одним из характернейших переживаний современной научной мысли; интерес к принципу относительности выходит далеко за пределы круга лиц, так или иначе прикосновенных к научному творчеству. Так как и в России этот интерес очень силен, то будет не

бесполезным дать сведения о состоянии дискуссии о принципе относительности в других странах.

Указанная статья Рейхенбаха посвящена обзору немецкой литературы, главным образом за 1921 год. Им рассмотрены 72 работы 37-ми авторов.

Рейхенбах принадлежит к той группе философов, которая будет фигурировать ниже под именем „релятивистов“. Эта группа не приписывает ни к какой философской системе, но исходя из теории относительности самостоятельно строит свою позицию.

В указанной статье Рейхенбах почти не касается физической стороны теории относительности, за исключением тех случаев, где, по его мнению, те или иные взгляды построены на непонимании физической стороны теории относительности. Свою задачу Рейхенбах видит в критическом разборе всех имеющихся взглядов, в устранении явных заблуждений, в отделении очевидного от сомнительного. В конце статьи Рейхенбах указывает всю литературу, имеющую к ней отношение.

Сначала Рейхенбах рассматривает взгляды „фикционистов“ или группы „als ob“¹⁾. Вождями этой группы является Файгингер и Краус. Это философское направление старается обнаружить в теориях относительности фикции. Фикциями у них являются такие „психические образы“, которым не соответствует и не может соответствовать никакая реальность. Гипотезы не являются фикциями, так как они допускают возможность их проверки на опыте.

Что является фикцией в теории относительности?—Прежде всего наблюдатель, который должен устанавливать часы при возникновении светового сигнала. Другой фикцией являются вычисления, приводящие к Лоренцову сокращению, и немогущие быть осуществленными экспериментально, в качестве непосредственных измерений. Один из „фикционистов“—Липсиус—Lipsius—видит в устранении теории относительности эфира противоречие с Максвелловой теорией света. Этот же автор возражает против приравнивания координаты времени к координатам пространства.

Рейхенбах решительно возражает против взглядов фикционистов, считая теорию относительности во всех частях обоснованной экспериментально. Взгляды фикционистов он объясняет недостаточным их пониманием физической стороны теории относительности, особенно это имеет место у Липсиуса, и советует им лучше изучить теорию относительности.

Далее Рейхенбах переходит к рассмотрению взглядов махистов. Сам Э. Мах еще за 40 лет до появления принципа относительности высказал основные мысли общей теории относительности, именно: что

¹⁾ О философия „als ob“ см. коротенько: Форлеңдер „Общедоступная история философии“ изд. „Моск. Рабочий“ стр. 269. Подробнее см. основоположный труд: Н. Vaihinger „Die Philosophie des als ob.“ Berlin, 1913, стр. XXV+804.

движение может определяться только по отношению к другим телам, но не к пространству вообще. Эти мысли указывают путь к построению „строгого“ учения о движении. Маху также принадлежит мысль и о том, что инерция есть результат действия других тел. Он выразил эти мысли самым ясным образом в утверждении относительности вращательного движения.

Но Мах был, по мнению Рейхенбаха, в заблуждении, выводил общую относительность априорно. Другим разочарованием для Рейхенбаха является отношение Маха к принципу относительности, высказанное им в его „Оптике“, отношение резко отрицательное. Рейхенбах объясняет причину такого отношения Маха его возрастом, когда он высказывал свое отношение (1912 г.), и тем, что Маху не была известна общая теория относительности.

Современные махисты занимают различную позицию, смотря по тому, опираются ли они на более раннего Маха или более позднего. Петцольд является защитником теории относительности и опирается на раннего Маха; Динглер (Dingler)—наоборот; средняя позиция у Ф. Адлера (F. Adler).

Петцольд видит в теории относительности лишь дальнейшее развитие теории познания Маха. Единственной познаваемой реальностью являются чувственные восприятия. Познаваемой реальностью является именно совпадение двух таких восприятий. Это совпадение единственная инварианта. Развитие науки заключается поэтому в преоборении механического материализма.

Рейхенбах подчеркивает, что тут мы, в изложении Петцольда, имеем пример, как конфискуют теорию относительности в пользу той или иной теории познания.

Петцольд, по Рейхенбаху, прав в понимании основ теории относительности, в необходимости апеллировать лишь к тому, что может быть наблюдаемо, так же понятие причинности у Петцольда приемлемо и совпадает с Эйнштейновской точкой зрения. Петцольд видит задачу причинного объяснения исчерпанной, если удалось установить однозначное функциональное упорядочение всех событий. Действительным для него является то, что может быть наблюдаемо. Так Петцольд объясняет бессмысленность силы, стоящей за вещами или явлениями, в том числе и силы, производящей Лоренцево сокращение (отличие от Laue).

Затем Петцольд считает, что объективный факт может быть установлен измерением всего лишь в одной системе. По нему теория относительности есть подтверждение Протагорического „Номо—Mensura—Satzes“—„закона, что человек—мера всех вещей“.

Рейхенбах не соглашается с этой точкой зрения и считает, что наблюдения в одной системе не дают еще необходимой (объективной) формы явлений. Движущийся наблюдатель не вынужден ничем к тому, чтобы принять те методы измерения, которые являются наиболее простейшими. Так он может различно определять одновремен-

ность. С этой точки зрения Эйнштейновское определение не истинное, чем какое-либо другое. Лишь формулы трансформации устраняют произвольность в этом отношении.

Петцольд отрицает, исходя из своей философской системы, некоторые следствия теории относительности, именно: предельное значение скорости света и конечность пространства. Он того мнения, что здесь Эйнштейн перешел за предел доступного нашим органам чувства, и видит в этом рецидив ошибки Канта, заключающейся в том, что вещи должны сообразоваться с мышлением.

Петцольд возражает также против парадокса с часами и против стремления теории относительности к абсолютному, что он видит в утверждении абсолютной инвариантности и пр.

Рейхенбах опровергает все возражения Петцольда. Переходя к рассмотрению взглядов Динглера, он отмечает, что последний является также последователем Маха и имеет, к сожалению, право ссылаться на него. На Махе, по мнению Рейхенбаха, мы видим пример того, как творец революционных идей позднее отчуждается от тех, кто развил эти идеи далее. Мах несомненно в юности встал бы на сторону Эйнштейна и то, что Мах высказался против теории относительности, Рейхенбах объясняет старостью Маха и считает печальным, что Динглер строит на этом свою критику.

В общем позицию Динглера Рейхенбах считает слабой и догматичной.

Более сильная позиция у Ф. Адлера, который исходит не из упреков теоретико-познавательного характера. Он ограничивается специальной теорией относительности и доказывает, что эта теория не только не является однозначным выражением опыта, но просто ложна.

Рейхенбах указывает на другую свою работу, где он опроверг Адлера...

Третьей группой толкователей теории относительности являются неокантианцы. Они, как и махисты, пытаются обосновать свою теорию познания, исходя из теории относительности, хотя между ними слишком большие различия. Особенное значение для кантианцев имеет вопрос: о пространстве и времени и его трактовка в теории относительности. Возникает вопрос: опровергла или подтвердила теория относительности кантианские воззрения о пространстве и времени?

Кантианцы Зелин (Sellien), Шнейдер (Ilse Schneider), Рипке-Кюн (Lenore Ripke-Kühn) полагают, что результаты теории относительности относительно пространства и времени не касаются кантианской теории познания, так как их объект совершенно различен: первый касается лишь измерения величин пространства и времени, но не содержания последних.

Зелин утверждает, что опыт, например, не может касаться геометрии, как чистого воззрения пространства. Наоборот, опыт делается возможным лишь через геометрию, поэтому теория относительности

имеет право утверждать, что неевклидова геометрия есть „истинная“. Так же пишет он и о времени. Рейхенбах однако считает, что Зелин таким образом теряет почву истинного кантианства. По Канту—чистое воззрение не отделено от эмпирического, первое форма последнего. Значение априорных законов не принимается как факт, а как возможность опыта.

Этот смысл учения Канта остается скрытым и у Шнейдера.

Теория относительности по Рейхенбаху не нуждается в априорных законах. Доказательства противоположного со стороны кантианцев нет. Есть только утверждение, что эмпирическая теория не может касаться чистого воззрения. Но такое доказательство и невозможно. Например, релятивистское установление одновременности может достигнуть наглядности, не пользуясь абсолютной одновременностью. Вообще теория относительности не нуждается в абсолютном пространстве и времени Канта и они, таким образом, отпадают.

Рейхенбах останавливается далее подробнее на взглядах Канта на время и пространство и приходит к выводу, что „чистое воззрение Канта не соединимо с учением о пространстве и времени теории относительности“ (345 стр.). По поводу же попыток некоторых авторов обосновать примирение Канта с новым естествознанием на случайных цитатах из Канта, Рейхенбах вразумительно поучает: „Кантианской филологией ничего нельзя защитить, когда в ворота стучится новое естествознание“ (345 стр.).

От указанных выше правоверных неокантианцев отличается Кассирер. Заслугу его Рейхенбах видит в том, что он решил пробудить кантианство „от догматической дремоты“ и двинуть его вперед в смысле разыскания новых условий познания при изменившейся со времени Канта системе знаний.

Рейхенбах видит возможность устранить этим путем противоречие между Кантом и Эйнштейном.

Кассирер не считает чистое воззрение твердо установленным в смысле Канта. Он отделяет метрические аксиомы от чистого воззрения. Они не дедуцируются последним. Кассирер разъясняет Канта и смягчает получающееся противоречие. Но он не отрицает, что изменяет Канта и идет дальше его.

Рейхенбах подчеркивает, что в одном отношении кантианское учение особенно согласуется с теорией относительности. Это в том, что пространство и время суть лишь „структурные законы познания“ и не имеет никакой физической реальности. В этом отношении теория относительности оказывает кантианству услугу.

Еще в другом отношении теория относительности является подтверждением кантианского учения. Именно предметное понятие получает от нее поддержку. Истина для естествоиспытателя заключается не в согласии с вещами—что было бы невозможным требованием—но в непротиворечивости системы понятий (стр. 348; Шлик, о котором см. ниже, называет это: однозначность упорядочения). В этом

заключается преодоление механистического материализма и обеспечение развития естествознания.

Рейхенбах очень доволен, что Кассирер решительно выступает против Протагоровской софистики Петцольда. Ибо не о том учит теория относительности, что для каждого истинно то, что ему кажется, но, наоборот, она предостерегает от того, чтобы явление, имеющее значение лишь для одной единственной системы, объявляли в качестве всеохватывающего и совершенно обязательного для всякого иного опыта.

В общем Рейхенбах признает положительными историко-критические изыскания Кассирера и делает лишь маленькое замечание о том, что нельзя называть синтетическим суждением а priori характер и отдельные аксиомы учения о пространстве и времени. Этим разрушается достоверность трансцендентального метода и нужно отказаться от всяких аподиктических суждений о форме познания. Этим теория познания не делается невозможной, но наоборот, получает ясную задачу нахождения, имеющих временное значение, принципов.

По мнению Рейхенбаха, Кассирер устранил противоречие между кантианством и теорией относительности.

Четвертую и главную группу толкователей теорий относительности составляют релятивисты, к ней относится и сам Рейхенбах. Под группой релятивистов, говорит он, нужно понимать направление, которому особенно близко физическое содержание теории и которое находит свое средоточие в Эйнштейне. Оно не ставит целью включение теории в какую-либо философскую систему, но стремится все философские последствия теории формулировать независимо от всех иных точек зрения.

Но было бы совершенным заблуждением, если бы творчество Эйнштейна хотели бы видеть лишь в установлении физической теории. Он сам неоднократно признавал, что в основе его теории лежит философское открытие. Ибо исходным пунктом специальной теории относительности—противоречие двух оптических опытов—была проблема понимания фактов, но не физического открытия их. Физическое открытие окончилось опытами, но тогда возникло логическое открытие. Противоречие оптических опытов не разрешалось в пределах старых понятий и нужен был философский анализ понятия пространства и времени, чтобы сделалось возможным построить релятивистскую физику.

Эйнштейн признает философский характер этого анализа. Характерными являются его замечания в статье, посвященной Маху. Понятия, которые оказались полезными при упорядочении вещей, получают легко у нас такой авторитет, что мы забываем их земное происхождение и принимаем их за неизменные данные. Тогда на них кладут штампель „предпосылок мышления“, „данных а priori“ и т. п. Путь естественно-научного развития зачастую надолго задерживается

такими заблуждениями. Поэтому вовсе не будет какой-либо праздной игрой, если мы попытаемся проанализировать издавна сделавшиеся обычными понятия и показать, от каких обстоятельств зависит их правильность и приложимость, как они выросли по отдельности из данных опыта. Этим разрушается слишком преувеличенный авторитет их. Они устраняются, если не могут доказать должным образом свое право на существование;—исправляются, если их соответствие данным вещам слишком несовершенно;—заменяются другими, если устанавливается какая-либо новая система, которую мы предпочитаем исходя из каких-либо оснований. Такие анализы специалисту науки, взгляд которого направлен более на отдельные факты, кажутся чаще излишними, надуманными, а иногда даже просто смешными. Но ситуация изменится, если одно из по привычке употребляемых понятий должно быть заменено более глубоким, так как этого требует развитие науки. Тогда те, которые относятся неопорно к своим понятиям, принимают энергический протест и жалуются на революционную угрозу святой святым науки. В этот крик вмешиваются затем голоса тех философов, которые без того понятия не считают возможным обойтись, потому что они включили его в их драгоценную шкатулочку „абсолютного“, „а priori“ и провозвестили его принципиальную неизменность. Читатель уже догадался, что я преимущественным образом намекаю здесь на некоторые понятия учения о пространстве и времени, так же и механики, которые испытали видоизменения в результате появления теории относительности. Никто не может отказать представителям теории познания в заслуге, что они здесь проторили путь развитию науки; по крайней мере о себе я знаю, что мне особенное, прямое или косвенное, содействие оказали Юм и Мах¹⁾.

Эйнштейн видит значение теории относительности в том, что она доказала сомнительность некоторых философских понятий. Однако, по Рейхенбаху, философы этого еще не поняли. Это ошибка их.

Далее Рейхенбах разбирает работу Эйнштейна „Геометрия и опыт“ и подчеркивает, что развиваемые там мысли суть философские и не являются случайным и побочным продуктом творчества Эйнштейна, но основанием, на котором лишь и возможна его работа. Эйнштейн представляет из себя соединение философа с математиком.

Переходя к брошюре „Эфир и теория относительности“²⁾, Рейхенбах отмечает, что Эйнштейн разрешил проблему эфира, указав, что эфир не может мыслиться состоящим из частей, движущихся во времени и пр., и отличил его от прочей материи. Рейхенбах указывает под конец, что, отказываясь от применения к эфиру понятия субстанции, Эйнштейн вводит категорию, которая до сих пор не содержалась ни в каком философском словаре.

¹⁾ Согласно приведенному выше тексту последней фразы необходимо исправить приведенную мной в №№ 9—10 „Под Знаменем Марксизма“ стр. 206, (примечание) цитату.

²⁾ См. об указанных брошюрах Эйнштейна подробнее в моих рецензии и статье в №№ 7—8 и 9—10 этого журнала.

Первым философом, который встал целиком на почву теории относительности, был Шлик (Schlick). Ему принадлежит поэтому в этой области философски руководящее положение и его, родственное с конвенционализмом Пуанкаре, воззрение на теорию относительности разделяется также и Эйнштейном. Шлик становится на позицию противоположную Канту и защищает философский эмпиризм; но он ограничивает свою позицию и от маховского позитивизма.

На передний план философской проблемы относительности ставится для Шлика проблема воззрения. Пространство физики не идентично с осязательным или зрительным пространством, оно мыслится независимым от наших чувственных восприятий, по-естественно не независимым от физических объектов; более того, ему принадлежит действительность лишь в соединении с последними. Этими словами Шлик ссылается на мысли Эйнштейна о том, что структура пространства определяется массами, при этом также и в тех местах, которые не заполнены материей; но метрическое поле „грав“ не существовало бы вовсе, если бы не было никаких масс. Здесь Шлик выступает против Кантовского учения об идеальности пространства; только в отношении произвольности координат пространство есть идеальный образ, в метрике же его, напротив, выражается объективное свойство действительности. Но этот взгляд не должно интерпретировать так, что предписана определенная метрика: это предписание происходит только после установления физических законов (Ф в эйнштейновской формуле $G + F$)¹⁾; и можно изменить определение мер, если соответственно изменяются физические законы. Но связь этих изменений выражается в инвариантном факте. Поэтому здесь нельзя, как и во всех проблемах теории относительности, законы действительности представить в одной единственной структурной формуле—нельзя сказать: действительное пространство не-евклидово;—но только инвариантная связь структурных изменчивых формул выражает свойство реальности. Это есть язык описания природы, открытый теорией относительности.

Но как раз потому, что пространство физики описывает реальное состояние, оно не наглядно; его метрика есть такая же мера состояния, как температура или сила электрического поля, и обладает реальностью в том же смысле, как эти параметры. „Физические объекты вместе с тем вообще не наглядны, физическое пространство не дано где-либо в качестве чувственных восприятий, но является лишь мысленной конструкцией. Физическим объектам нельзя поэтому приписывать наглядную пространственность, которую мы знаем по нашим

¹⁾ См. соответствующее место в речи Эйнштейна „Геометрия и опыт“. Это место приведено мной в рецензии в № 7—8 „Под Знаменем Марксизма“ за 1922 г. Необходимо только восстановить выпавшую при печатании строку на стр. 175. Вместо слов „выбрать так, чтобы не получалось противоречия“ (строка 25 сверху), нужно читать: „выбрать таким образом, чтобы опыт оправдывал в общем (Г) и полное (Ф)“.

зрительным ощущениям или которую мы находим, исходя из ощущений осязания, но лишь не наглядный порядок, который мы тогда называем объективным пространством и можем познавать через числовое многообразие (координаты). С наглядной пространственностью получается то же, что с чувственными качествами, как, например, цветами, тонами и т. д.; физика не знает цветов как свойств объектов, но вместо них лишь частоты колебаний электронов, не качества тепла, но кинетическую энергию молекул“ и т. д.

Вместе с этим отпадает для Шлика возможность чистого воззрения в кантовском смысле. Мысленным конструкциям физического пространства противостоят наглядные пространства отдельных органов чувств. Кантовское чистое воззрение по Шлику как раз есть смесь из чувственного восприятия с мысленной конструкцией и не имеет никакого теоретико-познавательного значения.

Отделение в геометрии мысленного (идея чистого понятия) от психологически наглядного сделалось возможным лишь с развитием метода, который образовался только в современной математике.

Принудительный характер для нас Евклидовой геометрии объясняется Шликом тем, что она выросла исключительно из чувственных восприятий, а факты, выходящие за ее пределы, выходят и за пределы чувственно воспринимаемого. Если бы последнее имело место, то и не Евклидова геометрия имела бы такую же „наглядность“ как и Евклидова.

Рейхенбах считает последний вопрос еще недостаточно обследованным и спорным и неложное толкование относит к чисто личной точке зрения Шлика.

Критика Шлика, делает общие выводы Рейхенбах, проблемы воззрения, которая выросла на почве теории относительности, является великолепным доказательством того, как может быть плодотворным сотрудничество философии и физики. Шлик оказывается везде выдающимся знатоком физической теории и простота его суждений нигде не терпит ущерба от его философской точки зрения. Нигде не опасна так „точка зрения“, как если дело идет о том, чтобы оценить философски физическое открытие. Ибо защитник определенного философского мировоззрения всегда склонен к тому, чтобы разъяснять положительные науки в собственном своем смысле, и легко случается, что он просматривает новые философские открытия, которые ему нужно было бы только собирать. Поражающий пример этого, по мнению Рейхенбаха, являют фикционисты. У Шлика нигде нет такой предвзятости и везде он готов в философском анализе исходить из точной науки. Здесь лежит причина того, почему работы Шлика находят все более широкое распространение в кругах физиков... „Точка зрения“ принадлежит концу философии, а не началу, и нужно еще довольно много разрешить отдельных проблем, прежде чем можно будет думать о том, чтобы найти окончательные ответы на последние вопросы...

Когда Шлик свое философское воззрение обозначает эмпиризмом, то возникает, по мнению Рейхенбаха, опасность, что он как бы вместе с тем становится на ту наивную точку зрения, которая не дооценивает проблемы отвлеченного мышления; «и я сам, говорит Рейхенбах, полагал необходимым сделать из отклоняющейся от кантовской точки зрения позиции Шлика заключение, что он неправильно судит о конститутивном значении мысленных принципов в понятии предмета». Этот упрек Рейхенбах высказал в свое время, но в дальнейшем в результате переписки оказалось, что возражение, основанное на недоразумении и между ним и Шликом по указанному вопросу нет разногласий, и Рейхенбаху кажется, что шликовский эмпиризм не может быть сравниваем в качестве «точки зрения» с обычными системами философии, но обозначает исключительно некоторый метод работы, основание которого заключается в принятии реальности лишь в качестве могущего быть переживаемым данным и который ставит себе задачей анализ этого процесса переживаний (в широком смысле), не давая ему определенной интерпретации.

К этой точке зрения Рейхенбах охотно присоединяется. Далее он переходит к рассмотрению собственных работ.

Первая его работа посвящена кантовской философии. По Канту разум предписывает некоторую систему принципов, посредством которой строится познание природы. Эта система не может противоречить опыту, так как сам опыт делается возможным лишь благодаря ей. Отсюда «синтетическое суждение а priori». Но недоказанным допущением у Канта Рейхенбах считает то, что система не может иметь переопределение (*Ueberbestimmung*). Может быть так, что система вносит в опыт более предписаний, чем он может допустить, и от этого могут получиться противоречия. Последним решающим моментом в суждении об эмпирических истинах является как раз ощущение, не зависящее от разума; и хотя оно и допускает постоянно различные интерпретации, однако комбинация интерпретаций не является более произвольной. Значение теории относительности как раз и заключается в том, что она открыла такой случай ограниченной произвольности. Хотя по ней выбор геометрии и произволен, но он не является уже более произвольным, если установили, что твердые тела должны определять конгруэнтность¹⁾. Комбинация принципов, характеризующих Евклидово пространство, и природного определения конгруэнтности исключается таким образом опытом. Этим доказано, что это дает комбинацию с излишним количеством принципов (*überbestimmte*); и нельзя ничем доказать, что такая система не есть система, наперед данная разумом.

В некотором смысле можно даже сказать, что эта наперед данная система уже доказана, как полная противоречий. Ибо пред-

¹⁾ Конгруэнтность или равенство — свойство твердых отрезков, если они равны в данное время в данном месте, быть равными в другое время и в другом месте.

положения эйнштейновской теории столь очевидны, что они с одинаковым правом могут рассматриваться как требования разума, как Евклидова геометрия. Особенно принцип относительности координат, как уже признано всеми неокантианцами, является требованием трансцендентальной философии. Но то, что принцип относительности приводит к не Евклидовой геометрии, есть лишь следствие некоторых опытных фактов, особенно равенства инертной и весовой массы. Таким образом очевидная система принципов разума приводит к противоречиям, которые не могут быть познаны, исходя лишь из этой системы, но обнаруживаются только через переход к опыту.

Разум становится поэтому перед задачей приспособить принципы познания к опыту. Он в состоянии сделать это, хотя он и должен при изображении опыта постоянно предполагать конститутивные принципы, при посредстве «способа постоянного расширения», при котором старые принципы предполагаются имеющими лишь приближительное значение. Так делается возможным изменение самих конститутивных принципов. Вместе с этим отпадает аподиктическое значение а priori; но сохраняется другое его значение, более важное, как «предметно-конститутивное». (К этому месту Рейхенбах делает примечание о том, можно ли такое развитие учения об а priori считать еще за кантианство. Шлик против этого. Рейхенбах — за.)

В другой работе Рейхенбах выясняет аксиоматическую часть теории относительности и строит последнюю систематически. Для этого он дает определенный смысл аксиоме и определению. Аксиома у него не что иное, чем в математике; это — опытно познаваемый факт; но не необходимо, чтобы этот факт уже был доказан опытно; его можно утверждать предварительно лишь в виде физической гипотезы. Аксиомам противостоят определения. Они содержат предписания, как подчинять некоторые эмпирические реальности определенным математическим понятиям.

Определением является прежде всего эйнштейновское определение одновременности. Оно дает предписание, как обозначать числами времени происходящие в различных местах события. Было бы совершенным заблуждением думать, что одновременность специальной теории относительности притязает быть «правильнее», чем какая-либо иная одновременность. Можно было бы употреблять всякую иную одновременность для осуществления истощающего описания природы и притом даже к тем же самым законам природы. Специальную одновременность при этом применить лишь выгоднее. Под выгодностью не подразумевается ничего экономического, но только то, что определяемый ею синхронизм делается транзитивным (т.-е. если часы А синхронны с В и В синхронны с С, то и А синхронны с С). Можно, конечно, обходиться и с не транзитивным синхронизмом. Но если употреблять транзитивный, то получается дальнейшая выгода в том, что движущийся наблюдатель никогда не получит из наблюдения часов покоящейся системы вывода, что он движется в обрат-

ном порядке времени. (Это находится в связи с тем, что никакой реальный образ, а значит и никакой наблюдатель не может двигаться быстрее скорости света.) Закон причинности таким образом не нарушается. Но можно пользоваться и нарушенным законом причинности, и происходящие таким образом законы природы „нарушенной причинности“ могут быть сформулированы даже через те же математические уравнения, как прочие законы природы. Но, конечно, выгоднее, если не требуется нарушать причинность.

Что говорит теория относительности об абсолютном времени? Прежде всего то, что оно есть определение и поэтому с точки зрения теории познания не стоит выше, чем относительное время. Во-вторых же, она утверждает, что невозможно естественным образом установить одну определенную одновременность.

Можно само собой разумеется утверждать о времени какой-либо координатной системы, что оно абсолютное, и требовать, чтобы все измерялось этим временем; но это будет „пусто бегущее“ абсолютное время (таким Рейхенбах считает абсолютное время лорентцовой теории). Дело заключается в том, чтобы найти такое предписание, которое бы при одинаковом проведении в каждой координатной системе приводило бы однако к одной и той же одновременности. Такую одновременность можно было бы определять путем переноса часов, если бы ход часов не зависел от скорости переноса. Теория относительности утверждает, что такого предписания не может быть. Это есть утверждение, основанное на факте. Но если бы оно и было ложно, то абсолютная одновременность была бы все же не более как некоторым определением, имеющим некоторые преимущества. Таким образом теория относительности делает двойное утверждение об абсолютном времени. Во-первых, нет никакого абсолютного времени; и во-вторых, если бы оно и было, оно не было бы абсолютным...

Не излагая далее работ самого Рейхенбаха, перейдем к тому месту, где он говорит о работах Вейля¹⁾. Огромной заслугой Вейля является то, что он открыл более общий тип многообразия, в котором римановское пространство является лишь специальным случаем. Давая иное определение конгруэнции, чем обычно, можно прийти к римановской геометрии иного определения меры. Таким образом материальными образами (Gebilde) определяется не одна единственная геометрия, но класс геометрий. Однако нужно заметить, что весь этот класс геометрий не является произвольным, но покоится на аксиоме, которая означает эмпирическое данное; это допущение: два природных масштаба, которые некогда совмещались, совместятся после перенесения их различными путями. В значении этой аксиомы—Рейхенбах называет ее аксиомой римановского класса—заключается инвариантное определение возможных по Эйнштейну геометрий.

¹⁾ Вейль—видный немецкий ученый, математик, создавший еще более общую теорию относительности, чем Эйнштейн.

Отсюда получаются два пути обобщения теории относительности. Во-первых, можно сомневаться в значении аксиомы римановского класса для природных масштабов и формулировать геометрические отношения в получающемся при этом таком общем многообразии. Заслуга Вейля заключается в том, что он и эту тему обработал математически. Римановское пространство при этом является специальным случаем. Однако для этого случая нет данных, что он имеет значение в действительности.

Во-вторых, можно требовать, чтобы равенство удаленных масштабов не вносилось произвольно в физику, а наоборот было заменено противоположным. Это требование Вейль называет „относительностью величин“ и ставит его в параллель с эйнштейновской относительностью систем отсчета. Эта теория также приводит к последствиям, могущим быть проверенными на опыте. Пока, конечно, эти следствия ускользают от опыта. Вейль однако твердо настаивает на физическом значении этой теории.

Физиками, особенно Эйнштейном, эта теория встречена сдержанно. В общем попытку Вейля Рейхенбах считает гениальной попыткой в смысле философского обоснования физики.

Философское значение открытия Вейля заключается в том, что оно показало, что римановским понятием пространства не дается еще окончание проблемы пространства. Если бы теория познания, замечает тут Рейхенбах, захотела расширить утверждения трансцендентальной эстетики Канта так, что геометрия опыта должна иметь римановскую структуру, то ее бы от этого удержала теория Вейля. Ибо то, что вейлевское пространство возможно для действительности, не подлежит сомнению. Но не нужно думать, что с вейлевской теорией мы достигли наивысшей степени обобщения. Эддингтон развил обобщение, в котором вейлевский класс пространства является лишь частным случаем; в свою очередь эддингтоновский класс пространства является лишь специальным случаем найденного Schouten'ом.

Но просто наивысшего класса пространства, конечно, не получается, и история математической проблемы пространства могла бы быть уроком для теории познания никогда не устанавливать совершенно общих утверждений. Нет никаких самых общих понятий...

В последней части своей системы Рейхенбах рассматривает те работы, которые не удается объединить в большие группы.

Из крупных физиков противниками теории относительности являются Ленард и Герке (Gehrke); некоторые другие занимают по отдельным вопросам выжидательную позицию, и огромное множество, особенно руководящие теоретики, стоят на стороне Эйнштейна.

Герке упрекает теорию относительности в том, что она не удовлетворительна в теоретико-познавательном отношении и противоречива в себе. Ее теоретико-познавательный недостаток заключается в том, что она ведет к „физическому соллипсизму“. Внутреннее же противоречие Герке видит в парадоксе с часами, именно в том, что

из теории относительности следует, что пришедшие в движение и затем возвратившиеся в прежнее место часы, где находились другие бывшие все время в покое, должны отставать; но в виду относительности движения должны отставать и покоящиеся часы.

Ленард делает упрек теории относительности в том, что она противоречит здравому рассудку. Именно в неоднократно им выдвигавшейся проблеме с железнодорожным поездом, по его мнению, теория не дает никакого удовлетворительного для простого рассудка ответа. Кроме того, Ленард утверждает, что специальная теория противоречит всеобщей, так как в последней возможны сверхсветовые скорости.

Рейхенбах отмечает возражения Герке и Ленарда, как давно опровергнутые.

Гейсслер в популярном изложении теории относительности утверждает, что теория тайно предполагает то, что явно она отвергает. Рейхенбах издешь полагает, что путаница принадлежит целиком Гейсслеру.

Затем Рейхенбах язвительно высмеивает словесную мельницу и путаницу Дрекслера, защитника взглядов Rehmke.

Linke, близко примыкающий к неокантианству, утверждает, что теория относительности не может говорить о времени, а лишь о его измерении.

Гейгер высказал более глубокие мысли, но в общем не затрагивающие теорию относительности. Ценны его методологические соображения, по которым выходит, что теория относительности — наивысший пункт в процессе развития в сторону объективирования познания.

Криз сделал возражения, что теория относительности не дает однозначного описания природы, что возможны и многие иные описания.

Гамель делает некоторые возражения против философского толкования теории относительности.

Вот в сжатом виде все главнейшее содержание статьи Рейхенбаха. Тех, кто пожелал бы получить дальнейшие разъяснения и сведения о дискуссии по принципу относительности, отошлем непосредственно к статье Рейхенбаха и рассматриваемой там литературе. Здесь же остановимся на некоторых заключениях, которые можно сделать исходя из изложенного выше реферата.

Неокантианство и эмпириокритицизм — одни из распространеннейших философских течений буржуазного лагеря наших дней. И нельзя не приветствовать того раскола и частью разгрома, который внесла в них теория относительности. Особенно это нужно подчеркнуть по отношению к кантианству. Едва ли после Аристотеля какой-либо другой мыслитель так полно выражал идеалистические и метафизические устремления ученых соответствующих эпох, как Кант. И как тот, так и другой были средоточием умственной реакции и консерватизма

своего времени. Поэтому критика релятивистами априорных форм воззрения пространства и времени, синтетических суждений а priori и пр. наносит сильный удар умственному господству Канта и суживает и затрудняет вообще для натур-философии идеалистическую позицию.

Философия буржуазии в тысячу первый раз оказывается в том же положении: создав „систему“, удовлетворяющую классовому самосознанию, но не вытекающую из объективного положения вещей, „созерцая“ мир и втискивая его в прокрустово ложе своих выдумок, она просматривает истинный ход событий, не замечает диалектики окружающей жизни. Поэтому для нее всякое новое открытие есть угроза ее целостности, замкнутости в себе. Теория относительности как раз явилась тем ударом, который разбудил, как справедливо Рейхенбах отмечает по отношению лишь к кантианству, философию от ее „догматической дремоты“. На неокантианстве и эмпириокритицизме мы видим, сколь неожиданными для них явились выводы теории относительности, сколь силен разброд и разложение в рядах философов, сколь много они „проспали“ из успехов естествознания.

Но буржуазная философия остается верной себе. Ушибшись в тысячу первый раз об то же самое место, она продолжает штопать и кроить тришкин кафтан идеалистических построений. Камнем преткновения в тысячу и первый раз является стихийность материалистических выводов и диалектического развития естествознания и в тысячу и первый раз их пытаются включить снова в рамки системы свойственной буржуазии идеологии. На этот раз в виду окончательного вырождения и поражения эмпириокритицизма и неокантианства пытаются спасти положение оригинальным образом ¹⁾ Объявляют отказ от всяких систем или „точек зрения“, как выражается Рейхенбах, и становятся целиком на почву физической теории относительности. Однако по существу, правильный шаг является бесплодным и не вносит ничего нового. Вместо решительного разрыва со всем прошлым, вместо отказа от всякой философии в области естествознания, вместо проделывания скачка через пропасть, отделяющую идеалистическую философию от стихийного материализма естествознания, вместо всего этого релятивисты снова затевают сказку про белого бычка. От Эйнштейна через Шлика и Рейхенбаха релятивисты приходят к защите старого кантианского наследия, лишь кое-где подновленного. Особенно это ясно у Рейхенбаха в его трактовке понятий пространства и времени конститутивных свойств предметного понятия, в благосклонном отношении к замазыванию явных противоречий со стороны Кассирера, в боязни „эмпиризма“ Шлика и т. д.

Наиболее отрицательным в рассуждениях релятивистов является создаваемая ими пропасть между „наглядными“ представлениями и

¹⁾ Эту тактику, впрочем, применял уже Махизм и родственные ему течения, создавшие естествоиспытателями.

не наглядными понятиями. Насколько первые они признают обязательными, обусловленными непосредственными чувственными восприятиями, настолько вторые являются для них изменчивыми, условными (в духе А. Пуанкаре). Здесь основной пункт расхождения релятивистов с материализмом. „Объективность“ тех или иных понятий для релятивистов не заключается в согласии их с вещами, не в связи их с чувственными восприятиями, но эта объективность заключается для них в непротиворечивости системы понятий и в математическом свойстве инвариантности выражения законов природы, включающих в себя положение и математики и физики. Таким образом релятивисты вырывают пропасть между чувственными восприятиями внешнего мира и понятиями о нем.

Но кроме этого релятивисты сводят весь мир лишь к системе отношений, при чем исчезают сами вещи, предметы, между которыми эти отношения должны проявляться.

Вещи для релятивистов сводятся к понятиям точки, прямой, температуры, потенциала тяготения и к пр. математическим и физическим не наглядным отвлеченным понятиям. Релятивисты ставят себе в особую заслугу то, что они эти понятия делают настолько абстрактными, что в них не остается ничего наглядного, даже связи с наглядным, превращают их в чистые понятия. Философия релятивистов — философия чистых понятий. Это обрекает заранее философию релятивистов на провал, так как они (будучи в большинстве или математиками или физиками-теоретиками или просто профессионалами философии) игнорируют заведомо положительные достижения науки о связи чувственных восприятий с понятиями, о закономерной обусловленности последних первыми. Развитие физиологии нервной системы, исследований высшей нервной деятельности высших животных (в том числе и человека) — те успехи науки, которые неизвестны релятивистам и игнорируются ими ¹⁾.

Игнорируя связь наглядного представления с отвлеченным, не наглядным понятием, релятивисты естественно не могут не восставать против таких наглядных методов исследования природы, как, напр. атомистическая и электронная теория материи. Для релятивистов электроны и атомы, — не наглядные модели химических элементов, но не наглядные понятия, служащие для упорядочения в систему точек событий (мыслимых вне всякой наглядности). Не удивительно, что некоторые из наиболее последовательных релятивистов вообще ополчаются против атомистических теорий. Наиболее выпукло это выразил проф. А. В. Васильев, излагая мысли упомянутого в реферате Эддингтона ²⁾. „Наши знания, — говорит он там, — суть только знания от-

¹⁾ Укажем здесь из русских авторов на работы проф. Сеченова и ныне живущего И. П. Павлова, составляющих эпоху в развитии науки.

²⁾ Проф. А. В. Васильев, „Пространство, время, движение. Исторические основы теории относительности“. Культ.-просвет. труд. тов.-ство. „Образование“. Петроград 1923 г., стр. 134.

ношений между символами некоторых неопределимых, неизвестных реальностей. Все что мы называем пространством, временем, движением, материей, электричеством, тяготением, есть только проявление этих отношений. Взгляды Эддингтона всего более характеризуются также его фразой: „Дайте мне отношения и я построю материю и движение“ (127 стр).

В этих словах мы находим лучшее подтверждение высказанного нами выше вывода, что для релятивистов материи, вещей, как таковых нет, а есть только отношения.

И это приводит неизбежно к идеализму чистой воды. Через две страницы далее в указанной книге, Васильев так излагает те же мысли: „В математических соотношениях между числами, выражающих законы сопряжения точек-событий, этих неопределимых далее элементов мира, идеализм, возрождая основную идею пифагорейства, может видеть ту истинную реальность, которая скрывается за нашими ощущениями, и находить в общей теории относительности новый аргумент против материализма, нашедшего эту реальность в атомах и их движении“ (129 стр).

„Таковы идеалистические выводы из общей теории относительности“, добавляет проф. Васильев, вполне подтверждая сделанное уже нами заключение.

Таким образом релятивисты, так же как и эмпириокритицисты и неокантианцы, не делают того решительного, единственно необходимого и последовательного скачка, который должен был бы выражаться в разрыве с идеалистической философией, с умозрением, и который им должен был бы диктоваться действительным, а не мнимым их переходом на почву естествознания и науки вообще. Они лишь объявили этот переход, но не переменили своей почвы. Как ни странно на первый взгляд, но дело обстоит именно так, что идеалистическая философия, разгромленная бурным ростом естествознания, в частности возникновением принципа относительности Эйнштейна, на словах отказавшись от „точек зрения“, на деле нашла себе приют именно на почве теории относительности Эйнштейна (на ее философской половине). Таково уж противоречие истинного хода вещей; отрицаемое нашло себе приют под крылышком отрицающего!

Если для релятивистов не ясен истинный характер требования, предъявляемого развитием естествознания к философии, то для нас это требование, наоборот, делается особенно понятным и наглядным. Тысячекратное утверждение гибели материализма буржуазным лагерем не только оказывается выдуманным, но более того, мы на примере теории относительности и успехов естествознания вообще видим, что только материализм и притом только диалектический материализм оказывается не потрясенным новейшими успехами естествознания.

Действительно, какой может сделать вывод человек неиспорченный безнадежно буржуазными идеологиями из того факта, что про-

творения оптических опытов вскрыли метафизику ньютоновой физики и заставили перестроить множество отвлеченных представлений и в первую очередь представления о пространстве и времени? Вывод лишь один: не теория определяет возможность опыта, а наоборот, опыт принудительным образом обуславливает содержание и характер теорий. Никогда метафизике абсолютного духа, в чем бы она ни проявлялась, в априорных ли формах воззрения на пространство и время или в категориях Канта или в чем другом, никогда этой метафизике и идеализму не наносилось более оглушительной пощечины со стороны естествознания, как это мы видим в наши дни.

Но и развитие математики приводит к тому же выводу, к тому же разгрому идеализма и метафизики. Эйнштейн не учитывает всего значения своей фразы, когда он говорит о геометрии ¹⁾ „Геометрия становится естественной наукой; мы можем ее рассматривать просто как самую древнюю ветвь физики“. Истинный же смысл этой фразы лишь тот, что геометрия есть наука о свойствах объектов и подлежит как и физика, проверке экспериментом. Более того, так как свойства объектов взаимно связаны, то геометрические свойства объектов не могут быть искусственно отделены от прочих свойств материи, а могут изучаться лишь в их связи со всеми прочими свойствами. Ясно, что определение геометрических свойств предметов лишь часть в общей задаче физики исследовать свойства предметов, материи. Важность этого вывода делается особенно замечательной, если вспомнить, какое огромное значение имела и имеет математика в обосновании идеалистических философских систем. Приведенные выше цитаты из книги проф. Васильева иллюстрируют это.

Современная математика вплотную уперлась в материализм, и это особенно наглядно в геометрии. Ибо к чему привели те геометрические системы, которые развились под названием не Евклидовых и об обобщении которых говорится в реферате при обсуждении работ Вейля, Эддингтона, Schouten'a? Эти системы геометрий исходят из разных аксиом и определений, сравнение которых для различных систем приводит лишь к обнаружению того, что они абстрактно выражают различные действительные или возможные свойства реальных вещей. Геометрия работами Римана, Лобачевского, Гаусса и др. превращена не более как в собрание различных возможных гипотез о геометрических свойствах реальных вещей. Если это было не ясно во времена Канта, то теперь это ясно всем, кто снимет с себя идеалистические и метафизические очки буржуазной философии.

Таким образом не только со стороны физической теории, но и со стороны математики идеализму пришел конец и все попытки реактивистов затуманить истинное значение происходящего в науке переворота безнадежны. Только диалектический материализм находится в полной гармонии с успехами естествознания, так как он не

¹⁾ Его речь „Геометрия и опыт“; стр. 7 русского перевода.

претендует, во-первых, на построение законченной системы, а во-вторых, он с самого своего возникновения черпал и черпает свои силы и доводы только из области науки, в частности из естествознания.

Если идеалистическое воинство, разгромленное возникновением принципа относительности укрылось под крылышком этого самого принципа относительности, и пропитало его своими идеями, то это может служить лишь поводом к тому, что принцип относительности Эйнштейна погибнет также (но лишь гораздо скорее), как погибла ньютоновская физика. Но от этого не только не погибнут, но только очистятся те успехи, которых достигло естествознание и которые отразились частью в принципе относительности Эйнштейна.

А. А. Максимов.

Опыт социологии художественных стилей.

(Hausenstein: Die Kunst und die Gesellschaft).

Одной из кардинальных проблем искусствоведения является, несомненно, вопрос о сущности и эволюции художественного стиля.

Едва ли надо очень удивляться, если у нас интеллигенция этот вопрос, как и многие другие, старается окутать метафизическим туманом.

В высокой степени показателен в этом отношении такой сторонник „формального“ метода исследования литературы (а, следовательно, вообще искусства), как В. Жирмунский. Излагая программу вопросов, стоящих перед поэтикой (в статье „Задачи поэтики“ в журнале „Начало“ № 1), он сводит их совершенно правильно в конечном счете к вопросу о „смене стилей“, прибавляя, — это опять совершенно верно, — что поэтический и вообще художественный стиль эпохи не представляет собою нечто обособленное, а находит свое дополнение, свою аналогию в других областях духовной культуры, в области „философских идей, правовых и нравственных убеждений и т. д.“. Нельзя не согласиться с автором и в том, что „изменения жизни в этих параллельных рядах различных культурных ценностей происходят одновременно“, что есть связь, хотя и „трудно уловимая“, между изменениями в области „эстетики, морали, философии, религии“. Что же производит эти одновременные изменения в различных областях духовной культуры? Вопрос этот для современного русского интеллигента рационально не разрешимый и ему остается только погрузиться в бездну метафизической словесности.

Оказывается — и Жирмунский цитирует Бергсона — все эти „изменения“ производятся неким „жизненным устремлением“ (кого?) — *élan vital*. Сознывая словесный характер подобного объяснения, автор спешит заменить его другим — и опять совершенно словесным — а именно некоей таинственной „волной“, „несущей с собой все указанные частные изменения в соответствующих ценностных рядах, органически связанных между собою“. И чем безнадежнее запутывается автор в тине ничего не объясняющей словесности, все отчетливее проглядывает в нем частейшей воды метафизик.

Свою нами оборванную мысль он продолжает следующим образом: „органически связанных между собою в каком-то Всеединстве,

одновременно сверхэстетическом, сверхморальном и т. д.“ (с ссылкой на этот раз на Карсавина, на его „Философию истории“). Как видно, без абсолюта вынешний интеллигент даже в искусствоведении шагу ступить не может — казалось бы у господина-бога и так не мало хлопот, но нет, сверх всего прочего ему надо еще создавать и регулировать „изменения“, происходящие в „параллельных рядах различных культурных ценностей“, и в том числе и „смену стилей“.

После подобных, ровно ничего не объясняющих в происхождении и эволюции стиля ссылок на „какое-то Всеединство“, на какое-то „жизненное устремление“, на какую-то „волну, несущую“ и т. д., трудно выразить то приятное чувство, которое охватывает читателя, когда он переходит к книге немецкого искусствоведа Гаузенштейна „Искусство и общество“ (которая в скором времени выйдет в свет в русском переводе). Это, собственно, переработка более раннего его труда „Нагота в искусстве всех времен и народов“, ныне разбитая на две части — социологическую и художественно-историческую.

Нас интересует здесь только первый том исследования Гаузенштейна и даже не весь первый том, а только первая его половина — социология художественного стиля.

Уже в ранних своих работах, напр., о нидерландском художнике Брегеле-Старшем, об иллюстраторах эпохи Рокко Гаузенштейн стремился подходить к трактуемым вопросам искусства с социологической точки зрения. В указанном сочинении он предстает перед нами как марксист: эпиграфом для первого тома своего исследования он избрал известные слова Маркса: „не сознание человека определяет его бытие, а, напротив, общественное его бытие определяет его сознание“.

Как марксист вошел Гаузенштейн и в наш научный обиход (см. напр.: „Исторический материализм“ Н. И. Бухарина). Так как труд Гаузенштейна представляет первую систематическую попытку дать марксистскую обоснованную социологию стиля — на нем, конечно, не лишнее остановиться.

Необходимо, однако, прежде всего указать на ряд мыслей и положений немецкого автора, странно звучащие в устах марксиста и социалиста. Если он, напр., утверждает, что „хорошая картина остается хорошей даже в том случае, если она явилась в результате преступления“, то это, разумеется, так, — как картина, она от этого не становится плохой, — но провозглашать подобные афоризмы, не значит ли уподобиться герою в романе Дж. Мура „Исповедь молодого человека“, заклятого эстета-ничешанца, по мнению которого не беда, если натурщица, позировавшая Энгру, им соращенная, погибла проституткой и алкоголичкой, ибо в „результате“ явилась такая несомненно „хорошая“ картина, как „Источник“, или не значит ли это рукоплескать вместе с П. Луисом (автором „Афродиты“) изображенному им в одной из его повестей греческому художнику, замучив-

шнему раба, дабы „в результате“ родилась хорошая картина о страдающем Прометее?

Или вот еще пара таких „афоризмов“.

„Если эротика оказалась способной создать такую художественную линию, как Рококо, то мы вправе славить общество, сделавшее возможную подобную красоту“.

Ужели так? Общество разбогатевших на крестьянской нищете откупщиков и праздных кавалеров Дон-Жуанов? Или: „Для искусства величайшее счастье, что существуют кокетки“, ибо, если бы не было их, не родились бы такие великолепные картины, как „Маха“ Гойи или „Олимпия“ Мане. Не значит ли это ценить искусство слишком высоко?

Не может обойтись Гаузенштейн и без категории „религии“. Кто будет спорить с ним, если он утверждает, что „форма“ в которой пролетариат познает ход социального и экономического развития, есть строжайший рационализм, строжайшее научное мышление. „У пролетариата нет таланта к религиозному благоговению. Носитель мирской культуры, сознающей конечность вещей, он представляет всякого рода небеса ангелам и воробьям“. А в другом месте столь же категорически объявляется, что насколько правильно, что рабочий класс создаст „общество коллективистическое“, настолько верно и то, что оно будет „религиозным“. Речь идет, разумеется, не о церковной или догматической религиозности. „Вернуться от Дарвина и Маркса назад“ — мы не можем.

Однако же мы „научимся чувствовать нечто трансцендентное в будничных вещах“. „Здесь начало новой религиозности, религиозности художественной, которую нельзя вогнать в метафизические формулы: ее область — здешний мир, мир красок и форм“.

Трудно сочетать „строжайший рационализм“ мышления пролетариата с этим „чувством трансцендентности будничного мира“, но не дополняет ли эта „художественная религиозность“ по-своему очень хорошо вышеуказанный эстетизм нашего марксиста?

Ко всему этому необходимо присоединить его „формальную“ позицию. Впрочем, в этом вопросе мысль его явно „раздвоена“.

„Социология стиля“, которой он хочет заниматься, ни в коем случае не может быть „социологией художественного содержания“ (Stoff), „социологией живописного, скульпторного, графического сюжета“, если она желает быть „серьезной“ (Wenn sie sich selbst ernst nimmt). Исследовать надо влияние „социального“ не на „содержание“, а на „форму“. У нас нет никакого основания, по крайней мере поскольку мы занимаемся эстетикой, возвращаться к основанной на глубоком внимании к содержанию эстетике юной буржуазии, напр. к эстетике Дидро или молодого Шиллера. „Когда мы занимаемся историей искусства, мы занимаемся историей формы“. Однако, несколькими страницами ниже автора уже охватывает сожаление, что „мы вынуждены так настойчиво выключать из нашей проблемы со-

держание“. И он спешит вернуться мысленно к тем „счастливым“ временам, когда не существовало вовсе этого разъединения художественного произведения на „содержание“ и „форму“. А еще несколькими страницами ниже Гаузенштейн уже подчеркивает, что, дело „никоим образом“ не следует представлять себе так, словно искусство есть „абстракция, стоящая по ту сторону содержания“. Совершенно напротив. „Наша задача показать могущество содержания. Содержанием искусства является общество. Но хорошее искусство выявляет это содержание не путем отвлеченных и поучительных мыслей, а так, что социальная природа эпохи без литературных посредствующих звеньев, без посредничества социальной доктрины, определяет непосредственно существо формы“.

И еще в другом отношении Гаузенштейн вводит в свое исследование понятие „содержание“ искусства. Он совершенно правильно замечает, что, „применяя метод исторического материализма“, совершенно нетрудно вскрыть социальный характер известных художественных произведений, творчества тех или иных художников, напр.: Брегеля или Гогарта, Рембрандта или Гальса, Домье или Гаварни, де-Гру или Л. Фредерика (т.е. таких, у которых имеются социальные мотивы). „Если же мы хотим особенно убедительно показать значение социального для чисто эстетических проблем, то нам нужны художественные явления, чуждые непосредственного политического (!?) содержания“, такие мотивы, которые „не годятся для социального манифеста“, мотивы по мере возможности очень „общего характера“. „Наметив такие мотивы, мы закрываем себе все дороги к псевдоэстетике, регистрирующей содержание“. Таким „общим“ мотивом является человеческое тело. Но разве этот мотив, как бы ни был он общ, не есть „содержание“, формально известным образом выявляемое?

„Влияют ли формы экономической, общественной и политической жизни на изображение человеческого тела?“ — таков вопрос, который Гаузенштейн и исследует в своем двухтомном труде, для нас здесь интересном только в первой половине первой части, представляющей опыт марксистской социологии стиля. Что такое стиль?

Стиль, это — „синтез всех форм жизни“. Стиль, это — „до конца организованная сущность жизни“. Стиль „исключает распыление энергий“. Стиль, это — „самая враждебная принципу индивидуации противоположность“.

Если правильно определять „стиль“, как „синтез всех форм жизни“, то все дальнейшие даваемые Гаузенштейном определения таковы, что исключают для некоторых эпох культурного развития возможность, как жизненного, так и художественного стиля. Если стиль есть нечто враждебное „принципу индивидуации“, то можно ли говорить о стиле капиталистических эпох, когда всегда торжествовал и в социальном и в духовном смысле „принцип индивидуации“? И Гаузенштейн в самом деле не боится сделать такого вывода: „Искусство, заслуживающее название стиля, существовало везде там,

где искусство было функцией хорошо организованного общества", причем в этом "формальном" смысле совершенно безразлично, идет ли речь о "социалистической демократии или феодальном обществе или крепко сколоченном абсолютизме". Как видно, эпохи индивидуалистической общественной организации и индивидуалистической духовной культуры сброшены с весов истории искусства, как не имеющие "стиля", хотя в своем исследовании Гаузенштейн о них говорит.

Как надо с марксистской точки зрения ставить проблему о стиле? Очевидно, вопрос в том, не соответствуют ли определенным социально-экономическим формациям определенные художественные стили, и если да, то какие и почему такие, а не иные? А так как человечество в своем развитии поднимается, образно выражаясь, по ступенькам лестницы эволюции, то очевидно "социология стиля" состоит в выявлении "социально-эстетических ступеней", соответствующих социально-экономическим ступеням развития человечества, в построении того, что Гаузенштейн называет *Socialaesthetischer Stufenbau*. И вдруг наш автор находит почему-то нужным вернуться от Маркса к Сен-Симону. Всякое общество при нормальном развитии переживает эпоху "органическую" и эпоху "критическую", и каждой из таких эпох соответствует особое искусство, особый стиль.

Если Египет, Индия, Китай, Мексика, Перу не вышли за пределы "органической" эпохи, то потому, что в экономическом отношении они застыли на натуральном хозяйстве—потому и искусство там оставалось таким, какое свойственно эпохам "органическим", доведя характерные его черты до тончайшего совершенства.

Но, вообще говоря, это общий закон. Так, в Греции мы имеем эпоху "органическую"—"героический", "нератически-рыцарский век" и эпоху "критическую"—"век буржуазных, демократических, великоэллинических городов и аттической культуры V—IV вв." и соответственно этому и два противоположных "стиля"—стиль Аполлона Тенейского и стиль Поликлета, его школы и позднейших художников. Такую же эволюцию прошли и ново-европейские общества. "Так,—заключает Гаузенштейн,—сменяют друг друга в истории эпохи органические и критические и всякий век концентрирует в стиле художественных форм стиль общества". "Художественный стиль становится, таким образом, высшим выражением всеобщей жизненности (*Vitalität*) века, не только духовной, но и материальной, животной, являющейся началом всех вещей".

Существуют, таким образом, как будто только два стиля, стиль "органических" и стиль "критических" эпох. Однако, с одной стороны, Гаузенштейн допускает и искусство переходных эпох, а с другой стороны, втягивает в круг рассмотрения и первобытное искусство. Так, на самом деле у него можно подметить целых пять ступеней "социально-эстетического развития", а именно: 1) стиль первобытных охотничьих племен, 2) стиль первобытного аграрного коммунизма,

3) стиль феодально-нератических общественных формаций, 4) стиль капиталистических обществ, 5) стиль смешанных общественных образований.

В дальнейшем мы передадим лишь главнейшие линии его исследования.

Стиль искусства охотничьих племен—примитивный натурализм. Охотник воспроизводит только то, что видит (животных, человека). За изображаемым он не ищет каких-нибудь скрытых "сил". Он чужд метафизичности. Экономические причины заставляют его заниматься скотоводством и разведением злаков. "Теперь речь шла о том, чтобы окружить жизнь, освобожденную от случайностей охоты и божественного существования, гарантией, связанной с сверхчувственным миром... Это стремление должно было обнаружиться тем отчетливее, что переход от охоты к земледелию имел своим последствием некоторое ослабление внешних чувств и взамен более значительное развитие других энергий, умственных инстинктов, весьма существенных для начинавшегося процесса рационализирования внешнего быта. Натуралистическое изображение человека исчезло. Новое время подчинилось иному художественному феномену—орнаменту". А орнамент имел магическое значение.

По мере того, как аграрный коммунизм уступал место феодальной хозяйственной организации, менялся и общественный стиль искусства. Демократическая анонимность, в высокой степени однотипная (*gleichzeitiglich*) сущность древних орнаментальных условностей уступает место стремлению к художественному выявлению общественных вершущек... Искусство становится статуарным". Возникает стиль феодально-нератических эпох (древне-египетское, древне-ассирийское, древне-сумерийское и т. д. искусство). "Мы имеем перед собой художественное проявление в высокой степени органических эпох, искусство обществ крепко и прочно сплоченных. Общий признак таких общественных образований—это их тенденция к дисциплинированному синтезу всех общественных сил. В культуре древнего Востока этим синтезом был деспот". Стиль подобного рода феодально-нератических обществ сводится к двум главенствующим чертам. Это прежде всего—"экстаз количественной формы". "Всякая феодальная культура отличается культом количественности". "Фигура деспота это—баснословное нагромождение количественных масс, подобно тому, как самосознание деспота, выражаясь в надписях (напр.: в надписях царя Хамурабы), облекается в нагромождение атрибутов в виде математически-количественной архитектуры". Другая черта феодального искусства это—(открытый датским искусствоведам Ю. Ланге) "закон фронтальности"—фронтальная, величественно-неподвижная линия изображения. Те же особенности повторяются в искусстве и других аналогичных обществ, в искусстве Индии, Китая, архаической Греции и даже, много веков спустя, в искусстве абсолютистической Франции XVII в., эпохи "короля-солнца". Полотно Жувена уже в формате своем обна-

претензию древневосточного дворцового стиля. В них имеется на лицо и характерное для восточного *grand styl* стремление к количественным построениям. Мало того. В этих полотнах живет и самый пафос древневосточного династического искусства. Нет, правда, величественной фронтальности, как нет здесь и связанности движений. (И это понятно). Век короля-солнца (по словам герцога Сед-Симона, автора „мемуаров“ короля прокащиков) был все же веком, насыщенным буржуазными энергиями.

Если в Египте, Индии и т. п. искусство застыло на стиле „органических“ эпох, то в Греции мы видим, как постепенно воцаряется стиль „буржуазный“.

„Жизнь малоазиатских городов, нервом которых была торговля, получает с самого начала стиль подвижной. Капиталистический дух, символом которого служит свободно катящаяся монета, делает все подвижным, крутым, нервным. Ионийские береговые города становятся родиной эпикурейской поэзии наслаждения (Анакреон) и они же родина наиболее нервного из всех литературных стилей—эпиграммы. Гераклит Эфесский формулирует дух времени в философском лозунге: все течет, все есть движение, перемена, беспокойство. Эта философская формула—наиболее крайняя противоположность консервативно-феодального стиля, аксиома которого гласит: ничто не движется, все находится в состоянии покоя. Это вечно повторяющийся контраст между неподвижным и подвижным жизненным стилем, между феодально-аграрным консерватизмом и либерализмом городской буржуазии. Архитектоническим символом феодального мира является великолепный застывший консерватизм дорической колонны, архитектурным символом городской культуры—гибкая приспособляемость изобретенной в больших торговых коммунах Малой Азии ионической капители—валюты и крупно-буржуазная пышность коринфской капители—аканфа“. Характерными чертами греческого стиля эпохи денежного хозяйства являются господство рационализма, „функций интеллекта“ над „мистикой бытия“, стремление к натуралистически-точному изображению мира (человеческого тела), переход от грандиозных очертаний к естественности и умеренности, замена архаической „фронтальности“ (*frontality*), сохраняющейся еще и в V в. (напр. в статве Гармония и Аристоклитона) идеей „гражданского совершенства“ (*citizenly perfection*). „Человек Поликлета отличается не только некоторой буржуазной небрежностью в своих движениях, но и некоторой плебейской полнотой формы. Это уже не феодальный тип, занятый войной и битвами и в крайнем случае тонкой дипломатией господствующего аристократического класса, а гражданин, воплощение совершенно демократического классового идеала“.

Стиль греческого искусства V—IV вв. снова возрождается в искусстве Ренессанса. И это не удивительно. Социально-экономический базис там и здесь один и тот же. То, что обозначается „эстетическим термином“ „Ренессанс“, есть в „конечном счете“ не что иное,

как „развитая, буржуазная городская, денежно-хозяйственная культура“. Ренессанс отнюдь не глава „абстрактной духовной истории“, это „культурная форма, организующая все стороны жизни, от низших до высших, по единому объективному плану“, причем „здесь, как и везде“, опорой для всего жизненного механизма является „преодоление хозяйственных и социальных проблем существования“. „Ренессанс“ возникает поэтому „везде там, где хозяйственное и социальное развитие достигло определенной ступени“. В стиле Ренессанса повторяются основные черты греческого стиля эпохи капитализма—тот же натурализм (порой на научно-анатомической основе), тот же рационализм, находящий свое наиболее яркое выражение у Сиянорелли, и тот же интеллектуализм, достигающий своего апогея в творчестве Леонардо с его живописным претворением геометрических, анатомических и т. д. аксиом. В пределах Италии „Ренессанс“, само собой понятный, не однороден.

Между „венецианским“ и „флорентинским“ возрождением есть существеннейшая разница. Там—рационализм, умеренный красочной лирикой, здесь—рационализм, определенно выраженный; там—религиозное мироощущение, выраженное в звучащих, как гамы, красочных эмоциях, здесь—полное отсутствие всякой метафизичности; там царит женское, здесь—мужское тело. „Эта противоположность объясняется различием экономической и социальной организации жизни. Венеция—город крупной торговли, республика торговых королей, Флоренция—город ремесленно-производственной демократии, город могущественных цехов. Этим и объясняется отсутствие эмоциональности во флорентинском искусстве и дифирамбический характер венецианской формы, иллюзионистически-конечные в творчестве Донателло и бесконечная запредельность искусства Тициана“. По мере упрочения в Италии придворной культуры и церковной контр-реформации, искусство стремится преодолеть буржуазный рационализм и интеллектуализм повышенным пафосом форм (Рафаэль, Микель-Анджело), образом человека становится *cortegiano*, „придворный“, ничего общего не имеющий с „человеческим типом буржуазного Ренессанса“. Стиль Ренессанса переходит в стиль барокко—первый вариант социально-смешанного стиля.

„В социально-экономическом и политическом отношениях барокко, это—синтез вышедших из феодального мира социально-политических сил—абсолютизма и церкви—с развалившимися энергиями буржуазии. С эстетической точки зрения барокко то же самое—слияние консервативной религиозности с формальными приобретениями буржуазной культуры“. В этой формуле не достаточно подчеркнута внесенная в это искусство придворной аристократией кавалерственность и восходящая к абсолютизму величественность жеста, а если в другом месте Гаузенштейн определяет барокко, как „супернатуралистическую тенденцию века“, как „отвращение к буржуазному натурализму, пытающемуся забыть мир досками чистой научности“, то

остается неясным, в чем сказались здесь „формальные приобретения буржуазной культуры“, ибо во всяком случае „рационализм“ и „интеллектуализм“, свойственные буржуазному мышлению, в искусстве барокко совершенно подавлены религиозной (порой на эротической почве) экзотичностью—доказательство, что это искусство расцвело в эпоху контр-реформации и под эгидой не только двора, но и богатых князей церкви, мистицизм которых был религиозно-замаскированным эпикурейством.

В искусстве барокко есть еще одна черта—своеобразная (едва ли однако же чисто „формальная“). Речь идет о пристрастии этих художников к пролетарским типам, к изображению нагого пролетарского тела, наконец, к мотивам труда (почти промышленного). Странно, в самом деле, видеть среди экзотических святых (Рибера, Греко, Рубенс) и придворно-мифологических мотивов (Веласкес, Пуссен, Рубенс и др.) мелькающие то и дело пролетарские фигуры (Караваджо, Рибера, Веласкес) ткачих придворной фабрики гобленов (Веласкес) или рабочих, кующих оружие в кузнице Вулкана (Тинторетто, Веласкес). Только отчасти это явление можно истолковать, как реакцию (формальную) против болоньской школы, против бесплодного, изжившего себя итальянского академизма (Гвидо Рени). Эпоха барокко это эпоха „меркантилизма“, которую при несомненном господстве ремесла все же позволительно назвать „крупнобуржуазной“, даже „индустриальной“—началом „современного капитализма“. Вообще, у Гаузенштейна весьма заметна готовность определить барокко, как стиль эпохи „меркантилизма“.

В XVIII в. (1715—1774) барокко переходит в рококо—второй вариант „смешанного“ стиля. В обычное представление о нем Гаузенштейн вносит существенную поправку. „Необходимо прежде всего устранить вредное заблуждение, будто рококо стиль чисто аристократический. Это неверно. В своих культурных условиях, в форме бытия своего оно, конечно, феодально—оно продолжение барокко. Однако материально оно еще гораздо сильнее насыщено энергиями буржуазного хозяйства, буржуазного мышления и буржуазного здоровья. Только этим можно объяснить огромную свежесть культуры рококо, которая иначе была бы только—декадансом“. В создании этого стиля буржуазия, несомненно, сыграла видную роль. Не только крупнейшие художники рококо выходцы из tiers-état: отец Ватто—кровельщик, отец Буше—рисовальщик, отец Фрагонара—перчаточник—но и в качестве меценатов все определеннее выступают представители финансовых кругов. Жюльен, Кроза, Бержере, покровители Ватто и Фрагонара,—разбогатевшие откупщики, члены финансовой буржуазии. Да и широкая публика все чаще является покупателем—отсюда характерный для XVIII в. расцвет репродукций художественных произведений. Если к аристократии в этом искусстве восходит его „галантный“ общий тон, то буржуазия внесла свои реалистические вкусы, господство жанра и (главным образом) мелкая буржуа-

зия) свой культ семейственности (Буше, особенно Грев и Шарден). В конце XVIII в., в революционную эпоху, рококо уступает место классицизму—„искусству насквозь буржуазному“.

„Все, что на школьном языке называется классицизмом—античный, классицизм Ренессанса, классицизм на рубеже XIX в.—есть искусство буржуазного подъема. Поликлет и его ученики творили в эпоху высшего расцвета аттической демократии, Ренессанс—художественное выражение высокоразвитого денежного хозяйства Италии. Живопись Давида—искусство буржуазного радикализма французской революции“.

Французский классицизм рационалистичен в противовес рококо, окутывавшему господствующие социальные силы и их нравы метафизической мифологической концепцией, даже механически конструктивен, в духе принципа „человек—машина“ и вместе с тем проникнут морально-социальным духом—„искусство и наука должны способствовать воспитанию и счастью общества“—говорил Давид: „новое страстное чувство добра, этический пафос юной буржуазной демократии овеящает здесь рационализированную форму“.

Параллельно классицизму Давида развивается компромиссный стиль таких художников, как Жерар, Жироде, Герен, потом фаворитов директории, как директория в области политики была таким же компромиссом между ансьен—режимом и революцией. Отсюда один только шаг к стилю ампира, классицизму империи, „империалистическому классицизму“.

Девятнадцатое столетие—эпоха капитализма и индивидуализма—знаменует собою конец общественного искусства, искусства, являющегося „общественной функцией“, искусства, существующего для общества. Отныне оно существует только „для искусства“. Лозунгом века становится l'art pour l'art. Этот формализм покоится на крайней дифференциации жизненных условий, являющейся самым общим признаком нашей частно-капиталистической экономической политики. Девятнадцатое столетие создает идеального специалиста. Интегральные элементы всеобщности исчезают, воцаряется всеобщая субъективность, когда силу имеют только дифференцирующие, а не объединяющие факторы. Среди этой всеобщей раздробленности искусство также предоставлено самому себе. Оно должно неизбежно удариться в эстетическую спекуляцию. Ему нечего выражать кроме утонченного индивидуального вкуса. Нет публики, на которую заранее можно было бы рассчитывать. Художник становится человеком мастерской. Он не есть фактор общественности, он не может им быть, ибо нет больше общественности. Буржуазный либерализм—это отрицание организованного человечества“.

Характеризуя западное искусство конца XIX в., Гаузенштейн подчеркивает его двойственный характер. Продукт века индивидуалистического, субъективного, века специалистов, оно вместе с тем обе-

яно предчувствием грядущего. Импрессионизм, с одной стороны „последнее (!) проявление буржуазного индивидуализма“. „Анализ чувственных явлений доведен до последних пределов“. Импрессионизм адекватное выражение „атомистическо-распыленного“ индивидуалистического строя хозяйства, жизни и мысли. А с другой стороны, импрессионизм превосходит уже и коллективистическое умонастроение. Импрессионист не только воспроизводит мир, как впечатление, мгновенное, единичное, не повторяющееся и, следовательно сугубо субъективное, но вместе с тем, отдельные вещи он не отрывает от среды, от целого, от атмосферы, готовый, в конце концов, явление и совершенно поглотить в этой среде—атмосфера становится единственным объектом живописи. Иными словами: импрессионист мыслит вещи лишь, как части целого—умонастроение характерное скорее для коллективиста, для социалиста, нежели для индивидуалиста, носителя идеи самодовлеющей и суверенной обособленности вещей и явлений. Так сочетаются по мнению Гаузенштейна в импрессионизме черты настоящего и грядущего.

И еще в другом отношении новое искусство представляется Гаузенштейну двойственным. В современном атомистическо-распыленном общественном организме невозможно было искусство монументальное. И, однако, в своих крупнейших представителях оно со времен Пивисса де-Шаванна до Ван-Гога и Сезанна, Фейербаха и Марэ инстинктивно тяготело к монументальному стилю, который станет возможен только за пределами капиталистического общества. „Все их творения суть художественное предвидение грядущей социальной действительности“. Такие произведения, как „Геспериды“ Марэ, как „Купальщицы“ Сезанна и Ренуара—это доказательства, что мы идем навстречу новому обществу“. Таким образом, выходит, что западно-европейское искусство конца XIX в. не является чисто-буржуазным—оно двулико—буржуазно и вместе (формально) социалистично. Отсюда обобщающий вывод: „нет абсолютно чистой классовой культуры“. Пока тот или иной класс еще не создал своей культуры, в его идеологии, конечно, нетрудно отыскать элементы чужеродные. Но правильна ли характеристика нового искусства, как искусства двуликого, полусоциалистического, как переходная ступень к искусству социалистическому? Если импрессионист воспроизводит не только „явления“, но и окружающую их „среду“, то ведь это было только художественным применением буржуазной и особенно мелко буржуазной теории господства среды, а стремление к монументальности было прежде всего реакцией против чрезмерной нервозности и неустойчивости импрессионизма, все сводившего к ощущениям и впечатлениям, т.е. реакцией в пределах буржуазного общества и искусства, закончившейся к тому же контр-реакцией в виде лишенного всякой монументальности футуризма.

Гипотеза о вращении „буржуазного искусства“ в „искусство социалистическое“ обоснована, таким образом, также малоубедительно

немецким марксистом, как и нашими комфутистами на страницах „Искусство коммуны“.

Спасение искусства, переставшего в XIX в. быть явлением „общественным“ в том, чтобы снова опереться на прочные устои *common sense*, социального мироощущения, а это возможно только при условии наличия „коллективно спаянного общества“. Как ни пессимистичны порою мысли о грядущем искусства отдельных видных художников, напр. Ренуара, по мнению Гаузенштейна, основания для подобного пессимизма нет. Родится новое коллективно спаянное общество, строителями которого явятся рабочие, а вместе с ним расцветет и новое „общественное“ искусство.

Таким оптимистическим аккордом закончил Гаузенштейн свою социологию стиля, написанную в 1916 г., в самый разгар империалистической войны. От этого оптимизма не осталось следа, когда вспыхнула и погасла германская революция. В своей последней книжке „Искусство наших дней“ (*Die Kunst in diesem Augenblick*) Гаузенштейн уже не верит в возможность возрождения общества волей и разумом пролетариата и ставит, вместе с тем, крест и над искусством, которое—ввиду неискленимой дезорганизации жизни—„едва ли имеет перед собою дальнейшее развитие“¹⁾.

Так кончил марксист Гаузенштейн—растерявшимся пессимистом.

Мы, разумеется, не исчерпали богатого содержания книги немецкого искусствоведа. Наметьте основные линии его исследования, осветить в общих чертах его методологический подход—такова была наша задача. Хотя далеко не все обстоит благополучно в его работе, однако, основание для марксистской социологии стиля им, несомненно, заложено. Показано с достаточной убедительностью, что эволюцией стиля искусства, который есть художественное выражение стиля жизни, управляет эволюция социально-экономическая—факторы производственные и классовые. Даже если отвлечься по мере возможности от „содержания“ и сосредоточить свое внимание преимущественно на „форме“, то и тогда только социологический метод, только марксистская социология может нащупать и выявить подлинную основу эволюции, происходящей в области изобразительного искусства.

В этом направлении необходимо далее вести исследование, уточняя анализ явлений, подвергнутых исследованию Гаузенштейном, вместе с тем расширяя избранную им область, захватывая сферу других видов творчества—поэзию, музыку, как это сделано, напр., для импрессионизма в интересной книге другого немецкого искусствоведа Гамана. И когда эта сложная работа будет сделана для всех областей художественного творчества, тогда мы будем иметь всесторонне разработанную теорию „социально-эстетических ступеней“ соответствующих социально-экономическим ступеням развития человечества.

В. Фриче.

¹⁾ Об этой книжке он поместил заметку в № 2 Вестника Соцакадемии.

Искусство и народ.

„Что может искусство дать народу, и с другой стороны, что может народ дать искусству?“ вот тот чрезвычайно интересный вопрос, разрешить который пытается сборник, лежащий перед нами ¹⁾.

И с самого же начала мы должны сказать, что эту очень интересную задачу сборник не только не разрешил, а запутал.

Вопросы искусства сегодня приобретают чрезвычайный интерес, а книга эта предназначена, по замыслу составителя, для „читателя-народа в самом широком смысле этого слова“—вот почему мы должны более или менее внимательно рассмотреть эти ошибки сборника.

Что их прежде всего объединяет и что придает этому сборнику законченность и цельность—это то, что все участники его идеалисты, самые несомненные и открытые идеалисты.

„Мечта, мысль, изобретение, творческий замысел, назовите это еще какнибудь,—но вот только эта нематериальная работа человеческой души и создает весь наш мир“, „сознанием определится бытие“—эти слова Ф. Сологуба ²⁾ как нельзя лучше определяют теоретическую позицию сборника, хотя кому-кому, а Сологубу—его разуму, его философии—меньше всего можно придавать особенное значение.

Введением ко всей книге служит статья К. Эрберга „Творческая личность и общество“. Согласно обещанию в предисловии, вы ждете от него ответа на вопрос о том, каковы отношения между творческой личностью и обществом, как они взаимно друг на друга влияют?

Но вы очень наивный человек, если думаете найти какой-либо ответ на этот вопрос. К. Эрберг иначе представляет себе эту задачу и иначе ее разрешает.

Человеческое творчество имеет три источника: инстинкт, разум, интуиция. Что общего между этими тремя источниками? „Человеческая творческая личность,—говорит Эрберг,—инстинкт является орудием созидательной деятельности человека... как животного“; разум является орудием в руках „деятелей утилитарной культуры“ и наконец, интуицией руководимы те, „которым ведомы переживания, поднимающие его над жизненно-полезным уровнем благополучия культурной жизни“,—это творцы „чистой науки и чистого искусства“, при чем этот руководимый интуицией „вольнлюбивый дух“ стремится „утвердить в природе себя, как некоторую независимую величину“ и в момент „напряжения творческой мощи это ему удается“ и он „видит себя в эти мгновения победителем природы, преодолевающим ее непреложные законы и освобождающим вольнолюбивый дух свой оттоков царства необходимости“ ³⁾. Лишь немного неловко перед читателем за Эрберга, за его напыщенный тон и высокопарный „штиль“, но не цитировать его я не могу.—Несколько ниже он опять пишет: „И за красотой и за научной истиной стоит то переживание освобождения, которое объединяет всех подлинных творцов во всех областях человеческой деятельности и которое сводится к творческой борьбе человеческого духа с царством необходимости, с игом рабского бытия в природе“ ⁴⁾.

Это сплошная чепуха, трескучая, пустозвонная болтовня барчука, которому в высокой степени безразлично, поймут ли его те народные читатели, к которым он обращается.

Ведь вот человек пишет, а не соображает, что значит „человеческий дух борется за преодоление в процессе творческого бунта рабских законов необходимости“ ⁵⁾ или „ига рабского бытия в природе“.

Он не соображает, что свобода от бытия—небытие; выходит таким образом чрезвычайно остроумное построение, что „творческая личность“ в процессе своего творчества „освобождается“ от бытия и берет из небытия, где действительно не имеется рабства необходимо, сти ибо небытие есть отрицание бытия и тем самым отрицание всего, что составляет бытие, в том числе и необходимости, а необходимость есть лишь свойство бытия,—берет те творческие идеи, которые потом воплощает в жизнь, материализует в виде ли предмета искусства или философской системы.

Более нелепого представления, конечно, нельзя представить, а ведь вся эта нелепость вытекает из чрезвычайно простой причины:—Эрберг подходит к решению вопроса с точки зрения, формулированной Ф. Сологубом: „Сознанием определилось бытие“, Эрберг идеалист и очень путанный, отсюда и все его злоключения.

На самом деле, послушайте, что он говорит, возражая против утилитарного взгляда на искусство: „Произведения научного и художественного творчества создаются безотносительно к их пользе или вреду для человечества. Соловей поет потому, что ему поется, лен растет потому, что „ему растется“. И как песнь соловья, как побег льна, так возникает вдруг гениальная научная или философская теория. Так вспыхивает вдруг гениальное художественное произведение“ ⁶⁾. „Чистая наука и чистое искусство всегда оказываются по ту сторону полезного и вредного“.

¹⁾ Сб. стр. 19.

²⁾ Сб. стр. 18.

³⁾ Сб. стр. 23.

⁴⁾ Сб. стр. 20.

¹⁾ „Искусство и народ“—об. ст. изд. Колос. М. 1922 г.

²⁾ Сб. стр. 93.

Эрберг в своей наивности похож поразительно на традиционную институтку.

В чем заключается смысл научного творчества? В раскрытии тайны природы, говоря иначе, в стремлении, с одной стороны, открыть закон необходимости, а с другой использовать ее в пользу человечества. Подчиняется ли это научное творчество каким-нибудь законам, или совершается без всяких законов и как попало, по воле „творческой личности“? Подчиняется, и этого не замечают и не знают только институтки. Ведь вопрос совсем не в том заключается создал Дарвин свою теорию с утилитарной целью или нет, а в том, почему теория Дарвина могла появиться только в середине XIX столетия, а не скажем, в XVII веке? Решение этого вопроса и решает вопрос об утилитаризме. Перед „творческой личностью“ вопросы и проблемы встают к решению лишь тогда, когда они объективно созрели для этого, т. е. когда в жизни соответствующая потребность имеется. Не в том дело, что „творческая личность“ думает, когда творит, а в том, что не существуют в данный исторический момент такие научные открытия, которые нельзя было бы использовать на потребу человеку, уж не говоря о том, что самый факт открытия, поскольку оно разъясняет человеку какую-либо необходимость и, следовательно, дает ему возможность освободиться от гнета ее (свободо-осознанная необходимость!), есть полезное дело и всегда пойдет человеку на пользу. „Творческая личность“ сколько угодно может мнить себя независимой и свободной, а он все таки остается на самом деле тем же несвободным и подчинен тем же законам общественного развития, что и все люди.

Эрберг и не задумывается над вопросом о том, почему же это всякая теория научная или открытие приходит в как будто заранее приготовленное для нее место, почему это для всякого открытия всегда потребность предшествует, бывает уже готова, когда появляется „творческая личность“ и творит. Или по его мнению в том самом небытии, куда „творческая личность“ попадает в экстаз, есть некто, кто знает, какому овощу какое время?

Буквально то же самое с искусством, с которым больше всего и случается каверз и казусов.

Когда говорят: научное открытие на потребу человечества—принимают, но как это можно писать стихи на потребу—никто не хочет понять.

Я также думаю, что это понять очень трудно. Но это не значит, что Эрберг тут прав,—совершенно наоборот, тут-то он менее всего прав.

Поэт „вдруг“ уносится в блаженные края, в какие-то „свободные от бытия“ края, возвращается на бrenную землю, материаль-

зует принесенные оттуда вести и, о ужас! Вы видите на лбу его творений кайнову печать презренной земли. И только ли земли? вы видите в произведениях искусства влияние эпохи, среды, идеологии класса.

Сложнейшая проблема искусства заключается не в том, чтобы велеречиво пустозвонить насчет „свободы от необходимости“, а в том, чтобы понять и обнаружить и объяснить особенности художественного творчества, а особенности эти таковы, что как ни мнит человек („творческая личность“) унести „куда-то“ и как ни „воспаряется духом“, а далее своей эпохи, своего класса, своей среды никуда не идет. В этом, между прочим, и состоит проблема отношения искусства к народу.

Эрберг говорит чепуху, когда говорит, что человеческий дух „в мечтаниях своих не всегда останавливается на положенных природою пределах“. ¹⁾ Уж не говоря о том, что „вне пределов природы“ совершенно непостижимо для человека; этим он только отводит читателя от решения вопроса и путает его; сам заблудившись в трех соснах, путает и своего читателя. Сугубую бессмыслицу говорит, когда пишет: „акт внутреннего творчества сводится к припоминанию человеческого духом того, что пережил он однажды в момент озарения“.—Нет, не тут нужно искать решения вопроса об отношении творческой личности и общества, искусства и действительности, искусства и народа.

Есть чрезвычайно регулярно действующая закономерность, в силу которой в литературе и искусстве эти отношения меняются и принимают ту или иную форму, часто диаметрально противоположную. Разве нужно повторять бесчисленные общеизвестные примеры о регулярной смене общественного интереса и литературных школ? И разве не известно всем, мало-мальски интересующимся вопросом, как регулярно в нашей литературе менялись литературные вкусы.

В этой смене литературных школ и вкусов и выражается влияние „народа“ на искусство.

Какими законами управляется эта смена—вот вопрос, который подлежит решению исследователя, если последний не хочет ограничиться ничем не говорящими фразами и чопорной декламацией.

„Особенности художественного творчества всякой данной эпохи всегда находятся в самой тесной причинной связи с тем общественным настроением, которое в нем выражается. Общественное же настроение всякой данной эпохи всегда обуславливается свойственными ей общественными отношениями.“ ²⁾ С этой точки зрения даже са-

¹⁾ Сб. стр. 25.

²⁾ Бельтов (Плеханов) „За 20 лет“ стр. XVI.

мая гениальная „творческая личность“—дита не только своей эпохи, но и своего класса, порождение „общественного настроения“, в конечном итоге обусловленного общественными отношениями.

И если искусство сегодня признает эту свою связь с общественным настроением („искусство для жизни“), а завтра ее отрицает („искусство для искусства“), то разгадку этому явлению нужно искать не где-нибудь в психологии „творческой личности“, а в жизни, т. е., говоря конкретнее,—в общественных отношениях. Подробно об этом читатель может найти в прекрасной брошюре Г. В. Плеханова „Искусство и общественная жизнь“,—для нас здесь важен вывод, к которому приходит в результате своего исследования Плеханов. А результат этот заключается в том, что, по мнению Плеханова, так например утилитарный взгляд на искусство („искусство для жизни“) и всегда его сопровождающая радостная готовность участвовать в общественных битвах возникают и укрепляются там, где есть взаимное сочувствие между значительной частью общества и людьми, более или менее деятельно интересующимися художественным творчеством¹⁾, в то время, как противоположный взгляд („искусство для искусства“) „возникает на почве безнадежного разлада их с окружающей их общественной средой“. Этот вывод как нельзя лучше подтверждается искусством наших дней. Чем, если не абсолютным разладом с общественной средой—т. е. с пролетарским миром—можно объяснить такое исключительно-напряженное искание „чистых путей искусства“ у наших старых писателей, почти всей до-революционной и огромной части молодой литературы? И разве картина на Запале иная?

Таким образом, вопрос об отношении творческой личности к обществу гораздо более сложный вопрос, чем это кажется всем представителям чистого искусства, и не утилитаристы, а именно „эстеты“ чрезвычайно страдают схематизмом; именно они и упрощают вопрос, а не общественники. Не там надлежит искать решение вопроса об отношении творческой личности к обществу, где его ищет Эрберг: „за пределами, положенными природой“, за „тесными пределами законов природы“¹⁾ нет буквально ничего, что бы помогло ему в этом; решить этот вопрос можно лишь обратив взоры в общество,—но как раз этого Эрберг старательно избегает, как избегает этого и А. Гизетти, задача которого не менее, если не более, к тому обязывает.

„Художественное творчество и общественные идеалы“—может ли быть благодарнее задача? Однако Гизетти ее не только не решает,—он даже не ставит ее надлежащим образом, а так, на протяжении 30

¹⁾ Ibid.—25.

страниц „развивает“ свои соображения. Он ограничивается лишь констатированием того факта, что в искусстве идет непрерывно смена „романтизма“ и „классицизма“... „вечно идет в искусстве эта смена „классических“ и „романтических“ периодов; пред лицом человеческого художественного идеала классики и романтики равно прекрасны, но лишь каждый на месте своем: одни, как завершители, другие, как начинатели, одни, как носители разрушительной, другие—созидательной энергии, из сочетания которых впервые рождается истинное творчество“¹⁾. Как все это елеино и как бессмысленно.

Ну что из того, что романтики и классики чередуются в искусстве? Констатировать—это еще не значит решить вопрос. Ведь основной вопрос: почему такая правильная смена происходит—все-таки еще этим ни в какой мере нельзя считать решенным, наоборот, как раз тут-то и встает вопрос, который надлежит решить и который не только Гизетти, но и ни один из авторов не решил и не способен решить. Гизетти думает выйти из затруднения ссылкой на внутреннюю логику развития классицизма и романтики: классицизм с течением времени „окаменеет“,—и тогда против него поднимается бунт романтики: последние также неизбежно приходят к безыдейности, к культе формы; тогда наступает новый пересмотр идеалов искусства, опять побеждает классицизм и т. д. без конца.

Уж не говоря о том, что все это построение чрезвычайно плоское и ничего не объясняет, оно обнаруживает в его авторе поразительное неумение мыслить. На самом деле, предположим на минуту, что Гизетти прав: решает-ли эта формула вопрос?

Нисколько.

Классицизм „окаменел“ поэтому романтики поднимают бунт против него. Откуда же взялись эти „романтики“? Почему „романтика“ восстает именно в данный момент?—ведь если есть постоянно действующая регулярность, то есть и причина ее! Ссылка Гизетти на „своеобразную природу эмоционально-волевого творчества“, попытка перенести причину на природу „художника-творца“ никак не решает проблему. „Художник-творец вечно жив духом борьбы искания, духом революционного преодоления действительности“ (хорошая компания с Эрбергом!); хорошо, но почему этот вечно мятущийся художник-творец (понимая его собирательно) сегодня выступает как романтик, завтра как классик, сегодня реалист, завтра символист, сегодня импрессионист, а завтра футурист—вот в чем вопрос. Находится ли в какой-либо связи эта смена направлений в художественном творчестве с подобной же, регулярно действующей, правильностью смены общественных идеалов?

¹⁾ Ibid.—стр. 58.

Самое легкое и поверхностное изучение истории искусства, истории его развития дает на этот вопрос безоговорочно положительный ответ. А. Гизетти это чувствует, он знает, что „художники заключают союз с властью имущими“ (заключают союз—сказано сильно!) Редко какой художник связывает свою судьбу с общественной борьбой, но это объясняется по его мнению тем, что „общественный борец стремится к будущему, художник ощущает радость полного бытия уже в настоящем“¹⁾. Конечно, А. Гизетти „осуждает“ художников, падших к раблению перед властью имущими, ибо он против и такого искусства, „которое не хотело бы держаться союза с „пролетариатом“, „демократией“, „народом“, (в момент его торжества), как за казачиком“.

Все это сплошная чепуха. Искусство современности не потому буржуазно, что заказчики—буржуа; разве сами художники живут где-либо на другой планете? И разве они сами менее подвержены законам развития современного общества, чем их заказчики?

Общезвестен факт чрезмерной преданности жрецов Аполлона презренному металлу, но это равно ничего не объясняет, наоборот, самый этот факт нуждается в объяснении. Современное искусство потому буржуазно, что является ярким отражением психологии общества, созданной общественными и классовыми отношениями буржуазного общества. И так как буржуазное общество само проделало длинный путь развития, отмеченный целым рядом острых изменений классовых и общественных отношений и обусловленной ими общественной психологии, то и само буржуазное искусство претерпело ряд чрезвычайно острых переделов. Пролетариат сегодня („в момент его торжества!“) не выступает заказчиком для искусства вчерашнего дня (он для них плохой заказчик! повторяю, общезвестно сребролюбивое искусство буржуазии!)—он хорошо знает, что на почве коренного преобразования общества и изменившихся классовых отношений формируется общественная психология, из которой родится искусство, относящееся к нему так же, как искусство вчерашнего дня относится к буржуазии. Буржуазия переживает свою эпоху упадка, поэтому ее искусство упадочное; пролетариат взял в свои руки судьбу истории человечества, пролетариат приступил к великой ликвидации старого мира эксплуатации—его искусство не может не быть здоровым и боевым.

Такой взгляд на смену форм и направлений в процессе развития искусства отличается от того, что проповедают современные жрецы „частого искусства“ тем, что оно помогает понимать это развитие. Чтобы убедиться в том, как абсолютно беспомощен исследователь искусства, который искренно хочет понимать это развитие, но

¹⁾ Ibid—76.

который придерживается не материалистического взгляда на общественные явления, я приведу маленький пример—интересную статью О. Граутофф о новейшей французской живописи.¹⁾

Автор подмечает чрезвычайно интересное явление во французской живописи—поворот к классицизму: „Уже в 1914 году многие признаки указывали на возрождение классицизма. Одаренный даром предвидения, Морис Дени уже за 20 лет предсказал возвращение классицизма. Во время мировой катастрофы Франция вернулась к мысли, что ее самая выдающаяся величина выросла из синтеза линейного и красочного принципов. Результатом этого было то, что художники, десятилетиями дававшие только пылающие феерверки красок, тайно или явно опять обратились к герою линий, Энгру. Энгр, таким образом, прежде всего является лозунгом“²⁾. И это не случайно, Граутофф сжато, но внимательно и очень недурно обнаруживает этот классицизм („Энгрензм“) у многих и многих современных французских художников: Альбер Марке, Апри Матисс, Пабло Пикассо, Андре Дерен, про которого Граутофф пишет: „Никто не был глубже его охвачен новым идеалом Энгра. Одушевление, ведшее его к Энгру, повело его даже дальше до Рафаэля“³⁾. Это чрезвычайно интересный и значительный процесс—„поворот от многозначительного к скромному и просто прекрасному“, что сегодня отличает „французское искусство послевоенного времени“⁴⁾. Но ведь это явление нужно объяснить! Почему это в странах-победительницах так ярко проявляется поворот к классицизму. Граутофф думает решить вопрос ссылкой на „живую, горячую кровь расы“⁵⁾. Но ведь, кажется, в мире нет двух явлений более несхожих чем, скажем, „кровь французской расы“ и „кровь“ соседней с ней и союзной английской расы, однако, поворот к классицизму—явление актуальное и там, как и в третьей стране-победительнице—Италии. Значит не в этом соль вопроса. Мы недостаточно осведомлены о тех объективных условиях, в которых протекает теперь развитие послевоенного искусства в Европе, но совершенно несомненно, что Граутофф жестоко ошибается, приписывая этот поворот „расовому“ моменту,—тут нужно искать причины в тех общественных отношениях, которые установились после войны. Беспомощность Граутоффа чрезвычайно характерна теперь для всех абсолютно исследователей, стоящих на идеалистической точке зрения („живая, горячая кровь расы“ и т. д.) и эта

¹⁾ Отто Граутофф. „Французская живопись с 1914 г.“—перев. с нем. С. Крыленко, под ред. и с предисловием А. Сидорова.—„Новая Москва“ 1923 г. стр. 56.

²⁾ О. Граутофф стр. 32.

³⁾ Ibid стр. 46.

⁴⁾ „стр. 34.

⁵⁾ Ibid стр. 24 и стр. 55.

беспомощность тем ярче проявляется, чем талантливее исследователь, чем быстрее он подмечает назревание противоречия в развитии данного общественного явления.

Классицизм в странах-победительницах—это неизбежное явление для ближайшей эпохи, по крайней мере, для известного слоя буржуазии; он является отражением психологии буржуазии именно стран-победительниц, у которых жажда величественности и спокойствия тем острее, чем вулканичнее ее бытие, которая тем настойчивее выдвигает вперед идею благородства формы, чем подлее ее практика, и тем больше требует простоты в искусстве, чем роскошнее ее každодневная жизнь.

Закон контраста, с особой силой проявляется именно в эпохи после катастроф; в области философии она выдвигает—и вероятно в ближайшее время еще острее выдвинет—тем более отвлеченные и мистические теории, чем материалистичнее и обнаженнее ее практика в области этики, она тем яростнее будет защищать „святой закон должного“, чем развратнее ее дни...

В своем предисловии к статье Граутофф проф. А. Сидоров говорит: „Однако, видеть в классицизме только идеологическую реакцию буржуазных государств; конечно, нельзя. К классицизму тяготеет и Россия“¹⁾; за этим очень недовким предложением скрыта мысль, которую мы никак не можем признать верной. Разве оттого, что сегодня Россия также стремится к классицизму, социологическое объяснение явления перестает быть верным. Наоборот. Это обязывает лишь исследователя искать объяснения (социологического!) и для второго аналогического явления. Но нам кажется совершенно невероятным в России для пролетариата „возврат к Эгтру“. Конечно, нам классицизм ближе, чем экспрессионизм, но какой классицизм! Пролетарское искусство, как искусство революционного класса, класса, имеющего перед собой грандиозные боевые задачи, будет прежде всего в ближайшие годы боевым искусством, идейным искусством—вот то, что отличает его от искусства буржуазии, которое неуклонно клонится к упадку, даже в своем „энгреезме“, в своем возвращении к классицизму, а, быть может, именно поэтому.

Нет. Искусство пролетариата—искусство „радостной готовности участвовать в общественных битвах“, и не ему жалеть о том, что искусство буржуазии в пору ее упадка—упадочно. Современная эстетика построена на эксплуатации пролетариата и бездельи „жрецов“, „творческой личности“, возвышенное наслаждение, „бунт против природы“, „свобода от бытия“, это есть не что иное, как идеализация свободы от труда. Недаром Плеханов говорит: „Нынешним эстетам не-

¹⁾ Ibid, стр. 13.

обходим такой общественный строй, который вынуждал бы пролетариат трудиться в то время, как они предаются возвышенному наслаждению“.

В этих нескольких словах лучше, чем во всех писаниях эстетов и идеалистов, раскрыто истинное отношение народа к искусству.

„Если яблоня должна родить яблоки, а грушевое дерево приносить груши, то художники, стоящие на точке зрения буржуазии, должны восставать против освободительных стремлений пролетариата. Искусство времен упадка „должно“ быть упадочным, — это неизбежно“. Это сознание делает нас стойкими, это знание служит нам незаменимым оружием борьбы против буржуазии. „Народ“ теперь ясно знает законы, управляющие им и его жизнью.

В. Ваганян.

Ответ тов. Степанову.

Статья тов. Степанова распадается на две части. В первой он довольствуется тем, что проводит знак равенства между моим мирозерцанием—и мирозерцанием Л. Фейербаха. Подобно Фейербаху, я—до-марксистский материалист. Уже в 1845 г. Карл Маркс преодолел фейербахианство, и мои теории устарели уже на 25 лет, когда я родился.

Эта мысль подкрепляется рядом цитат из различных произведений Маркса и Энгельса. Цитаты, правда, даются в неполном виде, толкуются очень тенденциозно, как увидим, и слегка даже усовершенствованы (чуть-чуть!). Тем не менее, тут есть почва для дискуссии. Эта дискуссия, по крайней мере, ее начало, и составит главное содержание моего ответа.

Но—аппетит приходит вместе с едой¹⁾, и тов. Степанов, „доказав“, что Покровский и Фейербах „едино суть“, пожалел, что он так мало меня отделал. Что ж Фейербах—это еще человек довольно порядочный, им когда-то Маркс с Энгельсом увлекались. Вдобавок, тов. Степанов считает Фейербаха материалистом: хотя как раз в области религии Фейербах уже не материалист²⁾. Словом, для человека, осмелившегося разоблачать идеализм богдановской школы, сравнение с Фейербахом—наказание явно недостаточное. Такого человека нужно в порошок растереть, с грязью смешать. И вот, тов. Степанов предпринимает доказать, что я даже и не фейербахианец, даже и не материалист, хотя бы до-марксовский,—а просто вульгарный, пошлый идеалист. „В основу (курс. тов. Степанова) всего религиозного развития России тов. Покровский кладет „эволюцию религиозных представлений“—именно так и называется отдел во второй части „Очерка“, посвященный этому предмету. „В начале была идея“ (кочка тов. Степанова)—саморазвивающаяся идея, — и лишь затем она „обрастала“ „прочными общественными учреждениями“ и „переплеталась“ с ними“³⁾.

¹⁾ С. Энгельс, „Людвиг Фейербах“, пер. Плеханова, стр. 51.

²⁾ „Под знаменем марксизма“, № 11—12, стр. 107.

Во введении ко всему „Очерку“, в начале I части, я даю план дальнейшего изложения. Там я совершенно определенно указываю, что „для каждой ступени культурного развития хозяйство, право, религия, литература и искусство являются, как одно целое“ (I, с. 19). Дальше я объясняю, как чисто педагогические соображения заставили меня это единое целое излагать враздробь, по отдельным сторонам. Но так как еще раньше (стр. 18) я определенно говорю, что религия является „туманной, мистической оболочкой“ „экономического процесса“, так как все мои „предварительные замечания“ представляют собою не что иное, как, очень, правда, популярное, изложение основ исторического материализма, то ни у одного добросовестного критика не могло возникнуть на этот счет тени сомнения. Автор—исторический материалист. Достаточно ли выдержанный и последовательный? Увы—весьма недостаточно: в этом он сам признался в своей статье в № 9—10 „Под знаменем марксизма“. Проработать марксистским методом до конца ту необозримую груду сырого материала, которая носит название „истории религии“, ему не удалось. Оправданием ему служит то, что этого не сделал еще и никто другой. „Если бы тов. И. И. Степанов, вместо того, чтобы нападать, в моем скромном лице, на материалистическую историю религии вообще, напал на материалистов-историков религии за то, что они не довели своего дела до конца, не вскрыли подлинного экономического основания религии, он был бы совершенно прав“,—говорю я там (стр. 120).

Что тут оставалось делать добросовестному критику? То, что уже и сделал один из таких критиков: констатировать, что перед ним эскиз, весьма далекий от совершенства, эскиз, научное достоинство которого понижается еще тем, что написан он нарочито популярным языком,—а это, конечно, трудно совместимо со строгой точностью терминологии. Может быть, указать конкретные недочеты „эскиза“—чем не преминул бы с благодарностью воспользоваться автор при дальнейших переработках. Поскольку такие указания есть и в статье тов. Степанова, они, конечно, будут и использованы: но для самого тов. Степанова это дело третьестепенное. Его задача другая.

Ему нужно расчистить дорогу для богдановской историко-религиозной концепции, нужно показать, что и в этом пункте идеи Богданова являются „повторением и развитием мыслей Маркса и Энгельса“, как в том частном случае, по поводу которого, сказав тов. Степановым эти слова („П. З. М.“, № 11—12, стр. 112). Я не знаю, такой ли страх смерти „империалист“, как кажется тов. Степанову—но что богдановская идеология страшная империалистка, это мы все хорошо помним по 1905 и соседним годам, когда нам строжайше предписывалось верить „по Маху и Авенариусу“, при чем осмелившийся

усомниться осыпался градом цитат из Маркса и Энгельса, имевших доказать, что богдановщина есть „повторение и развитие“ основ исторического материализма; а в случае упорства человек объявлялся меньшевиком. После этого с ним можно было больше не разговаривать.

Статья тов. Степанова представляет собою точное воспроизведение приемов тогдашнего эмпириомонистского террора. Беда только, что теперь никого этим не запугаешь. Ниже мы увидим, насколько взгляды самого тов. Степанова имеют право считаться „повторением и развитием мыслей Маркса и Энгельса“. Но сейчас необходимо остановиться на другой стороне. Статья тов. Степанова носит методологический характер. Он очень этим гордится—и очень упрекает меня за то, что я не отдаю должного его методологической аргументации. Тов. Покровский,—говорит он,—обошел молчанием мои методологические возражения“ (№ 11—12, стр. 83). Надеюсь, что настоящая статья удовлетворит его вполне. Но уж если заниматься методом тов. Степанова, так надо брать его целиком, во всех его применениях. И прежде, чем перейти к его методу толкования Маркса, Энгельса исторического материализма вообще, в применении к истории религии, необходимо, хотя немного, остановиться на полемическом методе тов. Степанова.

Тут опять „все мне на память приводит бывшее“. Но уже бывшее не только эмпириомонистское. Есть такая, давно всеми позабытая, брошюра Дана о Лондонском съезде 1907 года. Брошюра переполнена цитатами, взятыми из прений съезда и его комиссий. Я, помню, занимался этой брошюрой довольно пристально—и ни разу мне не пришлось уличить Дана в том, что он ту или другую цитату просто выдумал. Нет, все эти слова, действительно, были сказаны—но сказаны в другом контексте и имели поэтому несколько—а иногда и совсем—другой смысл, нежели какой придавал им Дан. Если прибавить к этому, что Дан тщательно умалчивает обо всем, что противоречило облюбванным им цитатам,—то неожиданный, на первый взгляд, эффект его брошюры объяснялся довольно просто. На основании почти „подлинного“ материала—чуть-чуть усовершенствованного, но не настолько, чтобы можно было говорить о прямом подлоге—Дан приходил к выводу, можно сказать, остолбеняющему: на Лондонском съезде победили не большевики, а меньшевики. Меньшевики своей аргументацией, можно сказать, раздавили противную сторону,—а если после этого съезд выбрал все же большевистский Ц. К., то это,—увы,—одна из слишком частых случаев, когда „интриги“ берут верх над „логикой“, „здравым смыслом“, etc., etc.

Старая брошюра Дана все время стояла у меня перед глазами, пока я читал статью тов. Степанова. В самом деле—прямых подлогов

нет. Уличить тов. Степанова в том, что он выдумал цитату, нельзя. На сцене только истинно-дановские приемы. Прием первый: слово берется не в том контексте и, стало быть, не в том смысле, какой оно имеет в подлиннике. Тов. Степанов, например, неоднократно цитирует, в кавычках, фразу: „в начале была идея“,—приучая по-настоящему читателя к мысли, что это квинт-эссенция моего миропонимания. Я долго искал, где это я так неудачно выразился—характерно, что эту, поминутно цитируемую тов. Степановым, фразу приходится искать. Наконец, нашел. На стр. 122 II-й части „Очерка“ мы читаем: „В основе „феодальных волюнтаристов“ лежит понятие иммунитета, а в основе самого этого понятия—идея, нам хорошо знакомая: идея „табу“...“.

Итак, „идея“ лежит „в основе“ известного понятия,—а само это понятие является основой известной идеологии, идеологии феодального общества. Что же тут удивительного, что в основе идеологии лежит идея? Идеология потому так и называется, что она есть система идей—иначе она не была бы идеологией,—правильно сказал Энгельс в одном месте „Л. Фейербаха“, которое мне дальше придется цитировать целиком. И ни одному грамотному человеку не придет в голову поять это место так, что я считаю идею „табу“ первоисточником феодализма—объективно-экономические корни феодальных отхождений у меня вскрыты детально, на стр. 60—68 I части „Очерка“. Если бы характеристика феодальной идеологии шла тотчас после этих страниц, то даже тов. Степанову, даже его образцу Дану не удалось бы сделать из этой цитаты ничего. Изложение враздробь, отдельно, материального „базиса“ и идеологической „надстройки“ открыло некоторую щелку, куда при ловкости можно было пролезть.

Ниже мы посмотрим, насколько марксистски законен такой прием изложения. А пока о втором „дановском“ приеме самого тов. Степанова. Он состоит в том, что критик, попросту, умалчивает о всем том, что у критикуемого автора противоречит утверждениям критика. Тов. Степанов, гипнотизировав читателя утверждением, будто у меня в основе всего исторического процесса „лежит идея“, начинает его гипнотизировать далее, вполне последовательно, мыслью, будто я всегда иду при объяснении развития религии от теории, а не от практики. И он с важностью меня поучает: „В начале было дело“. Ну вот, как раз на одной из тех страниц, на которые он ссылается, мы находим такую фразу: „Полного расцвета теория достигла к тому моменту, когда исчезала практика это обычная судьба всех теорий“... И это не случайно оборотное слово, это—лейтмотив всего моего очерка. Теория всегда приходит позже практики“, читаем мы на стр. 59. „Сектант-

ская теория, таким образом, должна была дать объяснение сектантской практике, а не наоборот. Что практика может обойтись и во все без теории, показывают как раз наши хлысты" (стр. 51).

Тому, что „в начале было дело“, я бы мог сам поучить тов. Степанова. А та теория, которую он мне подсовывает, изложена мною на стр. 45, как резюме взглядов историков-богословов. „Выходило так,—говорю я здесь,—что у них (историков-богословов) на первом плане была теория—то или иное объяснение мироздания, грехопадения, искупления и т. п. вопросов, которые вне стен духовных академий и богословских факультетов вообще мало кого и когда интересовали“. А тов. Степанов инкриминирует эту точку зрения богословов—мне самому. Только раз еще в жизни был такой же со мною пассаж: в IV томе своего большого курса я процитировал какого-то эс-эра—и был подведен судебной палатой под статью, каравшую тогда „восхваление террора“. Очень конфузное положение для марксиста, что и говорить—но мои приятели все же больше смеялись тогда над судебной палатой.

Другой пример в том же роде. Защищая А. А. Богданова, считающего, что „объективный корень религии—культ предков“, тов. Степанов „ядовито“ (ему так кажется) замечает: „но, кажется, очень недавно так думал и тов. Покровский“. Дальше идет ряд цитат из „Очерка“—цитат опять подлинных, не выдуманных—где я называю культ предков одной из форм „первобытной религии“. Да, конечно, это форма первобытной религии—но что же из этого следует? „Первобытная религия“, как и „первобытная культура“ вообще, охватывает промежуток времени в сотни тысяч лет. И Шельский период, и поздний неолит относятся к первобытной культуре,—а между этими периодами ледник несколько раз покрывал Европу и несколько раз снова отступал к северу. Промежуток между двумя этими периодами раз в 10 длиннее всего, так называемого, „исторического“ периода существования человечества. Теперь представьте себе, что кто бы нибуль выразился, что неолит—древнейшая стадия развития техники: пришлось бы его поправить, сказать ему, что он не знает истории материальной культуры, что орудия из полированного камня вовсе не древнейшие ее памятники. И в то же время, все-таки, говорящий это мог продолжать говорить о неолите, как об одной из „эпох первобытной культуры“.

Вот видите, рассердился на меня читатель: сами не совсем точно выразились, сбили бедного тов. Степанова, теперь сколько времени, и своего и моего, тратите, чтобы уточнить выражение. Выражались бы сразу точнее—тов. Степанов не ошибся бы насчет смысла ваших слов. Дорогой читатель, уверяю вас, что—применительно к религии, разумеется—все это выяснено у меня с подлейшей

точностью. Черным по белому у меня написано на стр. 13-й: „То, что обыкновенно рассматривается, как наиболее первичная форма религии, вера в духов умерших, анимизм и культ предков, вовсе не так еще стары“. У добросовестного и внимательного читателя моей книжки никакого недоразумения возникнуть не может. А если оное возникает у читателя статьи тов. Степанова, то потому, что последний, следуя похвальному примеру Дана—скрывать от читателя то, что может говорить в пользу противной стороны,—берет цитаты откуда угодно, но не со страницы 13-ой, да притом играет на двусмысленности, как ему кажется, терминов „первобытный“ и „древнейший“. Двусмысленности, которая, впрочем, существует только для совершенно неподготовленных людей. Но именно на такую публикацию рассчитана вся статья тов. Степанова.

И вот, исходя из интересов этой публики, приходится настаивать на некоторых элементарных вещах, которыми я не осмелился бы докучать обычному читателю журнала „Под знаменем марксизма“. Читатель, способный слугать понятия „первобытный“ и „древнейший“, слыша грозный тон тов. Степанова, видя, как сылются у него, как из рога изобилия, имена Маркса, Энгельса, Плеханова и даже старого Пегги, может вообразить, что всеми этими авторитетами строжайше запрещено вообще излагать какую бы то ни было идеологию самостоятельно, не в непосредственной связи с „материальной базой“, так что Покровский тем уже выдал свой „идеализм“, что написал целую книжку об идеологиях, где нет никаких разъяснений ни насчет развития производительных сил, ни насчет организации труда и т. под.—все это он, совсем не по-марксистски, отнес в другую книжку. А говорить нужно обо всем сразу—иначе нельзя. Так вот, чтобы самый простодушный читатель этого не подумал, я процитирую одно место из того же „Л. Фейербаха“ Энгельса, с цитат откуда тов. Степанов начинает свою статью.

„Религия,—говорит Энгельс,—возникла в самые первобытные времена из самых темных, первобытных представлений людей о своей собственной и о внешней природе. Но, раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений и подвергает ее дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, т. е. не имела бы дела с мыслями, как с независимыми сущностями, которые самостоятельно развиваются из самих себя и подчиняются своим собственным законам. Что материальные условия жизни людей, в головах которых совершается данный процесс мышления, в конечном счете (schliesslich) определяют его собой, этого, конечно, не сознают эти люди, потому что иначе пришел бы конец всякой идеологии“¹⁾.

¹⁾ Перев. Плеханова, стр. 74. Подчеркнутых слов нет у Плеханова.

Итак, идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений и подвергает ее (совокупность представлений) дальнейшей переработке. Идеология подвергает переработке: другими словами, внутри мира представлений начинает развиваться относительно самостоятельный диалектический процесс, возникают и исчезают новые идеологические представления: все это в конечном счете определяется материальной обстановкой, но она давит на целое, а отдельные представления определяются уже этим целым. У каждой идеологии есть своя—какая выражаюсь, может быть, неточно—внутренняя логика.

Тов. Степанову это кажется ужасной ересью. По поводу моего указания на внутреннюю логику протестантизма он восклицает: „ну, разве же это историко-материалистический метод марксизма"! И он „пугает" читателя, будто пока под каждое молекулярное движение внутри идеологии не подведено „материального бал-иса"—крышка: вы идеалист. А Энгельс решительно предостерегает против такого, как он выражается в другом месте, „смешного педантизма". Наиболее коротко и отчетливо формулировал Энгельс свой взгляд в этом вопросе в письме к Штаркенбургу (январь 1894 г.): „Чем дальше будет удаляться от экономической та область, которую мы исследуем, чем больше она приближается к чисто абстрактно-идеологической, тем больше будем мы находить, что она в своем развитии обнаруживает больше случайностей, тем более зигзагообразной является ее кривая. Если же мы начертим среднюю ось кривой, то мы найдем, что чем длиннее изучаемый период, чем больше изучаемая область, тем более приближается эта ось к оси экономического развития, тем более параллельно ей она идет".

Дело, значит, в том, чтобы наносить „зигзаги" развития идеологии на основную кривую, не теряя с нею контакта, постоянно давая читателю ее чувствовать под „зигзагами", которые описывает идеология. Выполнено ли это во II части „Очерка истории русской культуры"? Выполнено в совершенно достаточной мере, чтобы насчет метода автора не могло быть двух мнений. Культ предков у меня подведен к „большой семье", исчерпывающее экономическое истолкование которой дано в I части „Очерка" (II, стр. 16—17—стр. I, стр. 48—51), аскетизм связан с появлением класса ремесленников и „городского хозяйства" (II, 59—62; ср. I, 78—85)¹⁾, „русский про-

¹⁾ К. Маркс и Фр. Энгельс, „Письма", пер. Адоратского, стр. 316.

²⁾ Тов. Степанов рекомендует мне насчет аскетизма поучиться у Каутского. Учитель всегда рад, но Каутский считает аскетизм идеологией боязливой пролетариата („Преступления новейшего социализма", русск. перев., изд. 1919 г., стр. 132). Значит римская церковь классического средневековья была организацией боязливой? Григорий VII, Иннокентий III—все это боязлики? Ничто так не мешало распространению марксизма, как подобные „открытия"—важность которых ясна из каждого порядочного студента, изучавшего историю средних веков. Славу Каутского сделали, конечно, не эти страницы.

гестантизм" связан с торговым капитализмом (II, 93—94; ср. соответств. главу I части), при чем тут же сделан переход к „полной безрелигиозности" пролетариата. Развернуть эти последние строки мешали цензурные условия—книга вышла в 1914 году и—это одна из главнейших ее грехов—до сих пор стереотипно перепечатывается с подцензурного издания. А как раз характеристика патриархального абсолютизма, построенная якобы на том, что „в начале была идея" (ссылка сделана тов. Степановым именно на эти страницы, 108—117 II части) кончается у меня такими словами: „На место патриархального абсолютизма уже пришел другой, без мистического ореола, но с такими средствами материального воздействия, о каких мечтать не мог „земной бог": торговый капитализм принес с собою бюрократическую монархию"...

Думается, что одна методология т. Степанова, его методология полемическая, для читателя ясна—и достаточно ему надоела. Перейдем к его методологии марксистской.

Прежде всего, необходимо точно установить объект дискуссии.

Есть ли религия, до самых последних корней, чисто общественный факт, нечто, возникшее в обществе и вне его не имеющее (утверждение тов. Степанова), или же в основе религиозной психологии лежит факт биологический, до-общественный?

Я намеренно подчеркиваю „в основе религиозной психологии". Тов. Степанов хотел бы мне навязать мысль, будто и сама религия мною мыслится, как нечто до-общественное. Как сейчас увидим, даже и в этом никакой анти-марксистской нелепости нет: но это не моя мысль. Я совершенно определенно отгораживаюсь от этой мысли: „изолированной религии, религии Робинзона на его острове, мы нигде не встречаем", говорю я (I, 17). Но тов. Степанов, конечно, не захотел обратить внимание на это категорическое отрицание и, увидав Робинзона, сейчас же за него ухватился и потащил его с собою через всю статью, изображая всю мою историко-религиозную концепцию, как сплошную „робинзонаду".

На самом деле я нигде, разумеется, не утверждаю, что религия, объективная религия, с культом и с определенной идеологией, т.е. системой представлений, может существовать вне общества. Все, что я решаюсь утверждать, это, что основные эмоции, которые составляют психологическую базу „религиозного творчества", имеются в наличности уже в „зоологическом", до-общественном периоде человеческой истории.

Какая традиция на этот счет существует в марксизме?

Прежде всего, в статье „Молодой Гвардии" тов. Степанов заявил, что я „ухудшил" свое, и без того скверное, положение („опро-

вергаемое несомненными фактами", говорит там тов. Степанов: интересно бы видеть хоть один?), „придав „страху смерти“ внеисторический, надъисторический, почти биологический характер". У запутанного читателя должно явиться представление, что марксизм строго-на-строго запрещает принимать в расчет, при анализе исторического процесса, все „внеисторическое" и почти—или совсем—„биологическое", словом, что марксист не должен считаться с тем, что по-обыкновенски называется „природным фактором". Раз вы говорите о человеке—только „общественные отношения", и больше никаких: физиология, и анатомия, все это должно объясняться из „общественных отношений".

Это, может быть, так у А. А. Богданова—в очень вульгарном понимании его теории, конечно. Там, действительно, иногда похоти выходит на то, что с неба сваливается „организатор", с готовым планом в голове, и начинает „организовывать"—на пустом месте. У Маркса и настоящих марксистов ничего подобного нет. Они и у самого хозяйственного процесса принимают известные „внеисторические", „природные" предпосылки. Развитие производительных сил начинается не с организаторской работы на пустом месте. „Свойства географической среды определяют собою характер как тех предметов природы, которые служат человеку для удовлетворения его потребностей, так и тех, которые производятся им самим с той же целью", говорит Плеханов¹⁾. В полном согласии с этим стоят известные слова Маркса в I томе „Капитала": „Раз дан капиталистическое производство, то, при прочих равных условиях при данной длине рабочего дня, величина прибавочного труда изменяется в зависимости от естественных условий труда, между прочим и от плодородия почвы. Однако отсюда отнюдь не вытекает обратного положения, что наиболее плодородная почва является наиболее подходящей для роста капиталистического способа производства. Последний предполагает господство человека над природой. Слишком расточительная природа „ведет человека, как ребенка, на помочах". Она не делает его собственное развитие естественной необходимостью. Не тропический климат с его могучей растительностью, а умеренный пояс был родиной капитала: не абсолютное плодородие почвы, а ее дифференцированность, разнородность ее естественных продуктов составляет естественную основу общественного разделения труда, и сменой тех естественных условий, в которых приходится вести свое хозяйство человеку, со-

1) „Основные вопросы марксизма", изд. „Московского Рабочего", 1922 г. стр. 2. Первый курсив мой, второй Плеханова. М. П.

собствует умножению его собственных потребностей, способностей, средств и способов труда. Необходимость общественно контролировать какую-либо силу природы в интересах хозяйства, необходимость в крупном масштабе использовать ее или сдерживать ее разрушительные действия при помощи сооружений, возведенных рукой человека, играет решающую роль в истории промышленности¹⁾.

Как издевался бы надо мной тов. Степанов, если бы это я написал, что в основе общественного разделения труда лежат естественные, природные, внеисторические условия! С каким важным видом он поучал бы своего простодушного читателя, что человек есть „совокупность общественных отношений"—и тогда, когда и что всякий, кто осмелится утверждать, что у этих общественных отношений может быть какая бы то ни было „внеисторическая" подкладка, есть еретик и антимарксист. Но—увы—это написал Маркс. Подчеркнутые мною строки его текста не оставляют тени сомнения, что Маркс считал экономический процесс общественным, влияющим на-лицо природными условиями, дающими на этот процесс и в дальнейшем его развития. Истина, конечно, элементарная: не почитайте, что говорит на этот счет тов. Степанов,—и вы согласитесь, что напомнить эту азбучную истину в изложении Маркса было не лишнее.

Так обстоит дело с хозяйством. Но религия то, может быть, вырастает уже исключительно на почве этого хозяйства, как данного, при чем на ней, в противоположность общественному разделению труда, природные условия уже совсем не отражаются.

Обратимся к „Анти-Дюрингу". Мы уже видели, читатель из „Д. Фейербаха", что религия возникла в самые первобытные времена (т. е. факт очень древний, а вовсе не относительно новый, как думает А. А. Богданов) из самых темных, первобытных представлений людей о своей собственной и о внешней природе. Но тут еще нет прямого указания, что эти „первобытные представления" могут быть и вообще ответного происхождения. В „Анти-Дюринге" Энгельс выразился яснее:

„Всякая религия есть не что иное, как фантастическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над их повседневным бытием,—отражение, в котором земные силы приобретают форму сил надземных. На первых ступенях истории таким образом прежде всего отражаются силы природы, которые в дальнейшем ходе развития у различных народов преломляются в самые разнообразные и самые пестрые персонификации. Но скоро наряду с силами природы выступают в действительности общественные

1) К. Маркс и Фр. Энгельс. Собрание сочинений (перев. под общей редакцией И. Степанова), т. IV, стр. 515—516. Курс. везде мой. М. П.

силы, которые противостоят человеку, такие же чуждые и сначала такие же необъяснимые, и подчиняют его себе с кажущейся такой же естественной необходимостью, как силы самой природы. Благодаря этому же образы фантазии, в которых сначала находили себе отражение только таинственные силы природы, получают общественные атрибуты, становятся представителями исторических сил¹.

И, наконец, еще более драстически, можно сказать, до грубости, Энгельс формулирует ту же мысль в известном своем письме к Конраду Шмидту (октябрь 1890 г.). „Что же касается тех идеологических областей, которые еще выше падают в воздухе, религии, философии и т. д., — читаем мы здесь, — то у них имеется доисторическое содержание, находимое и усваиваемое историческим периодом, содержание, которое мы теперь назвали бы бессмыслицей. В основе этих неправильных представлений о природе, о строении самого человека, о духах, волшебных силах и т. д. лежит по большей части лишь отрицательно экономическое (nur negativ Oekonomisches): низкое экономическое развитие доисторического периода имело в качестве своего дополнения, а порой даже в качестве условия и даже в качестве причины ложные представления о природе. И все же, хотя экономическая потребность была главной пружиной двигающегося вперед познания природы, и с течением времени все более становилась такой пружиной, все же было бы педантизмом искать для всех этих первобытных глупостей экономических причин“.

Как видим, Энгельс идет гораздо дальше, чем я позволяю себе идти. Для него не только основа религиозной психологии, но и первобытная религиозная идеология есть на добрую долю факт дообщественный, неподлежащий, поэтому, экономическому истолкованию. Так далеко, повторяю, я не иду. Но другие марксисты в общем очень близкие к моему пониманию религиозно-исторического процесса — и, что особенно удивительно, очень авторитетные в глазах им-но тов. Степанова — не затрудняются присоединиться в этом случае к Энгельсу.

„Как бы ошибочным ни представлялся нам теперь, в результате этнологических исследований, тот взгляд, будто религия началась поклонением силам природы, однако, в основе концепции Маркса — Энгельса лежит, несомненно, правильная идея“, говорит один из них. „И это правильное — тот взгляд, что на низших ступенях своего развития человек, хотя бы он жил общинами, ордами, все же был естественным существом несравненно в большей мере, чем общественным существом, и потому первоначально чувствовал свою зависимость от природы несравненно сильнее, чем зависимость от жизненных отношений своей общины. Ошибочно только,

когда тут же предполагают, будто силы природы прежде всего породили в нем чувство этой зависимости и с наибольшей силой владели его фантазией. В действительности не явления внешней природы, как, напр., молния, гром, землетрясение, буря, ливень и т. д., а его собственная природа, его возникновение, развитие и исчезновение, и, прежде всего, смерть, — вот что раньше всего пробудило в человеке чувство страха и зависимости и выдвинуло таинственные загадки перед его примитивной способностью мышления“.

Вот оно! Почти „до Покровского договорился!“ „Смерть“, говорит, „прежде всего“ „пробудила в человеке чувство страха“. Кто же этот вреднейший идеалист?

А это — переведенный на русский язык тов. Степановым Гейнрих Кунов: цитата взята из его книжки „Возникновение религии и веры в бога“, перевод И. Степанова, второе, исправленное издание, стр. 31—32¹⁾. К переводу имеется предисловие тов. Степанова, где он выражается так: „У Кунова применение материалистического метода к изучению возникновения религии (возникновения, т. в. Степанов!) отличается строгостью и, хотелось бы сказать, изяществом и приводит к самым плодотворным результатам“ (стр. 15). Тов. Степанов упрекает Кунова лишь в том „зачем он так осторожен в своих утверждениях“.

Ну вот, я менее осторожен — тов. Степанов зато объявил меня идеалистом и анти-марксистом. Не верьте, гражданин Кунов, этому коварному человеку! Он вас будет подзуживать: „смелее! решительнее!“ — а как только вы выскажетесь, он вас сейчас же за шиворот и — в участок. На сей предмет обращаем внимание тов. Степанова, что Кунов употребляет слово „идея“. Вон еще когда от него идеализмом припахивало!

Итак, допущение внеобщественных, дообщественных корней религии отнюдь не противоречит марксистской методологии. „Изящный“ или „не изящный“ марксист Кунов, но что до войны (книжка вышла в оригинале в 1913 г.) никто не сомневался в его марксизме, это факт. И еще менее кому-нибудь придет в голову сомневаться в марксизме Энгельса — при чем для „Анти-Дюринга“ пришлось бы тогда усомниться и в марксизме самого Маркса. А это уж немножко чересчур, как говорят в Одессе...

Этим решается наш спор с тов. Степановым в методологической плоскости, в которую поставил вопрос тов. Степанов. Этим, конечно, еще не решается вопрос о том, кто из нас фактически

¹⁾ Из этой же книжки заимствована и цитата из „Анти-Дюринга“, см. стр. 30—31; письмо к Шмидту цитировано по переводу т. Адоратского, см. его сборник писем. 285. Курсив — мое подчёркивание.

прав. При всем моем уважении к авторитетам, я не исповедую догмата исторической непогрешимости Маркса и Энгельса. Споры не подлежат их метод и основанное на нем мировоззрение: но отдельные конкретные утверждения их могут быть и ошибочны. Мы сейчас видели, что Энгельс разделял ошибку всех историков религии 1870-х годов, будто древнейшей формой религии был культ природы. Эту ошибку исправил уже Кунов. Возможно, что и Кунов, и меня (мне очень близки друг к другу по своей концепции, как правильно отметил А. А. Богданов) можно подвергнуть дальнейшему исправлению, доказав, что страх смерти вовсе не есть что-то исконное и первоначальное. Для этого можно идти двумя путями. Во-первых, доказывая, что страх смерти чужд вообще высшим животным (особенно приматам): тогда, откуда ему взяться у „зоологического“ человека? Во-вторых, доказывая, как это делает А. А. Богданов, что в основе древнейших религиозных верований лежит вообще не страх, а почтение, любовь и тому подобные сладкие чувства. Насколько я знаю материал, этот второй путь доказательства неимоверно труден: но тем блестящее будет победа школы А. А. Богданова.

Во всяком случае, доказывать нужно при помощи фактов, а не посредством привлечения к делу совершенно сюда не относящихся текстов Маркса и Энгельса, как это делает тов. Степанов.

Тов. Степанов выдвигает против меня тезисы Маркса о Фейербахе. Для того, чтобы правильно отнестись к этим тезисам, необходимо вспомнить, что представляли собою взгляды Людвиг Фейербаха на религию.

Сделать это мы можем довольно легко, обратившись к тому самому сочинению Фр. Энгельса о Фейербахе, которое однажды уже цитировалось на этих страницах. „Фейербах вовсе не хочет упразднить религию, он хочет поподнить ее“, говорит здесь Энгельс (пер. Плеханова, стр. 51). „Сама философия должна быть поглощена религией. Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии. Данное историческое движение только тогда становится могучим, когда оно овладевает человеческим сердцем. Сердце — не только форма религии, нельзя сказать, что религия должна быть также и в сердце, — оно сущность религии“ (цитировано у Степанова, стр. 168). По учению Фейербаха, религия есть сущность, основанная на чувстве сердечное отношение между людьми (курс. мой. М. П.), отношение, которое до сих пор старалось найти свое истинное содержание в фантастическом отражении действительности — при посредстве бога или нескольких богов, этих фантастических отражений человеческих свойств, а теперь непосредственно и прямо находит его в любви между „Я и Ты“. В конце концов половая любовь выходит у Фейербаха одной из самых возвышен-

ных, если не самой возвышенной формой исповедания его новой религии“.

Не правда ли, как это похоже на мое представление о религиозной идеологии, как идеологии рабской, основанной на чувстве страха? Между тем Маркс говорит, в своих тезисах о Фейербахе, разумеется, о религии в том смысле, как ее понимал Фейербах. Для Маркса не могло быть абстрактных истин — он знал, что истина всегда конкретна; говорить о „религии вообще“ он предоставлял филистерам. Он мог говорить или о конкретной, исторически сложившейся религии — но с нею „религия“ Фейербаха не имела ничего общего — или о религиозной концепции своего противника в данный момент.

Что на самом деле имело место именно последнее, Маркс нашел нужным даже отметить, для ясности, чисто внешним образом: говоря о „религиозном чувстве“, „religiose Gemüth“, Маркс взял этот термин в кавычки. Они имеются и в переводе Плеханова (стр. 92 — оригинал 61; тезис 7-ой). Этим Маркс совершенно ясно дал понять, что он имеет здесь в виду специфическое „религиозное чувство“ у Фейербаха, объяснение которому (чувству, конечно, а не Фейербаху) дано в вышеприведенном отрывке Энгельса.

И вот, странное дело, тов. Степанов, столь щедрый на кавычки, когда нужно мне приписать никогда мною не высказывавшиеся мысли, тут вдруг забывает об этом полезном типографском знаке. У него религиозное чувство стоит безо всяких кавычек — что, разумеется, и дает ему возможность немедленно провести знак равенства между Фейербахом и „тов. Покровским“.

При помощи этого маленького усовершенствования, тов. Степанов тезисами Маркса, направленными против религиозного идеализма Фейербаха (и всех индивидуалистов и идеалистов в религии вместе с ним, конечно), бьет материалистическую концепцию Кунова-Покровского, хотя у обоих нет ни грана идеализма и хотя второй определенно подчеркивает, что никакой религии индивидуума быть не может.

Учитесь, молодые товарищи, как вести полемику!

Если же восстановить кавычки, то будет совершенно ясно, что ко мне 7-ой тезис никакого отношения иметь не может, ибо суть теории Фейербаха заключалась в том, что он признавал особое „религиозное чувство“, самостоятельную религиозную природу человека, которую он рассматривал „как нечто, совершенно отдельное и ни с чем не связанное“ (тезис 6-ой, полож. 1-ое), тогда как у меня страх смерти, наоборот, связывает религию с борьбой за жизнь во всех других формах — религия есть лишь психологическое отражение борьбы за жизнь („Очерк“, II, 4). По Фейербаху религия есть нечто высшее — в чем, как в верховном синтезе, должно потонуть все, вклю-

чая и философию—с моей точки зрения религия есть ловко эксплуатируемый различными общественными силами остаток звериного в чело-веке, подлежащий упразднению вместе со всей системой эксплуатации. Фейербах окутывает чисто земное явление, половую любовь, мистической дымкой—я срываю мистический покров с самой религии, вскрывая ее зоологические корни. Если ко мне имеют какое-нибудь отношение „тезисы о Фейербахе“, то лишь 8-ой тезис, гласящий: „Общественная жизнь есть жизнь практическая по существу. Все таинственное, все то, что ведет теорию к мистицизму находит рациональное решение в человеческой практике и в понимании этой практики“. Но этот тезис имеет ко мне отношение в том смысле, что он мог бы быть поставлен эпитафией к той части моего „Очерка“, которая посвящена религии.

До чего тезисы почти в буквальном смысле слова „притянуты за волосы“ к нашему с тов. Степановым спору, читатель может сам полюбопытаться в статье тов. Степанова, я этого здесь повторять не буду. Достаточно сказать, что столь конкретную вещь, как физиологические потребности, вроде „потребности питания“, тов. Степанов ухитряется сделать иллюстрацией слов Маркса об „абстрактном, живущем в отдельных индивидуумах“. Нечего сказать, нашел „абстрактное“!

Что же касается того, что положение, будто „религия есть частное дело каждого“—положение, конечно, неверное, но в старое время выгодное для социал-демократии, как партии угнетенного класса, и совершенно естественное, потому, в книжке, вышедшей до революции—противоречит утверждению Маркса, что „человеческая сущность есть совокупность общественных отношений“, то я обращаю внимание тов. Степанова на то, что положение это сложилось, как никак, среди германской социал-демократии, партии марксистской: люди, проповедывавшие это положение на всех перекрестках, знали „тезисы“ не хуже тов. Степанова—и противоречия здесь не усматривали. Очевидно, что оно, во всяком случае, не настолько безусловно, как кажется это нашему уважаемому критику. Но спорить об этом не стоит, ибо положение теперь утратило всякий практический смысл для нас, а так как практика идет впереди теории, то положение это при переработке книги подлежит, разумеется, упразднению. Не упразднено еще пока потому, что книга перепечатывается до сих пор стереотипно, с подцензурных изданий, безо всяких изменений.

Итак, тезисы о Фейербахе ничего в пользу защищаемой тов. Степановым позиции не дают, ибо они имеют в виду определенную религиозную концепцию, современную Марксу в 1840-х г.г., и не имеют никакого отношения к истории религии уже по одному тому, что для Фейербаха религия была вне истории. Как понимал историю религии Маркс, когда он занялся этим сюжетом, мы знаем это из

Анти-Дюринга. Не помогает тов. Степанову и „Л. Фейербах“ Энгельса (поскольку Энгельс разоблачает идеализм Фейербаха, он даже мешает тов. Степанову, видящему в Фейербахе чистого представителя „естественно-научного материализма“), откуда также взята пара цитат, долженствующих меня поразить.

Тов. Степанов берет начало II главы „Л. Фейербаха“, где Энгельс ставит вопрос об отношении мышления к бытию. Современный дуализм, как все теперь делают, он возводит к первобытному анимизму (в те дни, в 1880-х г.г., довольно свежей новости), анимизм же подводит его к вопросу о происхождении „бессмертия души“. „Так как смерть состоит в том, что отделяется от тела душа, остающаяся живою,—говорит Энгельс,—то нет надобности придумывать для нее особую смерть. Так возникло представление об ее бессмертии, на той ступени развития не заключавшем в себе ничего утешительного, казавшемся лишь роковой, совершенно непреодолимой необходимостью и часто,—например, у греков,—считавшемся положительным несчастьем. Представление о личном бессмертии выросло не из потребности в религиозном утешении, а из того простого обстоятельства, что, признавши существование души, люди не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти“.

Из моего „Очерка“ или из книжки Кунова читатель может получить гораздо более детальное представление об „истории души“—мы теперь знаем больше, чем знал Энгельс в 1880-х г.г. Но решительно никакого противоречия между концепцией Энгельса, с одной стороны, Кунова и моей—с другой—нет: только все было не так просто, как казалось Энгельсу. Чтобы столкнуть лбами меня и традицию классического материализма, тов. Степанову приходится и над текстом Энгельса произвести некоторые дополнительные операции. При чем, так как Энгельс все-таки не Маркс, то операции отличаются более смелым характером.

Прежде всего, тов. Степанов опускает начальную фразу выписанного мною отрывка, связывающую всю тираду Энгельса с его словами об анимизме—подчеркивающую, таким образом, что речь идет о бессмертии души, отделившейся от тела, а отнюдь не об „индивидуальном бессмертии“ вообще. Так как я, конечно, нигде не выступаю сторонником бессмертия души—превратить меня в спиритуалиста даже тов. Степанов не решается—то это подчеркивание, разумеется, портило эффект. Затем обезглавленный текст Энгельса тов. Степанов разрубает еще на две части, вставляя в промежуток свои собственные рассуждения о „страхе жизни“ (не смерти, а жизни!), к которым неизвестно как отнесся бы Энгельс. Наконец, второй обрубок энгельсовского текста тов. Степанов совершенствует, дополнив одно слово, пропущенное в переводе Плеханова, и переведя это слово

совершенно произвольно. Энгельс называет представление о личном бессмертии — бессмертии души, это само собою ясно из всего контекста — „скупным“, langweilig. Тов. Степанов переводит это через „удручающее“, подчеркивает это слово и торжественно заканчивает: „Значит, Энгельс находит, что удручает не мысль о смерти, не страх смерти, а как раз наоборот — представление о личном бессмертии“ (курс. тов. Степанова).

Здесь, действительно, есть нечто „удручающее“ — но оно относится не к истории религии, а к кое-чему другому. Сколько усилий употреблено, чтобы вымучить из энгельсовского текста то, чего там вовсе нет! Мы даже совершенно не знаем, как относился Энгельс к личному бессмертию вообще. Я охотно соглашусь с тов. Степановым, что Энгельс, действительно, относился к нему отрицательно, для меня это „личное бессмертие“ тоже никакой цены не представляет. Но здесь-то Энгельс говорит вовсе не об этом, а только о воззрениях людей (именно греков) относительно бессмертия души на определенной ступени развития. Греки, действительно, представляли себе жизнь души, отделенной от тела, очень скудной и убогой, Энгельс соглашался, что это очень скучное существование и попутно дал щелчок протестантским пасторам, „утешавшим“ свою паству надеждой на эту будущую жизнь. Но я-то тут при чем? Когда и кого я утешал „бессмертием души“?

Не только „бессмертие души“, но и вообще „личное бессмертие“ в настоящем, конкретном смысле этого слова — бессмертие конкретной человеческой личности, вовсе не играет в моей концепции той роли, какую приписывает ему тов. Степанов. Я только делаю логический вывод, что, если психологической базой религии является животный страх смерти, то окончательно всякая почва из-под ног религии уйдет лишь тогда, когда мы победим смерть. Против этой логики едва ли что можно возразить. Но это, во-первых, вовсе не значит, что с остатками животности в человеке нельзя и не следует бороться всеми другими средствами — например, пропагандой материалистического мирозерцания. Во-вторых, эта психологическая база религии выветривается независимо от всяких „медицинских открытий“: я еще раз напоминаю мои слова о безрелигиозности пролетариата („Очерк“, II, 94). Из госпожи мира религия все более и более превращается в жалкую слабость худшей части человечества. А затем, это уже совсем не значит, что достаточно простого „медицинского открытия“, чтобы люди стали бессмертны. В самом деле, что будет, если в современном буржуазном обществе будет открыт секрет продлять жизнь до бесконечности (примем такую нелепую постановку вопроса ради упрощения)? Это значит, что к привилегиям буржуазии прибавится еще одна. Люди бу-

дут делиться на „бессмертных“ — 10.000 негодяев, набивших себе карманы грабежом во всем видах, — и „смертных“, 10 миллиардов (так как это будет не раньше конца XX века, то столько населения, пожалуй, наберется) трудящихся, которые будутдохнуть совершенно так же, как и теперь.

Совершенно ясно, что и для победы над смертью необходима, как предварительное условие, победа пролетариата над буржуазией. Я об этом не упомянул просто потому, что считал это вещью само собою разумеющейся.

Но и пролетариат едва ли использует соответствующее открытие для фактического осуществления персонального бессмертия. „Индивидуальное бессмертие“, как и вообще индивидуализм, есть историческая категория, предполагающая определенный материальный базис — мелкое производство (см. об этом в моем „Очерке“, I, 86—87). Тов. Степанов прав, когда он указывает, что в первобытной коммуне жизнь личности часто приносилась в жертву целому — на это поглощение личности целым я указывал и в своей статье („Под знаменем марксизма“ № 9—10), споря с тов. Бухариным и А. А. Богдановым. Но в первобытной коммуне интересы личности подавлялись внешним путем — животный страх смерти там существовал больше, чем даже теперь, но не смел себя обнаруживать. Мы совершенно не можем себе представить, какие новые биологические формы возникнут на основе проникнувшего собою всю жизнь коммунистического хозяйства в будущем. Бесполезно было бы об этом гадать à la Уэллс. Но более чем вероятно, что в связи с этими новыми биологическими формами самый вопрос об индивидуальном бессмертии перестанет существовать.

Но если „личное бессмертие“ не играет никакой роли в моей концепции, не так обстоит дело с тов. Степановым. Через всю его статью, начиная с воспроизведенной выше „цитаты“ из Энгельса, красной нитью проходит, видимо не без труда ему самому дающаяся, борьба именно с индивидуальным бессмертием, как отражением индивидуального страха смерти. И к нему вполне приложимо то, что он хочет приписать мне — что он „знает страх смерти только в индивидуалистических... филистерских формах“ (стр. 95). Читатель заметил, что я тут пропустил одно слово — тов. Степанов ставит в ряд: „индивидуалистический, физиологический, филистерский“. И совершенно напрасно: ибо физиологический страх смерти вполне может быть коллективным явлением. Таков, очень обычный, случай паники: тут особенно ясна и чисто биологическая подкладка страха смерти — ибо в состоянии паники человек не рассуждает и его не индивидуальность, ибо находящийся в панике человек именно тем и характеризуется, что он теряет свою индивидуальность;

умный, обычно, человек в состоянии паники становится «глупее самого глупого барана. Коллективный страх смерти есть, таким образом, наиболее зоологическое проявление этого аффекта—и, нужно сказать, наиболее прочная база религии. Пример этому мы видели совсем недавно, когда российская интеллигенция, в панике отчасти перед В.Ч.К., отчасти перед голодной смертью, бросилась «в храм божий», падая ниц перед фетишами, нелепость которых индивидуально каждым рядовым интеллигентом сознавалась более или менее отчетливо еще вчера.

Тов. Степанов все эти факты, конечно, очень хорошо знает и помнит. Но он не может подойти к вопросу иначе, как с точки зрения индивидуального страха смерти и индивидуального бессмертия. И это чрезвычайно характерно для всей защищаемой им концепции. Махистское мирозерцание—с пережитками которого в самом себе, быть может, борется тов. Степанов бессознательно, воображая, что борется со мной—в основе своей индивидуалистично. Оно весь мир строит из личных переживаний, вне которых для него нет никакой реальности. И естественно, что и страх смерти оно берет в плоскости тех же личных переживаний. Если тов. Степанов в своей статье изживает действительно остатки махизма, в нем еще сидящие, то этому факту я могу только порадоваться—и ради этого я готов даже примириться с тем, что это изживание происходит на моей, ни в чем не повинной, спине.

М. Покровский.

Материалистическое или идеалистическое понимание права?

Прошу внимания. Хотя речь идет только о вопросах права. Ибо правоведение, наука о праве—это последнее убежище для всяких идеалистических и вообще идеологических пережитков.

Из всех так называемых гуманитарных наук наука права оказалась наиболее и наиболее забронированной против проникновения материалистических взглядов. Но из всех наук она сама больше всего и страдала от отсутствия подобной критики. Как беспомощен тот самый юрист, который в качестве юриста же властвует политически над всем миром, когда он задумает объявить себя ученым! Он до сих пор еще не мог дать верного определения своего представления о праве. А наиболее искренние из них откровенно ставят вопрос: может ли быть вообще речь о науке права?

Но если правоведению, как науке, не повезло в собственной, буржуазной среде, то оно, без всякого сомнения, пользуется большим успехом у разного рода социалистов, не исключая подчас и... коммунистов. Ренкеры, Радбрухи и т. п. считаются светилами не только политическими, но и научными. Что же они дают в своих ученых работах? В лучшем случае старые могилы «социализма юристов» (Juristen Sozialismus), отцом которого был покойный проф. Антон Менгер. Чем они обосновывают свои учения? В лучшем случае, того или иного рода психологию с некоторою примесью «экономического фактора». В своем корне все это чисто идеологические построения.

А даже у нас, переживших глубочайшие сотрясения во всех областях как реальных общественных отношений, так и идейного, умственного мира, лишь ныне, на пятом году пролетарской революции, сжегшей на деле все 16 томов свода законов и не остановившейся пред самым правительствующим сенатом, стали спорить о проблемах права. А где пока только идут споры о праве, там господствует еще старое понимание права, там живо еще прежнее юридическое мировоззрение, там властвует еще буржуазная правовая идеология.

1.

Когда возникли наши споры о праве, то можно было наблюдать весьма различное отношение к этим «раздорам» со стороны товарищей, не участвующих в споре. Одни безусловно сочувствовали спору, если даже, по старой привычке, и не читали статей о праве. Но встречались и товарищи, весьма недовольные этими спорами. Не пахнет ли это анархизмом, думали одни. Не направлены ли они против наших декретов (в скобках: писанных ведь в большинстве случаев старыми юристами), рассуждали другие. Зачем же трогать эту идиллию права, этот романтический уголок в наших головах, роптали третьи. На их лицах ясно было злорадство: «Ну, и по-делом досталось Стучке! Чего же ради он задумал трогать такие устои, как правовые? Кому и чему мешает, если в наших головах оставить малую толику идеализма?»

Вот я и ставлю вопрос: романтический ли это уголок или враждебная крепость? И отвечаю прямо: Крепость! Какую роль играет «романтический уголок идеализма» в наших головах? Или он должен исчезнуть, или он будет господствовать над нашим мировоззрением. Ибо «человеческое сознание всегда проявляет свое внутреннее единство; внутреннее единство ведет к тому, что все, воспринятое сознанием, тотчас же сочетается со всем прежним, и сознание всегда остается единым». Так учит современная наука психологии. Это то самое «стремление ума к систематизации взаимоотношений явлений», о котором говорит Ф. Энгельс в «Антидюринге». А так как Энгельс же определяет

юридическое мировоззрение, как классическое мировоззрение буржуазии, то для всякого станет ясною опасностью, какая угрожает от того, что наше мировоззрение и впредь в вопросе, касающемся самих обыденных массовых взаимоотношений людей, будет равняться по линии юридически идеалистической. И если бы вышло нечто вроде Петровского указа, что все коммунисты должны изложить свой марксистский взгляд на право, дабы, говоря слогом Петра Великого, всякого дурость изъяснена была, то получился бы весьма разноцветный букет мнений ¹⁾.

Уже одно то, что в момент серьезных боев на идеологическом фронте нет хотя бы приблизительно единого взгляда на право в рядах самих коммунистов-юристов, показывает действительное значение этого романтического уголка. Французских коммунистов силою пришлось удалить из масонских лож; не придется ли принять такие же принудительные или ультимативные меры по отношению к юридическим романтикам?

Я не буду здесь останавливаться на понятии „практический идеалист“, что означает борца за идею, просто идейного человека, человека, преданного идее. Смещение таких понятий было бы недостойкою игрою слов. Понятие идеализма, как выводящего свое мировоззрение из примата идеи, абсолютной ли или относительной, объективного или субъективного идеализма, вполне определено. И всякие полушаги ведут беспощадно в тот же Рим, т. е. к идеалистическому мировоззрению, для которого „духовное начало есть первичное и основное“. Всем еще памятен спор по поводу дицгенизма. Т. Ленин серьезно предупреждал в этом отношении в своем „Материализме и эмпириокритицизме“. В последней работе Евгения Дицгена мы читаем: „Мы, следовательно, ни материалисты, ни идеалисты, но как те, так и другие, т. е., с точки зрения критического познания, мы обязательно идеалистические материалисты. (Что за вздор!) Однако мы всегда называем себя критическими натурмонистами“. И это пишется в момент, когда идеалистическое мировоззрение открывает серьезнейший поход против материализма. Весь буржуазный сектор съезда мира амстердамцев в Гааге относится к секте „идеалистов“.

Но юридическая идиллия опаснее всяких других. По самому своему характеру правоведение располагает к идеализму. И теперь, когда Булгаковы, Бердяевы, Франки и пр. открыли свое религиозно-философское общество в Берлине, тут всякие дальнейшие слова излишни. В свое время в Риме на первом рассвете буржуазии (ко-

¹⁾ Ни один из нескольких моих оппонентов не выставил против моей целиной концепции своего собственного понятия или понимания, но все ограничилось критикой отдельных слов или фраз. Это самый бесплодный, а посему и бесполезный вид оппонирования.

нечно, еще не в нынешнем смысле) церковных жрецов заменили светскими, юристами, „секуляризовали“ касту жрецов. Теперь юристы на закате буржуазии снова возвращаются в лоно церкви, „канонизируют“ сословие юристов, но они сохраняют свои светские, не только манеры, но и вожделения. Они не отреклись от старого мира; нет, они готовятся к новым боям. Вот почему мы вправе утверждать по поводу этой крепости: *Ceterum censeo, Carthaginem delendam esse*. „Эту Карфагенскую крепость необходимо разрушить до основания“ в гражданской войне, ибо пред нами гражданская (вернее, буржуазная) крепость!

2.

Как известно, до революции 1917 года весь социал-демократический мир, забыв слова своего учителя Маркса, хотя и критиковал классовое государство буржуазии, но противопоставляло ему всеклассовую демократию. Октябрь 1917 года в Октябрьской революции и в книге тов. Ленина „Государство и революция“ выдвинул пролетарскую диктатуру как классовое государство угнетенных классов. Соц.-демократия давно проклинала классовый суд буржуазии, но верила в внеклассовый суд демократии. (Программа объединенных с.-д. Германии этот суд с участием всех слоев населения называет даже — социалистическим!) Ноябрь 1917 г. создал классовый „народный суд“ пролетариата, а летом 1922 г. председатель Рев. Трибунала т. Пятаков под гром одобрения пролетарских масс провозгласил себя носителем классовой справедливости пролетариата. О классовом праве (по мнению весьма многих, внутреннее противоречие) мы робко заговорили на съезде деятелей юстиции в 1918 году. А когда в Наркомюсте надо было дать раз официальный ответ на вопрос: „Что такое, по нашему, право“, мы формулировали этот ответ на скорую руку словами: „Право является системою (или, что почти то же самое: порядком) общественных отношений, соответствующую (т. е. системою) интересам (вернее, интересу) господствующего класса (а посему), охраняемую или поддерживаемую организованною властью господствующего класса“ (т. е., по общему правилу, государством).

Кому мы тут наступили на мозоль? Прежде всего, всем, кто искал сущности права не в самих взаимоотношениях людей, но в области фантазии (у юриста, как у барона, у всякого своя фантазия, а нет по сие время сколько-нибудь единого понятия права), в области идеологии (в разных „идеях“ справедливости) или психологии (в области воли и цели) или просто в законе. Последние („законовики“) все-таки ближе всего подошли к истине, ибо система социальных отношений в настоящее время, главным образом, регулируется действительно законом, на словах, но крайней мере. Но отсюда закон не делается ни всеобщим, выражением всего права, ни исклю-

чительным и всемогущим регулятором права. У всех этих наших противников нет единого, объединяющего их, взгляда, но у всех есть одна общая черта, объединяющая их против нас: это то, что они содержания права ищут в головах людей, а не в самых взаимоотношениях.

Самое основное разногласие здесь кроется в классовом признаке. Мы могли бы мириться с определением права как «системы (или т. п.) норм, охраняющих данную систему общественных отношений и т. д. силой государства, как организации класса, хотя мы оспариваем и это определение. Но на классовом признаке мы дадим бой всякому инако мыслящему».

3.

За классовое право! Для рабочего класса, пролетариата—это лозунг: за революцию. Для класса капиталистов, буржуазии—это лозунг контр-революции. А лозунг: просто за право—это лозунг антиреволюционный (значит, во время революции также контр-революционный), в лучшем случае заменяющий революцию обязательно эволюцией.

Что такое класс? В своем «Великом почине» т. Ленин писал: «Классами называются большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства (большую часть закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а, следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают». Я, к глубокому сожалению, не имел этого определения пред собою, когда я писал свою книжку «Революционная роль права» и т. д. (Не имел ее, повидному, пред собою и т. Бухарин, когда он писал свою теорию исторического материализма.) Мы пришли к такому же выводу, что «классы определяет их роль в процессе производства», «распределение средств производства», «закрепление этого распределения в праве частной собственности на средства производства». Каутский, как известно, дал другое определение, что класс определяет общность интересов вследствие общности «источника дохода» и борьбы за распределение продукта. Без всяких комментариев нам ясна разница между точкою зрения эволюционной (антимарксистской) Каутского и революционно-диалектической самого Маркса.

Но если мы понимаем борьбу классов, как борьбу за роль в производстве, за распределение средств производства или против права частной собственности (а таков классовый интерес революционного пролетариата!), то классовый характер этого основного права, этого, как Маркс говорит, «pivot» (ось) всей системы, а следовательно, и всего буржуазного права не нуждается в дальнейших доказательствах.

Но не так смотрят все коммунисты. В своей (как сказать?) рецензии на мою книжку, напр., проф. Рейснер пишет: «Против второй части своего определения (т. е. классового его характера)... сам т. Стучка возражает (это, конечно, ирония!) и достаточно полно и убедительно. Он дает нам такую массу примеров революционного значения права, созданного угнетенными против интересов господствующего класса» и т. д. Идет перечень борьбы в Риме должников против ростовщиков, крестьян против помещиков в Германии (крестьянская война), во Франции (революция), рабочих против рабочего законодательства и т. д. Но разве в Риме Катилине удалось отменить все долги? Разве фабричное законодательство поразило право частной собственности класса капиталистов на средства производства? Разве крестьяне выиграли войну против дворянства в Германии? А во Франции, где они выиграли—разве еще продолжало существовать господство класса феодалов над землею крестьян? Вся суть в том, что право определяется (или обеспечивается) средствами государства господствующего класса и без этой охраны оно не есть право. Чтобы не искать долго опровержения для доводов Рейснера, я приведу одну только цитату из книги, случайно попавшейся мне в руки. Эта книга (лекции) называется: Проф. Рейснер, Основы Советской конституции 1920 г.¹⁾, и мы там читаем: «Если лишить частного собственника защиты государства, отменить полицию и т. д., которые поддерживают его власть, это право собственности отпадает». Кому тут верить: Рейснеру 1920 г. или Рейснеру 1922 г., Рейснеру периода «военного коммунизма» или Рейснеру периода «Нэп»? Для юриста последнее положение отменяет более раннее. Значит, отступление?

Мы могли бы привести еще, хотя и менее открытых, противников классовой теории права, но те находятся по пути к этому взгляду, но не по пути отступления от него. Зато мы встречаем признание классового характера права изредка уже и в буржуазных изданиях (см., напр., «Право и жизнь» проф. Трайнина: «у каждого класса—свое право»). Это большая победа. Ибо до признания своего поражения буржуазия не может стать на классовую точку зрения в области права, а напротив осуждена на лицемерие и двойственность.

1) Что профессор Рейснер в 1920 г. не был человеком, лишь ищущим своего мировоззрения видно из его скромных слов на стр. 88 тех же лекций: «Если позволите мне в этом отношении воздать некоторую славу себе, что может быть несколько неприлично, то я все-таки скажу, что единственным государствоведом Европы, если не во всем мире, который еще до всякого переворота к величайшему изумлению своей аудитории развивал науку о государстве, как марксист, это был—ваш покорный слуга».

4.

Буржуазная революция объявила естественное право философов положительным правом человека-гражданина. Вместо божеского права она поставила право общечеловеческое. В действительности и это право оказалось правом классовым. Декларация прав человека и гражданина воплотилась в буржуазном кодексе (Code civil). Это, конечно, не был сознательный обман. По крайней мере, до тех пор нет, пока классовая борьба с пролетариатом не открыла ей глаз на действительный характер ее власти, ибо "только во имя общих прав всего общества особый класс может захватить власть" (К. Маркс, его Nachlass, I, 395). "Трагедия буржуазии", если можно так выразиться, заключалась в том, что она объявила свою революцию общечеловеческою, свою власть общенародною, свое право общедемократическим, не сознавая того, что она собою представляет только класс, ничтожное меньшинство. Вот почему лицемерие, двойственность, недоговоренность являются вполне объективными, имманентными признаками ее права, вначале даже помимо ее воли. Обман этот делается сознательным лишь постепенно и по мере нарастания классовой борьбы с большинством народа, классом трудящихся.

Я в своей книжке "Революционная роль права и государства" показал, как поэтому все, даже лучшие и искреннейшие представители буржуазной науки права уперлись в тупик и не могли дойти до научного понимания права, потому что они не могли признать классового характера права. Сначала потому, что они сами не признавали классовой борьбы, а впоследствии потому, что, признавая классовый характер права, они признали бы законною пролетарскую революцию, как свержение права буржуазии и установление права рабочего класса.

Другое дело с пролетарским правом. Пролетариат борется за свой классовый интерес в том сознании, что его победа, как победа громадного большинства, означает победу всего человечества, ибо его цель—упразднение всех классов и установление бесклассового общества. Вот откуда вытекает его смелость в провозглашении права категориею классовою.

Вся история правовой идеологии буржуазии ярко подтверждает этот вывод. Теологии буржуазное общество в свое время противопоставило идеологию. Вместе с первыми ростками капитализма появляется новая философия, философия права, т. наз. естественное право. Оно началось в Италии (XIII ст.), перескочило в Голландию (начало XVII ст.), оттуда в Англию (XVII ст.), Францию (XVIII ст.) и закончилось в Германии (начало XIX ст.). Не странно ли такое

шахматное движение новой идеологии? И случайность ли, что это путешествие как по месту, так и по времени совпадает с движением развития зачатков капитализма? Нет, оно более, чем естественно, оно необходимо. Ибо эта новая философия, это новое право в идее является лишь назревающей программой нового класса, класса капиталистов, буржуазии.

Вместе с Великой Французской революцией, превратившей эту философию в действительность, внесшей "новое, должное" или естественное право как положительное в декларацию прав человека и гражданина, а затем и в гражданский кодекс, прекращается естественное право, за исключением его отзвуков в германской дореволюционной философии.

Идеологию естественного права заменяют два течения: историческая школа, с одной стороны, разные психологические школы—с другой. И тут нет ничего непонятного. Историческая школа—это основная теория контр-революции или анти-революции. Против революции во имя истории, во имя эволюции народного духа! Таков был естественный лозунг контр-революции вообще, исторической школы в особенности. Она внесла крупный вклад в науку уже потому, что она представляла интересы класса, хотя и побежденного или идущего навстречу гибели, но представляла его искренно и откровенно.

Но чем заменила буржуазия свою теорию естественного права? Она не имела и не могла иметь другого источника для новой теории, как только идеологию индивида, психологию нормального гражданина. Психологическая школа является классическою школою общества, основанного на принципах индивидуализма и частной собственности.

5.

Я сказал, что мы—при условии признания классовой точки зрения—могли бы мириться на формуле "система норм" вместо или, скорее, в дополнение к "системе отношений". В действительности мы к такому примиренчеству не склонны, но остаемся непримиримыми до конца. Но наша точка зрения отнюдь не исключает закона, т. е. нормы. Напротив, мы говорим о законодательной монополии государственной власти (во всей совокупности). Только не всякий закон создает право, т. е. осуществляется в системе отношений, и не всякое отношение выражено в законе, и все-таки признается правом и охраняется в качестве такового. Это одно соображение. С другой стороны, система отношений составляет, по нашему, материальный, объективный элемент, т. е. право в объективном смысле. А законная

форма его, закон, вообще норма—лишь субъективный элемент. Как известно, буржуазная наука, наоборот, правом в объективном смысле называет норму, а правом в субъективном смысле—регулируемые им правовые отношения. Вот наши разногласия. Мы стоим на разных полюсах и в этом вопросе.

Обе эти стороны безусловно можно наблюдать в каждом действительном праве, т.е. в праве, регулирующем общественные отношения людей, т.е. объединяющем их в единую систему, в единый порядок. Это основное право есть то, что буржуазия называла гражданским правом. Это цель права вообще, для которой все остальное, „вся правовая надстройка“ является средством, несмотря на то, что буржуазному обществу оно могло показаться наоборот.

Но мы одновременно говорим, что система отношений является материальным, система норм—идеальным, идейным элементом права. А вопрос о примате тут идет между материальной и идейной сторонами, между бытием и сознанием. Конечно, мы в этом вопросе стоим за примат материальной стороны. Под общественными отношениями мы, следуя Марксу, понимаем взаимоотношения людей в процессе производства и обмена. Ввиду важности этого вопроса нам необходимо остановиться на нем несколько подробнее, рискуя стать еще более скучными. Но материальная сторона может победить окончательно лишь при полной выясненности совершенно исключительного характера правовых отношений, их чрезвычайной многосторонности.

6.

Как известно, К. Маркс в предисловии к „Критике“ отношения собственности называет лишь юридическим выражением для отношений производства. Это место новоиспеченный германский с.д. профессор Кунов так и поясняет: „Отношения производства и отношения собственности являются, по Марксу, не параллельными, совсем разнородными отношениями, а с правовой точки зрения отношения производства одновременно являются и отношениями собственности“. Но тут же Маркс говорит о юридических формах, как надстройке над экономическим базисом, т.е. теми же отношениями производства. Как это понять?

Объясняется это явление двойственным, даже тройственным характером всякого правового отношения: оно, с одной стороны, является конкретной формой общественного отношения, социальным явлением, но оно, с другой стороны, является и абстрактной формой общественного отношения, законной формой социального явления. Кунов, напр., говорит о „социальном, т.е. общественном, правопорядке“, с одной стороны, и о „государственно-кодифициро-

ванном праве“—с другой. Оттуда вытекает невольная популярность фразы Штаммлера, что экономическое отношение—это содержание, а право—его форма или, как говорят у нас, что „всякое экономическое отношение имеет свою правовую оболочку“. Нет, на-лицо имеются две формы того же отношения, не совпадающие, по крайней мере, не всегда совпадающие.

Конкретная форма отношения собственности вполне совпадает с отношением производства, но и наоборот. Поэтому тот вывод, который делает из этого определения К. Маркса ревизионист Кунов о чисто механическом приспособлении правопорядка, общественного строя к данному способу производства, мало общего имеет с марксизмом. Если стал у власти класс до тех пор эксплуатируемый и на деле отменил данную систему собственности, то, наоборот, вместе с реальным изменением отношений собственности заменяются и отношения производства.

Эту мысль о двух формах мы находим уже у Маркса в „Капитале“ (1, 53): „Чтобы данные вещи могли относиться друг к другу как товары, товаровладельцы должны относиться друг к другу как лица, воля которых господствует в этих вещах; таким образом один товаровладелец лишь по воле другого, следовательно, каждый из них лишь при посредстве одного общего им волевого акта может присвоить себе чужой товар, отчуждая свой собственный. Это правовое отношение, формой которого является договор,—все равно, выражен ли он законно или нет—есть волевое отношение, в котором отражается экономическое отношение. Содержание этого юридического или волевого отношения¹⁾ дано самим экономическим отношением... Характерные экономические маски лиц являются вообще лишь олицетворением экономических отношений, в качестве носителей которых эти лица и противостоят друг другу“. Если к этой цитате прибавить еще то место (стр. 340—341), где Маркс говорит о договоре между рабочим и капиталистом как о формальном осуществлении формальной „реализации“ (formelle Vermittelung), отношения „капитала“, то, во-первых, становится ясна мысль Маркса, когда он об отношениях производства говорил, как об отношениях собственности, т.е. как о праве собственности, ибо для него отношение обмена является также на юридическом языке правовым отношением, договором, как, в свою очередь, договором является и формальное (но вполне конкретное) осуществление отношения капитала. Но, с другой стороны, Маркс тут же противопоставляет эту конкретную форму абстрактной

¹⁾ Это совпадение на-лицо потому, что товарообмен является характерною чертой данной системы общественных отношений.

его форме, закону. Эта абстрактная, законная форма может быть весьма далека от конкретной формы.

Но, кроме этих двух форм, имеется еще третья форма, пользуясь модным словом Петражицкого, интуитивная форма. Это то психическое переживание, какое по поводу того или иного общественного отношения происходит внутри человека, оценка им этого отношения, с точки зрения справедливости, внутреннего правосознания или т. п.

Эти три формы осуществления общественного отношения в начале классового общества более или менее совпадают. Они расходятся лишь постепенно, при чем происходит постоянное взаимодействие между этими формами. Бытие (в форме конкретной социальной формы) отражается в сознании отдельных индивидов или целого класса (форма III или идеология права) и через это сознание оказывает воздействие на абстрактную форму (в виде закона), которая, в свою очередь, регулирует или стремится регулировать I форму. И это последнее обстоятельство является самой характерной чертой правовых явлений.

Но где в данном случае искать объективного момента, материальной стороны права: в самом ли общественном отношении (форма I) или в сознании (идеологии) или, наконец, в «фиксации» социального отношения и идеологии (формы I и III) в законе (форма II)? Я полагаю, что не может быть двух мнений, а ответ один: в первой форме, т. е. в самом социальном отношении как частице целой системы, целого порядка таких отношений. Допустим, что в целом ряде зерен (прямых, кривых, продолговатых и т. д.) отражается известное явление. Разве мы по средней из всех этих отражений будем определять это явление, а не по самому этому явлению?

Бывают моменты, когда люди обходятся без II формы, т. е. без законов. Первые судебные решения феодала, напр., или же первые решения народного суда пролетарской диктатуры. В обоих случаях почти полное отсутствие закона, хотя в последнем случае в головах судей и людей еще существовали старые законы.

7.

Конкретное правовое отношение, по Марксу, есть одновременно и экономическое отношение, т. е. отношение производства (или обмена). Значит, всякие рассуждения о том, что всякое экономическое отношение «имеет свою юридическую оболочку» (какие выражения встречаются в лучших марксистских семействах), основаны на недоразумении. Но в еще большее недоразумение впадают те, кто из выше приведенной цитаты из «Капитала» Маркса делает вывод, что

«этому содержанию (экономическому отношению) Маркс противопоставляет юридическую форму, которая с его точки зрения есть волевое отношение и т. д.». Ничего подобного! Никакого противопоставления тут нет, ибо только в абстрактном анализе товары (сами) обмениваются на товары (вещи на вещи), реально же и это экономическое отношение есть отношение между людьми, а всякое отношение между людьми есть волевое отношение. В одном случае оно обсуждается с экономической стороны, со стороны материальных потребностей индивидуальных людей, в другом случае — со стороны правовой, т. е. с точки зрения общей правовой системы. Но противопоставление у Маркса действительно там имеется в словах: «все равно выражен ли он (договор) законно или нет» т. е. удовлетворяет ли он законной форме (абстрактной форме) или нет. Тов. Берман (Записки Унив. Свердлова № 1), откуда взята эта цитата, это второе противопоставление переносит на первое. И оно вполне соответствует бессознательно усвоенному им у анти-революционных ревизионистов взгляду, что «центр тяжести правовой регламентации лежит в охране, защите сложившихся ранее общественных отношений». Он знает только «отставание права (в данном — случае закона) от жизни», а не ту «революционную роль» и права, и закона в моменты победы нового класса. Это объясняется мертвящим чистым экономизмом и уклонением автора от классового понимания права, т. е. от верной оценки значения классовой борьбы в праве.

Но не всякое волевое отношение между людьми есть правовое: только то, которое входит в защищенную систему отношений. Договор запрещенный может быть заключен, но он не есть правовое отношение, это есть не право, может быть, даже преступление. А между тем он в то же время может быть отношением экономическим. Поэтому мы и говорим о целой системе или порядке общественных отношений.

8.

Как известно, большинство теоретиков-юристов видят творца права, источник права в чьей-то воле. Носитель этой воли и ее характер менялись со временем весьма сильно: бог, высшее существо, абсолютная идея, народная воля (дух народа), договорная воля (Contract social), коллективная воля, индивидуальная воля. Вот каков наших противников стан! Что их объединяет? Объединяет их то, что они ищут источника права в головах людей, в виде посторонних внушений, врожденных идей, просто всего того, что известно под названием идеологии.

Среди них есть и марксисты и даже коммунисты. Последние по явному недоразумению. У нас любят открывать Америки, только не там, где действительная Америка находится. И если критика старых волевых теорий сделалась уже излишнею, то выяснение вопроса воли остается своевременным, хотя бы для того, чтобы открыть глаза тем, кто по всему своему революционному укладу мысли должен быть с нами, но по недоразумению тащится в хвосте „волевиков“. А приверженность к волевым теориям иногда доходит до смешного. Из той самой цитаты Маркса, о которой я уже говорил подробно как о подтверждении нашего взгляда, о правовом отношении как волевом отношении, делают следующий вывод: „Юридическая форма, которая с его (Маркса) точки зрения есть волевое отношение между людьми в обществе, принимающее характер или непосредственного подчинения индивидуальной воли (или как мы бы теперь выразились индивидуального поведения), господствующей части общества, или добровольного соглашения между двумя или несколькими индивидуальными волями, характер одного общего индивидууму волевого акта (договора), охраняемого общественною властью от нарушения“¹⁾. Покойный Маркс привык к таким присочинениям, для которых он не дал никакого повода, но это присочинение как раз должно опровергнуть классовую точку зрения, заменяя ее общественною. Цитировали и другие это место и все из-за того же заманчивого, непонятого „волевого акта“.

Интересно, что в тех же „Записках“ рядом имеется статья другого приверженца волевой теории, тов. Вегера (В.И.В.), который восторженно говорит о государстве (как воле), творящем право, „о воле как движущей силе каждого общественного процесса, в том числе и производственных отношений“, „о воле как исходном пункте классовой борьбы“ и т. д. И он против классовой теории права. Но что он имеет общего с своим соседом по журналу, тов. Берманом? Только — общность журнала. Я его, несмотря на его резкое сопротивление классовой теории права, считаю нашим будущим союзником. Но он вместо того, чтобы „экономического фетишизма“ по какому-то явному недоразумению искать у меня, должен взглянуть там же под его оком, где преподается чистейшей воды экономизм и юридический социализм, замена революции эволюцией: „Теперь не подлежит сомнению, что традиционное деление форм обладания средствами производства на два класса, противоположных друг другу и абсолютно различных — индивидуальной и коллективной собственности, — не выдержи-

¹⁾ Я. Берман. Записки Ком. Унив. Свердлова I, стр. 29.

вает никакой критики... Коллективная и индивидуальная собственности представляют собою лишь крайние полюсы развития... правовых институтов и т. д.“¹⁾.

Но надо немного пошупать этого прекрасного незнакомца, о котором все говорят: понятие воли. „Здесь мы наталкиваемся на гипотезу, принятую почти всеми в психологии и к которой во все времена приходил, повидимому, бессознательно, здравый смысл человечества, а именно — гипотезу о воле как причине наших поступков. Признается, что между процессом ассоциации и поступком происходит еще воздействие воли как особой самостоятельной душевной способности. Ассоциация идей доставляет только мотивы, а воля выбирает любые из них... Для физиологической психологии не представляется надобности в допущении такого добавочного и совершенно гипотетического фактора психической жизни... Физиологическая психология объясняет все психические процессы независимо от этой гипотезы“²⁾.

Я не предлагаю, конечно, исключить из употребления укоренившееся слово „воля“, но предлагаю не увлекаться подобною гипотезою, да еще в переносном смысле. Мы имеем понятие сознания, которое определяется бытием (интересом класса, напр.). Мне кажется, что для наших целей его достаточно. А воля класса? Не простая ли „результанта воли“ членов класса она? Или коллективная воля класса? К чему подобные фикции? К общественным явлениям не приложимы абстрактные, напр., математические формулы. Мы определенно говорим, что сознание класса выражается в идеологии не всей совокупности членов класса, а авангарда класса. Еще резче эту мысль формулировал Маркс в письме к Энгельсу: „Я объясню коротко и ясно: свой мандат представителей пролетарской партии мы не приобрели ни от кого другого, кроме себя самих, но этот мандат утвержден неслыханною ненавистью, посвященной нам всеми фракциями и партиями старого мира“.

Если мы признаем, что воля есть лишь гипотеза, и гипотеза по существу лишняя, то мы естественно должны разложить это понятие и то, что вокруг него, на его составные части (ощущения, представления, ассоциации идей, поступок), тогда мысль станет значительно яснее. Мы просто от воли перейдем к психологии и идеологии.

9.

Наука психологии большие услуги оказала буржуазии как классу. И оказала она эти услуги обратно пропорционально ее соб-

¹⁾ Записки, стр. 38. Тов. Бермана спасает защитный его цвет: крайне философский и потому не популярный язык.

²⁾ Проф. Циген. Физиологическая психология, стр. 236.

ственным успехам, именно не в лице физиологической психологии, т. е. той серьезнейшей доктрины, которая находится пока только в первой стадии развития, и должна сделаться единственной наукой психологии, но в лице всяких спекулятивных, автономных и т. п. психологий, вплоть до шарпаташной, салонной болтовни на разные темы о чувственном и сверхчувственном мирах¹⁾. Она пришла на помощь политической экономии, социологии, а равно и науке права. Здесь она фигурирует либо как индивидуальная психология (известная Робинзонада, психология нормального филистера), либо как договорная психология (двусторонние психологические переживания, изобретенные юристом Петражицким), либо как глубоко реакционная школа массовой психологии (ср., напр., Сигеле). Первая прежде говорила о Робинзоне на необитаемом острове. Теперь она приняла более абстрактный вид: „Право представляет собою те нормы, согласно которым действовали бы люди, если бы ими руководил только правовой мотив“ (Магазинер). Значит, в некотором безвоздушном, „внеобщественном“ пространстве. Смотря по тому, из какой группы берется этот Робинзон, из среды ли рабства, финансистов, промышленников или земельных капиталистов,—получается и типичная теория права. Особенно ярко это видно в уголовном, но и в гражданском и государственном праве. „Sic volo, sic jubeo“. (Такая хочу, так и приказываю) Или „моему здраву не препятствуй“ и т. д. К той же психологии относится и индивидуальная идеология. Более модернизирована эта психология у Петражицкого, который, не находя в науке двусторонних психических переживаний, их просто изобрел. Что это иное, как не психологическая абстракция буржуазного договора. И, конечно, не случайность, что изобрел ее кадет. Вся эта плеяда буржуазных вождей, воспитанных на изучении марксизма, как Струве, Петражицкий, Новгородцев и т. д., которые так верно, по-своему поняли теорию чистого экономизма (они его называют марксизмом), что наши простачки с умилением говорят им вслед: „Точка зрения Петражицкого (или имя рек) не оставляет ничего желать“. А когда они, как тот же Петражицкий, сладко маяят „между историческим материализмом и моим учением нет такого несоответствия и взаимоисключения, напротив и т. д.“, то находятся

¹⁾ Как трудно провести грань между наукой и простой салонной болтовней, покажет маленький пример. Известный венский проф. З. Фрейд хвастает тем, что он изобрел понятие „libido“, т. е. „рассматриваемую как количественную величину, энергию всех побуждений, имеющих отношение к тому, что можно обозначать словом „любовь“. Сюда он относит и любовь к женщине (половую), и к родителям, и к близким, и к искусству, пожалуй, и мужеложство и т. д. Чем не типичная буржуазная ученость? А где искать в организме центра этого всеобъемлющего побуждения?

марксисты, попадающиеся на эту удочку. „Мы не достаточно оценили психологический фактор“, говорит один из адептов Петражицкого, проф. Рейснер, и прибавляет для смягчения: „в качестве отражения экономического фактора“. Мысль последняя не особенно ясна, не говоря уже о возвращении к давно отброшенной марксистом „теории факторов“. А вслед затем разъясняют право по-психологически, право, как „внутреннее переживание“. Остается еще остановиться вкратце на теории „массовой психики“, создавшей фикцию массовой души, души толпы. Не отрицая ни внушения, ни вообще взаимного влияния, членов массы или толпы, мы, конечно, отвергаем такую фикцию „души общества“. В собрании, где половина, скажем, капиталистов половина сознательных пролетариев,—всякая агитационная речь образует, по крайней мере, две души. И не похоже ли на банкротство, если мы у одного из видных представителей этой школы (M. Dongall. The group mind. Cambridge 1920) читаем: „чтобы из случайно собравшихся членов толпы образовалось нечто вроде массы в психологическом смысле, требуется как условие, чтобы отдельные члены имели нечто общее, общий интерес по отношению к какому-либо объекту, однородное направление чувствования в данных условиях и известную меру способностей взаимно оказывать влияние. Чем сильнее эти общности, тем легче из отдельных индивидов образуется психологическая масса“. Читается как бы переведенная на плохов психологическое эсперанто теория интереса класса или теория социализма. На таких психологиях построить прочной теории права невозможно.

10.

В своей более легкомысленной, чем основательной рецензии, в которой „облаял“ (выражение старой „Русской Правды“) меня за мою работу проф. Рейснер, он старается доказать, что наше определение права, якобы, противоречит Марксу и Энгельсу, ибо „право, как ни как, идеология“. Для того, чтобы выступать критиком, надо прежде всего понять то, что служит предметом критики. Проф. Рейснер не понял или не хотел понять нашей точки зрения, ибо она является прямой противоположностью защищаемой им в других местах теории Петражицкого. Стоя на двух противоположных полюсах трудно верно разглядеть объект критики.

В своей рецензии проф. Рейснер ссылается и на Энгельса, но он не на те цитаты попал, которые относятся к его случаю. Энгельс в „Антидюринге“ говорит „о старом возлюбленном идеологическом, или, как его еще называют, априорном методе познавать качество вещи не по самой вещи, но напротив развивать ее из понятия

вещи. Сначала из вещи выводят понятие вещи, потом, наоборот, оценивают предмет по его отражению, т.е. понятию... Такой идеолог конструирует мораль и право не из действительных общественных отношений, в каких живут люди, но из идей (понятия) и т.д. Это место Рейснер обходит молчанием, но, по рецепту Бернштейна и К^о, выдвигает против "молодого" Энгельса периода "Антидюринга" позднейшего Энгельса. Увы, такое противопоставление оказалось неудачным. В тех же письмах, на которые ссылается Рейснер (в книге т. Адоратского), а именно в письме от 14 июля 1893 г. мы читаем: "Идеология—это мыслительный процесс, который прodelывается так называемым мыслящим человеком, хотя и с сознанием, но с сознанием неправильным. Истинные побудительные силы, которые приводят его в движение, остаются ему неизвестными; в противном случае, это не было бы идеологией. Человек создает себе, следовательно, представления о ложных или призрачных побудительных силах. Так как это процесс мысли, то человек и выводит как содержание, так и форму его из чистого мышления своих предшественников". А дальше он говорит о "призраке истории... правовых систем", который "ослепляет большинство людей". Эти слова доказывают, почему революция права пришла последней, но что она все таки неизбежно пришла, после того как марксизм и пролетарская революция хотя бы отчасти открыли нам глаза на "действительные побудительные причины". Мы отбросили ложь и призраки предков и занялись за исследование самых общественных отношений и их систем как содержания и формы права.

Когда мы закрыли старые суды и поручили рабочему самому "говорить суд" (судоговорение), то мне неоднократно приходилось напоминать им, что они имеют дело с самыми обыкновенными взаимоотношениями людей, доступными пониманию всех. Их правосознание, конечно, основывалось еще преимущественно на старой буржуазной идеологии, но одновременно у них вырабатывалось новое правосознание, т.е. сознание своего интереса победившего класса свободное от всякой идеологии, т.е. с все более и более верным сознанием побудительных причин. Массы легче победили идеологию, чем "соль земли" интеллигенция.

Но где тут базис, где надстройка?

11.

К. Маркс в своем "Капитале" рассматривает разные экономические категории как вещи абстрактные. У него "земля", "капитал", "товары", "рабочая сила" и т.д. сами в действительности обмениваются,

аккумулируются, дают ренту, прибыль и т.д. Но одновременно К. Маркс выводит, как персонализацию этих абстрактных категорий, их владельцев; землевладельца, капиталиста, товаровладельца, рабочего, которые в системе капиталистического хозяйства (его только он имеет ввиду) вступают в взаимоотношения, т.е. волевые отношения, являющиеся, с этой стороны, правовыми отношениями. В своей вышедшей давно книжке Ренвер ("О функции права") высказывает мысль, что Маркс тут развивает целую правовую систему. Но не этот вопрос интересует нас здесь, а то пояснение, которое здесь, как мы уже видели, дается фразе из "Критики", а именно, что правовое отношение (напр. собственность) является только юридическим выражением отношения производства (и, прибавим, обмена). Здесь идет речь о том, что называется гражданским правом в самом широком смысле (по нашему, как частно,—так и публично-хозяйственное право), как основном праве. Интересно было бы проследить как смотрели на это право "юридические" учителя и современники К. Маркса. Гуммлович, напр., прямо выделяет частное право как основные правоотношения. В введении к "Критике" Маркс этому основному праву противопоставляет формы охраны, защиты его (юстицию, полицию и т.п.).

Сравнение о базисе и надстройке К. Марксу понравилось как образное выражение и не он его изобрел (см. его "Теорию приб. стоимости"). Он и Энгельс не особенно последовательно пользуются этой картиной. В "Критике" Маркс говорит об экономической структуре общества (совокупность производственных отношений), как о реальном базисе, над которым поднимается юридическая и политическая надстройка и т.д. Ниже он поясняет эту "громкую надстройку" как юридические, политические, религиозные и т.д. одним словом, идеологические формы "сознания и борьбы людей". В своем "18 Брюмера" он пишет: "Над различными формами собственности, над социальными условиями существования поднимается целая надстройка различных и своеобразно сложившихся чувствований, иллюзий и взглядов на жизнь".

В его "Теории приб. стоимости" (т. I, 384) мы встречаем фразу, "что противоречия в материальном производстве делают необходимой надстройку слоев идеологов". Энгельс в "Антидюринге" говорит об "исследовании жизненных условий людей, общественных отношений, правовых и государственных форм вместе с их идеологической надстройкой". Во всяком случае, трудно допустить, чтобы Маркс и Энгельс здесь имели пред глазами филистерски-архитектурную картину многоэтаж-

ного особняка, где над твердым „фундаментом“ поднимаются первый, второй и т. д. реальный этажи¹⁾.

Мне кажется, что Маркс имел пред глазами просто образное выражение своих философских слов о бытии и сознании. Не больше, но и не меньше. Но экономические отношения (абстракция) и правовые отношения как конкретные, правовые их выражения, т. е. как конкретная система общественных отношений людей, тут относятся к бытию, а их абстрактная форма (закон, идеология и т. д.) — к надстройке.

Но не в том заключаются основы наших разногласий, а в вопросе о классовом характере права и вытекающем отсюда вопросе о примате материального момента пред истением. Мы боремся за материалистическое понимание права, и не только за понимание, но и за осуществление.

П. Стучка.

Как иногда даются отзывы.

(По поводу статьи тов. Рязанова „как иногда пишется история“).

В № 9—10 журнала „Под знаменем марксизма“ появилась рецензия тов. Рязанова на книжку Фрица Брунбаха „Маркс и Бакунин“. Приговор тов. Рязанова довольно суров, но по существу справедлив. Поскольку речь идет об оценке научных достоинств книжки Брунбаха, Рязанов совершенно прав, когда отрицает за ней всякое значение в качестве исторического источника или пособия. И мы не стали бы снова говорить о неважности в этом отношении книжонки, если бы тов. Рязанов, критикуя Брунбаха, не счел нужным по дороге зацепить и целый ряд товарищей коммунистов, в том числе и мою малость. Вот что пишет тов. Рязанов:

„Некоторые рецензенты были введены в заблуждение и расхвалили автора, который оказался настолько объективным, что преодолел свои партийные симпатии к Марксу и реабилитировал невинного Бакунина. К числу этих рецензентов принадлежали не только Радек и Стеклов, но, и — что всего удивительнее — издатель литературного наследия Маркса и Энгельса, покойный Меринг. Уже тогда в ряде статей, помещенных в „Neue Zeit“ и „Fränkische Tagespost“, я показал, что книга этого Брунбаха проводит под социал-демократическим флагом затежавшийся анархистский товар... Претенциозная компиляция невежественнейшего человека, без всякой критики повторявшего старые анархистские сплетни, не потрудившись даже самым поверхностным образом разобраться во всех материалах, превратилась в „точную“ историю первого Интернационала.“

Далее Рязанов пишет: „Историография, которая так сильно импонировала Стеклову, Радеху и Мерингу, это историография анархистская“. И чтобы окончательно убить трех названных товарищей, Рязанов утверждает, что „если верить Стеклову, Радеху, Мерингу, то мы имеем в лице Брунбаха добросовестного и „точного“ историка“.

Обвинения, выдвинутые против нас, достаточно серьезные. Тов. Меринга нет сейчас в живых. Тов. Радек, если сочтет нужным, сумеет ответить сам за себя, — для этого он достаточно зубаст. Я поэтому позволю себе сказать лишь несколько слов в защиту лично себя многогрешного. Боюсь, что мой ответ не понравится тов. Рязанову.

¹⁾ См. проф. Рейснер. Основы конституции 1920 г.

нову. Он так много говорит о „точности“, которая требуется от историка, что ему лично уж сам бог, казалось бы, велел быть точным. Но увы и ах,—как сейчас увидит читатель,—этим похвальным качеством, подобающим историку, тов. Рязанов сам не отличается.

Если верить тов. Рязанову, то я „расхваливал“ Брупахера за то, что он, будучи социал-демократом, все-таки сумел „преодолеть партийные симпатии“ к Марксу и реабилитировать невинного Бакунина! Он же, Рязанов, в отличие от таких невежд, как Радек, Стеклов и Меринг, уже тогда „показал“, что книга Брупахера проводит „под социал-демократическим флагом“ анархистский товар.

Далее тов. Рязанов возводит против меня второе обвинение. Он утверждает, что мне яко бы сильно „импонировала“ анархистская историография, выражаясь, в частности, в известном 4-томном Гильомовском сборнике материалов по истории первого Интернационала. Однако „точность“ тов. Рязанова почему-то помешала ему указать определенно те места в моих писаниях, которые подтверждали бы выдвинутое против меня „порочащее“ обвинение. Объясняется эта „точность“ тов. Рязанова очень просто. Нигде, ни в одном из моих многочисленных писаний по истории первого Интернационала нельзя даже с самой сильной лупой найти хотя бы одно место, где я бы „восхвалял“ Гильома (ровно как и Неттлау) или показывал бы, что мне в малейшей степени „импонируют“ его анархистские благоглупости. Наоборот, я смею утверждать, что всегда критиковал гильомовскую „историографию“ и положил немало труда на то, чтобы опровергнуть его измышления и тенденциозное извращение им фактов. Об этом неопровержимо свидетельствуют все мои работы по истории первого Интернационала, до биографии Бакунина, Маркса и т. д. Таким образом заявления тов. Рязанова на счет „импонирувания“ анархистской историографии представляет просто-напросто выстрел в воздух,—выстрел, оставляющий после себя только запах пороховых газов.

Та же историческая „точность“ тов. Рязанова почему-то помешала ему указать, где именно я „расхваливал“ Брупахера. И это опять-таки неудивительно. Он, несомненно, имеет в виду мою рецензию на книжку Брупахера, напечатанную в № 52 „Neue Zeit“ от 26 сентября 1913 г. Но вся эта рецензия самым решительным образом протестует против того, что мне пытаются приписать тов. Рязанов.

Если послушать тов. Рязанова, то я, в числе прочих преступников, „расхваливал“ Брупахера как социал-демократа, который оказался настолько объективным, что, вопреки своей партийной принадлежности, все же сумел отнестись беспристрастно к обожаемому им Марксу, и реабилитировать необожаемого им анархиста Бакунина. И только тов. Рязанов в своих статьях в „Neue Zeit“ и „Fränkische Tagespost“ „показал“, что на самом деле Брупахер проводит под социал-демократическим флагом анархистский товар. Кстати сказать, это именно Рязанов, как он сам об этом свидетельствует, принимает „флаг“ Брупахера за социал-демокра-

тический,—заметьте, Рязанов, но никак не Стеклов, ибо, как вы ниже увидите, Стеклов сразу признал не только „товар“, но и „флаг“ Брупахера анархическим. И при этом сделал это Стеклов немножко раньше тов. Рязанова, сразу же по выходе книжки Брупахера. Правда, моя рецензия была напечатана только в номере „Neue Zeit“ от 26 сентября, но к этой рецензии редакция журнала должна была сделать примечание, гласящее: „Настоящая рецензия была принята нами несколько недель тому назад, но технические трудности (?) помешали ее раньше опубликовать“.

Прежде чем сделать окончательный вывод об исторической „точности“ тов. Рязанова, я позволю себе дословно привести свою рецензию на книжку Брупахера¹⁾. Вот что она гласила:

Фриц Брупахер, „Маркс и Бакунин. К истории Международной Ассоциации рабочих“, Мюнхен, Г. Бирк К^о, стр. 202, с 5 портретами.

Автор, цюрихский синдикалист, рассматривает свою книгу как введение в проблему „Маркс—Бакунин“. Но как понимать эту проблему? Ведь Маркс и Бакунин были только самыми выдающимися представителями обоих враждебных направлений в интернациональном движении пролетариата. Нужно поэтому остерегаться придавать этой проблеме личный характер.

Приписывая этому конфликту личный характер, можно, разумеется, получить повод к более или менее глубокомысленным экскурсиям в психологическую область. Но труд историка останется бесплодным и безрезультатным, если он ограничится разглагольствованиями на тему о различии темпераментов обоих противников, неумеренными похвалами по адресу одного из них и громкими проклятиями по адресу другого, вместо социологического исследования тех исторических факторов и социальных сил, которые обусловили характер обоих борющихся направлений, неизбежность их столкновения и его конечный исход.

Удалось ли Брупахеру избежать этой опасности? И да, и нет. С одной стороны, он признает историческую обусловленность борьбы между Марксом и Бакуниным и неизбежность победы первого над последним — что, кстати сказать, очень редко бывает в анархосиндикалистском лагере. Однако, с другой стороны, все его сочувствие принадлежит Бакунину и анархизму, который в его глазах представляет гораздо более высокую идеологическую форму, нежели социал-демократическое учение. Но это сбивает его с правильного пути, в значительной мере ослабляет его способность суждения и делает его рассуждения часто бесплодными. Если анархизм действительно есть более развитая форма идеологии, то почему же он потерпел поражение? Быть может, скажут, что еще не пришло его время. Но ведь он существовал в Интернационале одновременно с социал-демократическим учением. Более

¹⁾ Тема сама по себе достаточно интересна для русского читателя, и мы надеемся, что он не поскупится прочесть эту рецензию.

того, многие страны сначала прошли анархистскую фазу и лишь впоследствии, с развитием экономических отношений, вступили на путь социал-демократии. Брунбахер прекрасно это знает, но у него не хватает мужества сделать отсюда естественный вывод.

Мы не будем долго останавливаться на попытке Брунбахера представить личности Маркса и Бакунина в виде двух различных психологических и идеологических типов, к которым он присоединяет еще третий тип в лице Д. Гильома при чем он несколько преувеличивает роль последнего в Интернационале, отчасти из швейцарского патриотизма, а отчасти, быть может, также и потому, что его работа в главном основана на истории Интернационала, написанной бывшим главой Юрской Федерации. Маркса он считает типом, по преимуществу, рационалистической, абстрактной натуры, Бакунина же, напротив, типом своеобразной, импульсивной, прометеевской натуры. Маркс был тактиком, человеком практики, считавшимся с законами исторического развития: „Он был своего рода зажигательным стеклом, поглощающим все лучи, концентрирующим и формулирующим их“. Бакунин же, напротив, был проникнут духом абсолютной свободы и не считался с историческими законами, поскольку они задерживают размах творческой инициативы (хороша инициатива, которая идет наперекор историческим законам!). Умственному взору Маркса предносился европейский человек капиталистического периода, Бакунин же сконструировал себе человека по образу и подобию „русского человека“.

Брунбахер подходит здесь к сути вопроса. Он не раз делает это и в других местах, напр. там, где он говорит о духовных особенностях юрских ремесленников, об итальянских интеллигентах, вошедших в число последователей Бакунина, и т. д. Но вроде он не пытается и не в состоянии серьезно и точно проледить ход Бакунинских мыслей и понять связь между этими мыслями и остальными экономическими фактами, хотя как раз этими последними и объясняется как его „прометеевская“ психология, так и его бунт против законов исторического, т. е. капиталистического развития. Если бы Брунбахер уяснил себе, как тесно и органически связано бакунинское отношение к социальной, политической и психологической обстановке тех стран, которые переживают период первоначального накопления, т. е. только начинают вступать в капиталистическую фазу, то он понял бы социологическую обусловленность бакунизма и его успехов в первое время среди юрцев, находившихся тогда в стадии кустарной промышленности, равно как и среди итальянцев, русских и испанцев, и он мог бы объяснить себе, почему эти страны впоследствии постепенно изживали бакунизм и отказывались от него, по мере того, как они переходили к более высоким формам капиталистического производства. Было бы несправедливо утверждать, что Брунбахер совершенно не замечает этой зависимости; напротив, повторяем, он не раз подходит к такому рассмотрению во-

проса. Но его анархистские симпатии мешают ему вполне уяснить себе действительное положение вещей.

Приведем пример. Брунбахер понимает, что Маркс был идеологом пролетариата современной крупной промышленности, тогда как Бакунин выражал настроения думиен-пролетариата, так называемых самостоятельных ремесленников и деклассированных интеллигентов, т. е. тех элементов, которые только в остальных странах играют решающую роль. Станным образом, Брунбахер просмотрел то решающее влияние, какое оказало на Бакунина как раз крестьянское мировоззрение. И однако он заявляет, что марксизм выражает стремления „многочисленного и морально неразвитого пролетариата“! К этому неожиданному выводу его приводит сравнение развитых самостоятельных ремесленников Юры с массой фабричных рабочих во времена Бакунина. Но почему же он забывает сравнить итальянских рабочих того времени с современными итальянскими пролетариями, или русских крестьян начала 70-х годов с пролетариями капиталистической России наших дней? Такое сравнение обязало бы ему, почему марксизм неизбежно должен был постепенно вытеснить бакунизм, и он вынужден был бы признать, что именно марксизм представляет собою более высокую идеологию, так как он выражает психологию более развитого рабочего класса в экономически более прогрессивном периоде развития.

Но чтобы дойти до такого понимания, Брунбахер должен был бы перестать быть анархистом. С одной стороны, он признает, что антиавторитарная (бакуинистская) часть Интернационала оторвалась от рабочего класса, но, с другой стороны, он снисходит прибавить, что этот разрыв объясняется отсталостью масс. Однако, с исторической точки зрения следует признать отсталыми не массы, планомерно борющиеся для защиты своих интересов, а наоборот, вожди, претендующие на руководство этими массами, но с высоты своей узкой, абстрактной теории их осуждающих. Брунбахер принужден и готов признать, что Маркс был прав; но он старается обесценить это признание указанием на незрелость пролетариата. „Последующее развитие показало, — говорит он, — что Маркс в своей оценке масс и их способностей к прямому действию и к свободе был более прав, нежели Юры и Бакунин“. Но разве дело только в этом? Разве все разногласия между Марксом и Бакуниным сводятся только к их различной оценке боеспособности масс? Разве самый важный пункт не заключается в разрешении вопроса о наиболее пригодных средствах борьбы? И разве „последующее развитие“ не показало, что именно защищаемые Марксом методы увенчались успехом, тогда как метод Бакунина привел к распаду и тех не особенно многочисленных боевых сил, которые удалось до того объединить? В этом корень проблемы.

Чтобы успокоить свою совесть, Брунбахер предпочитает судить историю вместо того, чтобы обсуждать ее. Если бакуинисты потерпели поражение, то виновата в этом дряблость масс,

а не сами бакунисты, совершенно не понимавшие законов исторического развития! „Почва для движения, — пишет он, — предпосылка сильных и вольнолюбивых личностей, как это делал федерализм, все ухудшалась, поэтому рабочее движение в большинстве стран искало себе форм, более соответствовавших психологии рабочих, т. е. широкой массы фабричных рабочих. Социал-демократическое движение и было тем движением, которое отличалось этими свойствами. Оно не имело титанических, прометеевских черт анти-авторитарного Интернационала, зато оно было адекватно слабо развитой волеиспособности современного промышленного рабочего. Оно не требовало жертв, исключая таких, за какие можно было получить осязательные (!) эквиваленты“ и т. д. Такие объяснения ни к чему не ведут. Брупахер становится здесь жертвой своего мировоззрения: крохи марксистской философии истории, которые он все-таки частично усвоил, позволяют ему ошупью подходить к правильному пониманию вещей, но предвзятое мнение, привитое ему его анархистскими симпатиями, все время сбивает его с верного пути.

Нужно все-таки признать, что Брупахер старается трактовать свою тему по возможности беспристрастно, и что его книга почти свободна от обычных выпадов анархистских писаний. Книга написана тепло и с похвальным старанием уяснить себе поставленную проблему. Если книга и не дает ничего нового, ее все-таки с удовольствием прочтут все те, кто интересуется нашим прошлым, а следовательно, и настоящим. Она знаменует собою переход от традиционных разглагольствований анти-авторитариев к серьезному объективному историческому исследованию, и с этой точки зрения ее можно только приветствовать. Всякое начало трудно. Но если люди добьются до кусочка истины, то при идейной честности они постепенно дойдут и до всей истины“.

Теперь читатель может сам судить об основательности упреков, направленных т. Рязановым по моему адресу.

Совершенно ясно, что я и не думал выдавать Брупахера за сколько-нибудь оригинального или точного историка. Я прямо указывал на то, что в основном книжка его списана у Гиллома. Никогда я не выдавал его книжку за исторический документ или источник. Для меня, тоже несколько знакомого с литературой о Марксе и Бакуине, это было всегда очевидно.

Далее, я никогда не считал и не называл Брупахера социал-демократом или марксистом (в 1913 году это были синонимы), а напротив со всей определенностью отнес его к числу анархистов. Об этом говорит каждая строка моей рецензии. Я все время характеризую его как анархиста, синдикалиста, анархо-синдикалиста, противника марксизма и пр. Я все время подчеркиваю, что его анархистские взгляды и предрассудки мешают ему составить себе правильную точку зрения на рассматриваемую проблему и сбивают его

с пути даже тогда, когда он ошупью подходит к истине. Какую же цену имеют после этого утверждения т. Рязанова, будто я, в числе прочих тяжких преступников вроде Радека и Меринга, „расхвалил“ Брупахера как социал-демократа, преодолевшего свои „партийные (?) симпатии“ к Марксу¹⁾?

Единственный криминал, который может быть вменен мне в вину т. Рязановым, заключается в том, что я, признавая Брупахера анархистом, все же указал на отличие его работы от обычных упрямейших анархистских „историков“, касавшихся проблемы Маркс—Бакуини. Но всякий беспристрастный читатель, просмотревший мою рецензию, убедится в том, что в этом отношении я безусловно прав. Разумеется, Брупахер не трактует эту проблему так, как мы, марксисты. Тогда он перестал бы быть анархистом. Но в его книжке есть мысли и положения, которых мы не найдем в обычных анархистских писаниях на эту тему. В самом деле, признать историческую обусловленность конфликта между Марксом и Бакуиным и объективную неизбежность победы первого над последним, это значит выделиться из анархо-синдикалистского лагеря, где весь конфликт в Первом Интернационале объясняется злой волей и интриганством Маркса, а победа марксизма над бакунизмом объясняется коварством марксистов и голубиной кротостью и высокой моральной честностью анархистов, гнушавшихся марксистскими приемами борьбы.

Только это и отмечено в моей рецензии на книжку Брупахера. Но при этом отмечены все слабые стороны его позиции, указаны все его промахи, недоговоренности, непоследовательность и т. п. Вся рецензия в целом носит скорее неблагоприятный для Брупахера характер (подозреваю, что в этом и заключались те „технические“ затруднения, которые заставили рецензию пролежать несколько недель в редакционном портфеле „Неей Цейт“). Но усмотреть в ней „восхваление“ автора можно только при неумолимой строгости и исторической „точности“ тов. Рязанова.

Да-с, уважаемый т. Рязанов! Трубя от историков точности, вы бы показали им пример таковой. Врачу, исцелился сам...

Ю. Стеклов.

¹⁾ Кстати, откуда Рязанов взял, что я выдавал книжку Брупахера за „точную (!) историю (?) первого Интернационала“, я так и не могу догадаться. Какие мои слова он истолковал в таком смысле, — ломаю себе голову, но при всех усилиях так-таки и не понимаю. Тайна сия велика есть.

а не сами бакунисты, совершенно не понимавшие законов исторического развития! „Почва для движения, — пишет он, — предлагавшего сильных и вольнолюбивых личностей, как это делал федерализм, все ухудшалась, поэтому рабочее движение в большинстве стран искало себе форм, более соответствовавших психологии рабочих, т.е. широкой массы фабричных рабочих. Социал-демократическое движение и было тем движением, которое отличалось этими свойствами. Оно не имело титанических, прометеевских черт анти-авторитарного Интернационала, зато оно было адекватно слабо развитой волеиспособности современного промышленного рабочего. Оно не требовало жертв, исключая таких, за какие можно было получить осязательные (!) эквиваленты“ и т. д. Такие объяснения ни к чему не ведут. Брупахер становится здесь жертвой своего мировоззрения: крохи марксистской философии истории, которые он все-таки частично усвоил, позволяют ему ощутно подходить к правильному пониманию вещей, но предвзятое мнение, привитое ему его анархистскими симпатиями, все время сбивает его с верного пути.

Нужно все-таки признать, что Брупахер старается трактовать свою тему по возможности беспристрастно, и что его книга почти свободна от обычных выпадов анархистских писаний. Книга написана тепло и с похвальным старанием уяснить себе поставленную проблему. Если книга и не дает ничего нового, ее все-таки с удовольствием прочтут все те, кто интересуется нашим прошлым, а следовательно, и настоящим. Она знаменует собою переход от традиционных разглагольствований анти-авторитариев к серьезному объективному историческому исследованию, и с этой точки зрения ее можно только приветствовать. Всякое начало трудно. Но если люди добьются до кусочка истины, то при идейной честности они постепенно дойдут и до всей истины“.

Теперь читатель может сам судить об основательности упреков, направленных т. Рязановым по моему адресу.

Совершенно ясно, что я и не думал выдавать Брупахера за сколько-нибудь оригинального или точного историка. Я прямо указывал на то, что в основном книжка его списана у Гиллома. Никогда я не выдавал его книжку за исторический документ или источник. Для меня, тоже несколько знакомого с литературой о Марксе и Бакуине, это было всегда очевидно.

Далее, я никогда не считал и не называл Брупахера социал-демократом или марксистом (в 1913 году это были синонимы), а напротив со всей определенностью отнес его к числу анархистов. Об этом говорит каждая строка моей рецензии. Я все время подчеркиваю его как анархиста, синдикалиста, анархо-синдикалиста, противника марксизма и пр. Я все время подчеркиваю, что его анархистские взгляды и предрассудки мешают ему составить себе правильную точку зрения на рассматриваемую проблему и сбивают его

с пути даже тогда, когда он ощутно подходит к истине. Какую же цену имеют после этого утверждения т. Рязанова, будто я, в числе прочих тяжких преступников вроде Радека и Меринга, „расхвалил“ Брупахера как социал-демократа, преодолевшего свои „партийные (?) симпатии“ к Марксу¹⁾?

Единственный криминал, который может быть вменен мне в вину т. Рязановым, заключается в том, что я, признавая Брупахера анархистом, все же указал на отличие его работы от обычных управлений анархистских „историков“, касавшихся проблемы Маркс—Бакуини. Но всякий беспристрастный читатель, просмотревший мою рецензию, убедится в том, что в этом отношении я безусловно прав. Разумеется, Брупахер не трактует эту проблему так, как мы, марксисты. Тогда он перестал бы быть анархистом. Но в его книжке есть мысли и положения, которых мы не найдем в обычных анархистских писаниях на эту тему. В самом деле, признать историческую обусловленность конфликта между Марксом и Бакуиным и объективную неизбежность победы первого над последним, это значит выделиться из анархо-синдикалистского лагеря, где весь конфликт в Первом Интернационале объясняется злой волей и интриганством Маркса, а победа марксизма над бакунизмом объясняется коварством марксистов и голубиной кротостью и высокой моральной честностью анархистов, гнушавшихся марксистскими приемами борьбы.

Только это и отмечено в моей рецензии на книжку Брупахера. Но при этом отмечены все слабые стороны его позиции, указаны все его промахи, недоговоренности, непоследовательность и т. п. Вся рецензия в целом носит скорее неблагоприятный для Брупахера характер (подозреваю, что в этом и заключались те „технические“ затруднения, которые заставили рецензию пролежать несколько недель в редакционном портфеле „Новой Цейт“). Но усмотреть в ней „восхваление“ автора можно только при неумолимой строгости и исторической „точности“ тов. Рязанова.

Да-с, уважаемый т. Рязанов! Трубя от историков точности, вы бы показали им пример таковой. Врачу, исцелился сам...

Ю. Стеклов.

¹⁾ Кстати, откуда Рязанов взял, что я выдаю книжку Брупахера за „точную (!) историю (?) первого Интернационала“, я так и не могу догадаться. Какие мои слова он истолковал в таком смысле, — ломаю себе голову, но при всех усилиях так-таки и не понимаю. Тайна сия велика есть.

Ответ тов. Стеклову.

Несколько раз перечитывал я отменно динный, правоучительный, но не совсем чинный реприманд тов. Стеклова, но и до сих пор не могу понять, кого он защищает: себя или Брупахера. Злоупотребляя еще больше любезностью редакции, тов. Стеков мог бы перепечатать все свои многочисленные писания о Марксе и Бакуине, но существо спора трудно было бы потопить даже в этом океане словесности.

Верва или неверна моя оценка книги Брупахера? Может казаться, что тов. Стеков не согласен с нею. Дал же он своему весма продолговатому ответу заголовок: Как иногда даются отзывы.

Но оказывается, что и по его мнению, книжка Брупахера лишена всяких научных достоинств и что я „совершенно прав, когда отрицаю за ней всякое значение в качестве исторического источника или пособия“.

В чем же грех мой? Повидимому, он состоит в том, что я не верно отозвался об одной рецензии тов. Стеклова. Поэтому, пользуясь безграничной любезностью редакции, он дает полный перевод этой рецензии.

Каюсь. Я позволил себе, полагаясь на память, заметить мною, что эта рецензия была хвалебная. И читая начало ответа тов. Стеклова, я уже готов был признать свою ошибку. Ведь наш строгий критик сам заявляет, что „приговор тов. Рязанова довольно суров, но по существу справедлив“. Не мог же он так круто повернуть фронт и объявить „неважной“ книжку, которую он в свое время похвалил. Но, прочитав рецензию, которую тов. Стеков мог, благодаря необыкновенной любезности редакции, привести целиком, я успокоился. Память мне ни сколько не изменила, я очень благодарен и любезной редакции и тов. Стеклову, которые избавили меня от необходимости разыскивать в старых томах „Neue Zeit“ эту историческую рецензию.

Пусть читатель сам судит. Кто знает, как резок и непреклонен в своих отзывах тов. Стеков, как беспощадно расправляется он со всеми врагами революционного марксизма, тот будет поражен той необычайной мягкостью, с которой написана эта рецензия. „Брупахер подходит к сути вопроса“. Правда ошущу, но „он подходит к правильному пониманию вещей“. Мало того, „Брупахер старается трактовать свою тему по возможности беспристрастно“, „его книга почти свободна от обычных выводов анархических писаний. Книга написана тепло и с похвальным старанием уяснить поставленную проблему“. Она знаменует собой переход¹⁾ от традиционных разглагольствований антиавторитариев к серьезному объективному

¹⁾ (Курсив тов. Стеклова).

историческому исследованию, и с этой точки зрения ее можно только приветствовать*.

Помилосердуйте, тов. Стеков! Ведь надо же сводить концы с концами. Как все эти похвалы примирить с вашим же заявлением, что „Рязанов совершенно прав, когда трикает за книжкой Брупахера всякое значение в качестве исторического источника или пособия“.

Я привел достаточно примеров „беспристрастия“ юркого автора так понравившейся — в 1913 г. — т. Стеклову, но теперь признаваемым „неважной“ книжонки. От честных анархистов, убежденных, что Маркс был исчадием ада и п губителем Бакуина, наш ловкий борзописец отличается только отталкивающим фарисейством и коммерческими талантами, которые позволяют ему уже второй раз издавать свою книгу под чужим флагом.

Тов. Стеклову импонирует сравнительная характеристика Маркса и Бакуина, проводимая в невежественной компиляции, которую он теперь сам признает „неважной книжонкой“. По его мнению „Брупахер подходит здесь к сути вопроса“.

Мы уже познакомились в Брупахером, как историком. Посмотрим, как он выглядит в качестве психолога.

„Между Марксом и Бакуином существует глубокая, как пропасть, разница в методе мышления. Сейчас же бросается в глаза противоположность между ученым и художником. Если бы мы хотели найти среди современных философов такого, который лучше всего выражает основную тенденцию всего существа Бакуина, то мы в первую очередь должны были бы назвать Бергсона. Где последний говорит об *elan de vie*, там Бакуин говорит о сатане. Маркс мыслил рассудком, Бакуин мыслил всем своим организмом“. Это не мешает, впрочем, нашему „доктору медицины“ сейчас же вслед за этим доказывать, что, в отличие от Маркса, Бакуин никогда не имел задних мыслей!

Если вычест из книги все, что Брупахер, по теперешнему выражению т. Стеклова, „списал“ у Гильома, то останутся только эти психологические размышления на тему о том, что Маркс мыслил „головой“, а Бакуин всем телом. Не трудно себе представить, каким „крепким“ русским словом выругал бы Бакуин, написавший столько горячих страниц против философии идеализма и мистицизма Мадзини, своего „практичного“ поклонника за сравнение с Бергсоном.

На прим-ре Парижской Коммуны Брупахер показывает разницу характеров Гильома, Бакуина и Маркса.

„Когда пришло из Парижа известие о поражении, когда получились телеграммы о страшной бойне, устроенной версальцами, Гильом не мог больше выдерживать и разразился отчаянными рыданиями; Бакуин во всем этом обратил меньшее внимание на ужасающую трагедию, чем на героическую храбрость, он сгинул своей падкой по столу и воскликнул с торжеством: „Да, это дряда“. Маркс сел

за стол и написал короткую, хорошую, но несколько абстрактную брошюру о гражданской войне во Франции".

Не эти ли мысли и психологические параллели принадлежат к тем, которых, по словам т. Стеклова, мы не найдем в обычных анархистских писаниях на тему—Маркс и Бакунин?

Тов. Стеклов принадлежит к числу тех историков, которые считают весьма важным делом исправить "крайности" Маркса в его борьбе с противниками. Один выбирает своей специальностью реабилитацию Прудона, другой— "истинных социалистов",— третий—Штирнера и т. д. и т. д.

Тов. Стеклов выбрал своей специальностью Бакунина. Это весьма похвальное дело. Правда, каждый год приносит новые данные, которые показывают, что в этом вопросе нельзя довольствоваться одной "справедливостью". Т. Стеклову пришлось уже значительно умерить свой пыл в этом направлении. Более критическое отношение к анархистской историографии избавило бы его—и до новых архивных открытий—от желания объяснять психологически "крайности" Маркса там, где на лицо имелась только густая сеть анархистских мифов и легенд, которую требовалось рассечь острым ножом критического анализа.

— Д. Рязанов.

О назревшем вопросе.

Прошло уже более трех четвертей века с тех пор, как Маркс обосновал диалектический метод, но только теперь создались условия, благоприятные для изучения и расширения его.

Диктатура дала в руки рабочему классу вместе со всеми другими ценностями и научные ценности в виде богатейших музеев, лабораторий, институтов, обсерваторий и пр. Но если в других областях пролетариату удалось стать не только номинальным хозяином, а в значительной степени и фактическим руководителем и исполнителем своих собственных заданий, то здесь, в сфере научной работы, он все еще в сильной степени находится в зависимости от чуждых ему элементов, в незначительной лишь части примкнувших безоговорочно к революции.

Сознавая вполне причины этого явления, руководящие органы уже предприняли все существенное для завоевания и этой важнейшей позиции, полагая, что только путем длительной подготовки высококвалифицированных работников можно достигнуть здесь нужных результатов.

Но эта столбовая дорожка, по которой должна идти наша культурная армия, вовсе не исключает вторых путей и тропинок, по которым некоторым отрядам может частично удастся достигнуть целей.

Недавно в Московском комитете т. в. Сарабьянов делал доклад, посвященный "назревшему вопросу". Он указывал на то, что еще до сих пор наши марксисты-естественники недостаточно усиленно занимаются над выяснением основ марксистского метода, что по целому ряду жгучих вопросов среди них не только нет единогласия, но и попытки достигнуть его. И в качестве образца он приводил им общественных работников, которые в основном достигли этого и у которых следует брать пример.

Т. Сарабьянов неправ, поскольку его слова звучат упреком, направленным по адресу естествовников. Ведь для того, чтобы выиграть сражение, пролетариату прежде всего необходимо было знать законы развития классовых сил. Поэтому то наши общественники имеют теперь преимущество перед естествовниками. Но т. Сарабьянов прав в основном, в том, что нужно взяться энергично и организованно за изучение диалектического метода.

Мы не можем пока от наших научных учреждений требовать диалектического метода; даже более, вызванное переменой экономической политики укрепление и расширение идеалистических взглядов среди большей части профессуры угрожает не только распространиться в государственных научных учреждениях, но и оказать очень вредное влияние на широкие советски настроенные массы и молодежь.

Но мы можем и должны, не оживляя завоевания научных учреждений изнутри, теперь же приступить за организацию и укрепление своих собственных рядов. Наши усилия расплывлены и неkoordinированы, поэтому они мало удовлетворительны. Между тем мы уже достаточно многочисленны, чтобы от разрозненных попыток перейти к плановой работе. Я беру на себя смелость насчитать не один де-

сятков научных деятелей, которые сумели бы образовать основное организующее ядро, вокруг которого немедленно сгруппировались бы широкие слои работников.

С этой целью на докладе т. Сарабьянова мною было предложено попытаться создать институт с задачами сплочения всех научных деятелей, стоящих на точке зрения диалектического материализма, выработки плана и программы работ по различным отраслям знания, выполнения различных научных работ силами и средствами института и даже представления на разработку вопросов различным научным учреждениям силами этих учреждений.

Подобный научный центр мог бы направлять работу не только марксистов, но и довольно многочисленной части ученых, стихийно стоящих на материалистической основе. Быть может, в сила этого организующего ядра будет заключаться именно в том, что ему удастся привлечь к своей работе даже ученых не близких к нему. В противном случае деятельность его будет мало творческой. Ведь его задачей должно быть не то, как думают некоторые, чтобы искать "скачков", а чтобы эти скачки выдержанным образом истолковать, чтобы направить научную мысль в такую сторону, которая обнаружила бы состоятельность диалектического метода, чтобы, наконец, после более углубленного изучения, суметь от объяснения явлений перейти к предвидению их. А для всего этого одним наших сил все же недостаточно. Мы часто оказывались бы дилетантами, поскольку хотели бы выйти из одной клетки в другую в пределах одной и той же науки. Между тем по ряду вопросов нам и нет надобности самим браться за решение. Подобно тому, как теоретик-вычислитель имеет штат вычислителей-техников, так и наше ядро имело бы вокруг себя ученых, добросовестно выполняющих те или иные наши задания, имеющие сами по себе и для него научную ценность.

В сущности, наркомпрос даже и учредил институт, задачей которого является изучение научных методов. Но, к сожалению, в этом институте, каже-ся, изучают все методы, кроме диалектического. Даже больше, иногда от имени этого института выступают профессора, которые перед широкой аудиторией излагают, с мистической поволокой, "теорию относительности" и т. п.

Но почему бы около этого института и не начать организации вашего дела. Диалектический метод мог бы вначале, по крайней мере, занять в нем равноправное место наряду со всеми прочими методами. А дальше уже покажет сама жизнь. Важнотливо одно — не замыкаться в тесную оболочку, которая может отбросить многих ученых, поставить работу твердо, пользуясь всеми средствами наркомпроса, и находиться под контролем авторитетного органа.

В. Тер-Оганезян.

Об Академии наук Р.С.Ф.С.Р.

Не только Российская, но и все академии (а нет теперь уважающей себя страны, где бы такая академия не процветала) во всем мире имеют две конституции: писанную — для взоров любопытных, и неписанную, и во всем лучше характеризующую деятельность их, которая не является тайной для очень широких кругов научной публики и которая фактически и лежит сейчас в основе академий.

Об обязанностях академии этот неписанный устав говорит: „её

основная задача сохранить идеологические традиции, чистоту идеологии господствующего класса, борясь со всем новым, что в какой-либо мере угрожает этой идеологии и внедряя все более и более идеологию господствующего класса, подчиняя ей все новые и новые области науки.

Буквально все приобретения науки, все ее завоевания академии рассматривают как более подходящий или менее пригодный материал этой своей неписанной обязанности.

Было время, когда академии наук были живым средоточием научных исканий (я не имею в виду „нашу“ академию). Они возникали как прогрессивные и научно-передовые организации, ибо они отражали точку зрения, идеологию класса, который сам был прогрессивным явлением, и которого стремления шли по направлению общественного развития; буржуазная пережила эту пору своей ранней молодости, прожила свой век и сегодня дряхлой горбатой бабой ягой беснуется перед могилой своей.

Ее академии, само собой разумеется, вслед за ней пережили то же, что и она, и сегодня подвержены той же участи.

Российская академия наук отличалась от старых буржуазных академий тем, что на ее лбу глубоким шрамом сидела печать ее феодально-монархического происхождения. Только этим и можно объяснить, что многие и многие величайшие ученые России, составлявшие сегодня славу российской науки, не были не только предводителями, но и даже рядовыми членами ее (К. А. Тимирязев, Д. Менделеев, И. Мечников, Сеченов и т. д.), в то время, как основное ядро ее членов (как, впрочем, и в очень многих академиях) составляли подневные ничтожества.

Академия в других странах символ консерватизма, а у нас издавна это был синоним самой махровой реакции и научной и политической.

На шестой год пролетарской революции позволительно спросить себя: а что изменилось в этом реакционном гнезде? Отличается ли Академия наук РСФСР чем-нибудь от Академии наук Российской Империи?

Идолоизм, мистицизм, теология — вот идеологический фундамент буржуазного мировоззрения, и Академия наук столетиями копшилась над укреплением этого фундамента (правда в значительной мере безуспешно, но это не ее вина). А сегодня? Основное мировоззрение на мир — материализм и атеизм. Сколько сидит в Академии материалистов и атеистов? Фундамент пролетарской науки — марксизм. Сколько марксистов в Академии наук?

Если Академия наук хочет быть колесом в великой машине — революции, то положительно не могу себе представить, почему она не в танет на танет зрения революции и с энгуизмом не возьмется за марксизм и материализм.

Если она предпочитает продолжать свою работу над „омолаживанием“ бабы-яги, которую мы достаточно крепко держим за горло — то мне еще менее понятно, куда делась революционная твердость и прямолинейность наша? Почему мы отуились открывать двери, которые враги рабочего класса предпочитают держать закрытыми для него и пред ним?

Целый ряд фактов чрезвычайно тревожит нас. Наша Академия наук должна быть академией материалистической науки.

Это будет несколько не похожая на другие академии, но ведь в РСФСР — единственная пока!

Материалист.

Мы ведь ждем!

(Письмо в редакцию) ¹⁾.

...Не могу понять, почему Социалистическая Академия не возобновляет те краткосрочные курсы, которые были учинены летом в Академии и которые пользуются среди рабочих заслуженной славой (они то, кстати сказать, и создали среди рабочих широкую популярность Соц. Ак.). Основная отличительная черта этих курсов состояла в том, что они пытались приобщить рабочих-районщиков к марксистскому углубленному образованию, не отрывая их от занятий. О том, что это удалось, показывает свидетельство товарища, который осенью прошлого года возбуждал вопрос о возобновлении этих курсов на страницах „Правды“.

Осень прошла, проходит и зима, а товарищи рабочие все ждут, когда же это придет вторая разверстка?

Быть может, курсы не удались? недоумевают они.

Неверно, курсы блестяще удались, об этом могут рассказать очень многие сами слушатели, но об этом же самом не менее ясно говорит Моск. Р.К.П.

Вот как описывают результаты этих курсов „Изв. М. К.“

„По предложению т. Рязанова агитотдел М.К. Р.К.П. в мае месяце 22 года решил организовать краткосрочные курсы по марксизму при Социалистической Академии.“

Цель курсов была повысить марксистскую подготовку и дать систему ²⁾ в дальнейших занятиях товарищам, находящимся на партийной, профессиональной или хозяйственной работе.

Курсы рошено было, в виде опыта, организовать на 150 человек, и скомплектовать их из товарищей, имеющих уже какую-либо подготовку, но не систематическую и, главным образом, из товарищей, бывших все время на организационной практической работе.

Срок курсов был намечен двухмесячный, в 18 лекций, из них 9—10 лекций т. Рязанова „О Марксе и Энгельсе, их жизни и деятельности в историческом изложении“, 3 лекции по философии тов. Деборина и предполагалось несколько лекций по историческому материализму т. Бухарина или по религии т. Степанова.

Насколько большой был проявлен интерес к курсам и насколько серьезна и велика тяга к учению,—об этом очень красноречиво говорят цифры о выполнении разверстки, о составе курсантов, их посещаемости и проч. сведения.

Как видно из второй таблицы, разверстка была выполнена с избытком. М.К. пришлось выдержать страшнейший натиск со стороны районов и отдельных товарищей, требующих предоставления мест.

Фактически до окончания курсы аккуратно посещала группа человек 5, не будучи формально зачислена.

Много новых лиц являлось и на каждую лекцию, прося зачислить на курсы, но пришлось принять целый ряд ограждающих мер к недопущению их, так как основное ядро посещающих было довольно велико, как это видно будет из следующих таблиц.

¹⁾ Привожу с сокращениями.—Ред.

²⁾ Курсы всюду мои.—Ож.

№ 1. Разверстка данная.

Пресня	25
Замоскворецкий	25
Баумановский	20
Рог.-Симонов	15
Сокольнический	15
Хамовнический	15
Городской	15
Московск. уком	10
За М.К. Р.К.П.	10
Всего	150

№ 2. Как была выполнена разверстка.

Пресня	27
Замоскворецкий	25
Баумановский	21
Рог.-Симоновск	19
Сокольнический	18
Хамовнический	16
Городской	20
Московск. У.К.	8
Р.К.С.М.	3
Всего	157

Но не только количественно, но и качественно районы хорошо выполнили разверстку и требования, поставленные М.К.

ТАБЛИЦА № 3.

Возрастной состав.

Годы.	Мужчин.	Женщин.	Всего.
До 20	4	—	4
21—25	18	6	24
26—30	34	5	37
31—35	41	5	46
36—40	21	—	21
41 и т. д.	13	—	13
Не указ	11	1	12
Итого	142	15	157

ТАБЛИЦА № 4.

Партийный стаж.

Год вступления.	Мужчин.	Женщин.	Всего.
1905	14	1	15
1906—09	3	1	4
1910—17	13	4	17
Февр. окт. 1917	31	2	33
1918	32	3	35
1919	24	5	29
1920	14	—	14
1921	6	—	6
Без указ	4	—	4
Итого	142	15	157

Уже таблица № 3 о возрастном составе (на ней стоит остановиться) указывает на то, какие почтенные (слышите?—Ож.) товарищи пришли учиться. Пришли не юнцы. До 20 лет всего 4 чел., с 21—25 лет—24 чел., а начиная с 26—30 лет—37 товарищей; таким образом с 20 до 30 лет—61 товарищ.

Наибольшее количество падает на возраст свыше 30 лет—80 товарищей.

Не менее интересна таблица № 4 о партстаже: 69 тов. вступили до октября 17 года. Около 50% товарищей, имеющих длительные стаж партийной работы.

Состав курсов в 150 человек, где возрастной состав больше, чем на 50% (80 чел.) свыше 30 лет, и значительный партстаж говорит о том, с какими серьезными намерениями пришли товарищи. Эта серьезность, сосредоточенность и деловитость чувствовались в занятиях непрерывно.

В аудиторию входили, как в храм науки, 2 часа напряженной умственной работы обогащали ум и знание курсантов и после каждой лекции слушатели уходили, унося с собой что-то новое.

Кто пришел учиться?

На это отвечают таблицы № 5 и 6.

ТАБЛИЦА № 5.

Социальный состав.

ТАБЛИЦА № 6.

Профессиональный состав.

	Муж.	Жен.	Всего	
Рабочих	115	13	128	1. Металлистов
Служащих	11	—	11	2. Кожев. произв.
Смеш. проф. раб. и служ.	4	—	4	3. Типограф. рабоч.
Интеллигентов	9	2	11	4. Портных
Не имеющ. проф.	3	—	3	5. Текстильщиков
Итого	142	15	157	6. Деревообделочн.
				7. Кондукторов
				8. Кондитер. и чаевзвс
				9. Пуговичниц
				10. Позолотчиков
				11. Хим. пром. рабоч.
				12. Каменщиков
				13. Картонаж
				14. Без указан. профес.
				Всего

Из таблицы № 5 видно, что больше 80% состава курсов—это пролетарии, остальные—самоучка интеллигенция; здесь не было лиц даже со средним образованием, исключая 2 товарищей Р.К.С.М., кончивших школу II степени.

Интересен и профессиональный состав. Больше всего, около 50%, были курсантов—металлисты.

Заслуживают внимания и сведения о подготовке. Товарищи, бывшие в каких-либо кружках, составляют 30%—это падает, главным образом, на

старых подпольных работников; 30—35% успело пройти через партшколу; всего с подготовкой до 70%, а 30%—это те, которым практическая работа ни до, ни во время революции не позволяла учиться, но которые чувствовали в этом острую необходимость.

Программа и учебный план были выполнены на 94,4%.

Из предполагавшихся 18 лекций состоялось 17 лекций, одна лекция не состоялась вследствие происшедшей Губпартконференции.

Тов. Рязановым намеченный план был выполнен на 100%.

Им прочитаны 10 двухчасовых лекций по следующей программе:

1) Первые шаги рабочего движения (Англия и пр.), 2) Германия с 1815 по 1848 г., 3) Начало деятельности Маркса и Энгельса, 4) Союз коммунистов и рабочее движение до 1848 г., 5) 1848 г., 6) Реакция, 7) Подъем рабочего движения после 1858 г. Основание Интернационала, 8) Интернационал, 9) После 1871 г. 10) Как изучать „Капитал“?

Не удалось провести лекции по историческому материализму, вследствие того, что т. Бухарин был занят на процессе.

Вместо этих лекций, по истории религии были прочитаны 4 лекции, вместо предполагавшихся 2, и одна лекция „Как следует читать „Капитал“?

О том, какой интерес и удовлетворение давали слушателям лекции, говорят цифры о посещаемости и о количестве кончивших курс:

ТАБЛИЦА № 7.

16, 17 лекций посетили	80 человек.
12	31 „
10	10 „
От 5 до 9	16 „
4	4 „
3	6 „
2	2 „
1	4 „
0	4 не явились
Итого	175

Таким образом, из 157 свыше 50% посетили все лекции, 20%—12 лекций, т.е. $\frac{2}{5}$ всех лекций, 25%—свыше $\frac{1}{2}$ всех лекций и только небольшой процент посещений дают 20 слушателей, что составляет около 12% павших на поле брани с наукой, по выражению т. Рязанова. Всего кончило 137 тов. из 157, что составляет 88%.

Но справедливость требует отметить, что время занятий для курсов было неудачное—летние отпуска. Многие товарищи отказывались от своего отпуска для использования его для курсов.

Исключительное внимание и заботливость, проявленные т. Рязановым, чрезвычайная аккуратность, проявленная т.т. Деборным и Степановым, много содействовали созданию аккуратного отношения к занятиям со стороны слушателей.

В разработке всех материалов и в налаживании организационной работы курсов активное участие приняла группа научных сотрудников. Соц. Академии.

Закончились курсы торжественным вечером при партийном клубе М.К., где был учтен опыт этих курсов ¹⁾.

¹⁾ На этом вечере было высказано единогласное пожелание, чтобы курсы и впредь продолжались.

Наибольшее количество падает на возраст свыше 30 лет—80 товарищей.

Не менее интересна таблица № 4 о партстаже: 69 тов. вступили до октября 17 года. Около 50% товарищей, имеющих длительный стаж партийной работы.

Состав курсов в 150 человек, где возрастной состав больше, чем на 50% (80 чел.) свыше 30 лет, и значительный партстаж говорит о том, с какими серьезными намерениями пришли товарищи. Эта серьезность, сосредоточенность и деловитость чувствовались в занятиях непрерывно.

В аудиторию входили, как в храм науки, 2 часа напряженной умственной работы обогащали ум и знание курсантов и после каждой лекции слушатели уходили, унося с собой что-то новое.

Кто пришел учиться?

На это отвечают таблицы № 5 и 6.

ТАБЛИЦА № 5.

Социальный состав.

ТАБЛИЦА № 6.

Профессиональный состав.

	Муж.	Жен.	Всего	
Рабочих	115	13	128	1. Металлистов 61
Служащих	11	—	11	2. Кожевн. произв. 10
Смеш. проф. раб. и служ.	4	—	4	3. Типограф. рабоч. 11
Интеллигентов	9	2	11	4. Портных 8
Не имеющ. проф.	3	—	3	5. Текстильщиков 6
Итого	142	15	157	6. Деревообделочн. 5
				7. Кондукторов 5
				8. Кондитер. и чаеразвес. 4
				9. Пуговищниц. 3
				10. Позолотчиков 1
				11. Хим. пром. рабоч. 3
				12. Каменщиков 2
				13. Картонаж. 2
				14. Без указан. профес. 36
				Всего 157

Из таблицы № 5 видно, что больше 80% состава курсов—это пролетарии, остальные—самоучка интеллигенция; здесь не было лиц даже со средним образованием, исключая 2 товарищей Р.К.С.М., кончивших школу II степени.

Интересен и профессиональный состав. Больше всего, около 50%, всех курсантов—металлисты.

Заслуживают внимания и сведения о подготовке. Товарищи, бывшие в каких-либо кружках, составляют 30%—это падает, главным образом, на

старых подпольных работников; 30—35% успело пройти через партшколу; всего с подготовкой до 70%, а 30%—это те, которым практическая работа ни до, ни во время революции не позволяла учиться, но которые чувствовали в этом острую необходимость.

Программа и учебный план были выполнены на 94,4%.

Из предполагавшихся 18 лекций состоялось 17 лекций, одна лекция не состоялась вследствие происшедшей Губпартконференции.

Тов. Рязановым намеченный план был выполнен на 100%.

Им прочитаны 10 двухчасовых лекций по следующей программе:

1) Первые шаги рабочего движения (Англия и пр.), 2) Германия с 1815 по 1848 г., 3) Начало деятельности Маркса и Энгельса, 4) Союз коммунистов и рабочее движение до 1848 г., 5) 1848 г., 6) Реакция, 7) Подъем рабочего движения после 1858 г. Основание Интернационала, 8) Интернационал, 9) После 1871 г. 10) Как изучать „Капитал“?

Не удалось провести лекции по историческому материализму, вследствие того, что т. Бухарин был занят на процессе.

Вместо этих лекций, по истории религии были прочитаны 4 лекции, вместо предполагавшихся 2, и одна лекция „Как следует читать „Капитал“?

О том, какой интерес и удовлетворение давали слушателям лекции, говорят цифры о посещаемости и о количестве кончивших курсы:

ТАБЛИЦА № 7.

16, 17 лекций посетили	80 человек.
12	31 „
10	10 „
От 5 до 9	16 „
4	4 „
3	6 „
2	2 „
1	4 „
0	4 не явились

Итого 175

Таким образом, из 157 свыше 50% посетили все лекции, 20%—12 лекций, т.е. $\frac{1}{2}$ всех лекций, 25%—свыше $\frac{1}{2}$ всех лекций и только небольшой процент посетителей дают 20 слушателей, что составляет около 12% „павших на поле брани с наукой“, по выражению т. Рязанова. Всего кончило 137 тов. из 157, что составляет 88%.

Но справедливость требует отметить, что время занятий для курсов было неудачное—летние отпуска. Многие товарищи отказывались от своего отпуска для использования его для курсов.

Исключительное внимание и заботливость, проявленные т. Рязановым, чрезвычайная аккуратность, проявленная т.т. Деборным и Степановым, много содействовали созданию аккуратного отношения к занятиям со стороны слушателей.

В разработке всех материалов и в налаживании организационной работы курсов активное участие приняла группа научных сотрудников. Соп. Академии.

Закончились курсы торжественным вечером при партийном клубе М.К., где был учтен опыт этих курсов ¹⁾.

¹⁾ На этом вечере было высказано единогласное пожелание, чтобы курсы и впредь продолжались.

Чтобы дать возможность слушателям закрепить те знания, какие ими были получены на курсах, М.К. дал всем слушателям, посетившим более 50% лекций, небольшое библиотечки из 10 книг по основным вопросам марксизма, составленные по указанию т. Рязанова.

Эти товарищи, получившие свою маленькую библиотеку и получившие основательный толчок к знанию теперь настойчиво уже самостоятельно продолжают учиться, и чрезвычайно успешно.

Почему же эту попытку не сделать более регулярной и если нет особых препятствий, постоянно?

Мы ведь ждем!

Ожидающий.

Привет журналу „Под знаменем марксизма“!

Кружок по диалектическому материализму при ячейке Р.К.П.(б) физико-математического факультета 1-го Государственного Университета в составе 30 человек коммунистов и беспартийных студентов и преподавателей шлет редакции журнала „Под знаменем марксизма“ привет по поводу исполнившейся годовщины существования журнала.

Кружок выражает радость, что за год журнал превратился в серьезный орган по борьбе за марксизм против идеалистической реакции буржуазии и служит безаменимым орудием в работе марксистских кружков.

С коммунистическим приветом

Президиум кружка.

СООБЩЕНИЯ и ЗАМЕТКИ.

К вопросу об издании полного собрания сочинений Маркса и Энгельса.

Открытое письмо Госиздату.

Новогодняя полемика по вопросу о Госиздате закончилась полуофициальными отчетами ответственных руководителей Госиздата о его работе.

Не касаясь различных сторон этой полемики, мы в настоящем письме хотели бы выделить один чрезвычайно важный вопрос, лишь вскользь освещенный в статьях тов. Шмидта и тов. Мещерякова. Это вопрос об издании полного собрания сочинений Маркса и Энгельса.

Тов. Мещеряков сообщил в своей статье („Правда“ № 7), что Госиздат ведет работу по переизданию „Капитала“, с одной стороны, а с другой стороны, „до середины марта т. г. Госиздат выпустит три первых тома собрания сочинений Маркса и Энгельса“. По вопросу о дальнейших перспективах в статье тов. Мещерякова неопределенно значится, что „оба редактора усиленно работают. Скоро ряд томов появится в свет. Но на все это нужно время, ибо литературных сил мало“.

Если принять во внимание грустную историю двух прежних бесплодных редакций сочинений Маркса и Энгельса, рассказанную предварительно самим тов. Мещеряковым и, если перевести обещания Госиздата на язык госиздатовской практики, то с большим приближением к истине можно будет предположить, что из обещанного 32-томного собрания мы к концу этого года будем иметь фактически изданными и переизданными первые три тома и „Капитал“ без „Теорий прибавочной ценности“.

Такое положение дела требует, на наш взгляд, некоторого вмешательства общественного партийного мнения.

Дело издания полного собрания сочинений Маркса и Энгельса мы считаем общепартийным делом, хорошее выполнение которого сразу обеспечило бы Госиздату настоящее серьезное признание, которого он тщетно добивается перечислением изданных им книг. Вместе с тем, появление сочинений создало бы, наконец, прочный базис для серьезной общеобразовательной работы нашей молодежи.

Связанные с этой молодежью через многочисленные семинарии кружки почти всех московских школ и рабфаков, а также марксистских кружков, мы—слушатели института Красной Профессуры, в особенности остро чувствуем отсутствие полного собрания сочинений основоположников научного социализма и всю важность ускоренной работы по их изданию.

Указания Госиздата на перегруженность работой т. т. Рязанова и Скворцова—редакторов сочинений, на отсутствие хороших переводов и на недостаток литературных сил, мы считаем недостаточно обоснованными, а указанные препятствия вполне устранимыми. Мы полагаем в частности, что редакторы сочинений Маркса и Энгельса должны быть освобождены от всякой другой работы по Госиздату, так как всем очень хорошо известно, что без тов. Рязанова, например, мы вообще не сможем издать ряд предположенных к изданию томов. Величайшая целесообразность в использовании сил редакторов диктуется, таким образом, самим положением.

С другой стороны, мы думаем, что пересмотром, дополнением и исправлением лучших из старых переводов и привлечением новых литературных сил, используемых пока для других работ и в других издательствах, Госиздат мог бы устранить и все остальные указанные им препятствия.

Учитывая все это, мы считаем назревшим поставить Госиздат и партийное общественное мнение перед вопросом о необходимости внести календарную точность в дело издания полного собрания сочинений Маркса и Энгельса.

Со своей стороны, мы, слушатели И. К. П., готовы отдать имеющиеся у нас силы для черновой работы подыскания, слечения, перевода и корректирования издаваемых сочинений и готовы вступить по этому вопросу в деловые переговоры с редакционной коллегией Госиздата.

Мы полагаем, что серьезное решение Госиздата выдвинутое принять за это дело, наряду с выработкой календарной программы издания, будут наилучшим способом ознаменования предстоящей 40-летней годовщины со дня смерти Маркса.

Другим серьезным решением, которое, по нашему мнению, должен был бы принять Госиздат, это решение выпустить издание изданию, на хорошей бумаге, в переплетах и обязательно дешево.

Бюро слушателей института Красной Профессуры.

Ответ т. Д. Рязанова¹⁾.

Можно только приветствовать инициативу бюро слушателей института Красной Профессуры. Кому, как не будущим преподавателям марксизма в наших университетах, быть тревогу по поводу такого печального явления, что мы на шестом году после октябрьской революции все еще не имеем полного собрания всех сочинений Маркса и Энгельса.

Ведь без полного собрания сочинения Маркса и Энгельса нельзя даже познакомиться со всем комплексом идей, входящих в мирозерпание обоих основоположников научного социализма, не может быть и речи о научном изучении эволюции их взглядов, нет никакой возможности приступить к критической разработке их огромного литературного наследия.

Мы теперь издаем полное собрание сочинений Плеханова. Мы стараемся собрать все, написанное им как в народническую пору его духовного развития, так и в марксистский период его деятельности. Мы прекрасно понимаем, что без такого собрания невозможно ясное понимание ни самого Плеханова, ни истории русского марксизма. Но еще важнее издание полного собрания сочинений Маркса и Энгельса, организаторов всего международно-го рабочего движения, оплодотворивших своими идеями рабочее движение во всех капиталистических странах земного шара, русское в неменьшей степени, чем немецкое. Полное собрание сочинений Плеханова, полное собрание сочинений Ленина диктуют с повелительной необходимостью полное собрание сочинений Маркса и Энгельса.

Наши будущие преподаватели марксизма имеют еще другие основания требовать этого. Нельзя обучать людей тому, что сам знаешь только из пятого в десятое.

Элементарное требование, которое может предъявить всякий слушатель к профессору—это знание литературы своего предмета. Плох тот учитель, который знает свою науку только из вторых рук, по чужим изложениям. И вполне понятно, что наши будущие профессора всего острее чувствуют ненормальность такого положения; при котором они лишены всякой возможности обратиться к непосредственному источнику, познакомиться со всем богатством идейного и фактического материала, который содержится в сочинениях Маркса и Энгельса. Ведь усвоить себе все это содержание значит в то же время познакомиться с политической, социальной, интеллектуальной историей XIX века.

¹⁾ В сокращенном виде был напечатан в „Правде“.

К сожалению наши будущие профессора направляют свои жалобы и протесты не по надлежащему адресу. От Госиздата можно и даже должно требовать, чтобы он издал сочинения Маркса и Энгельса „изданию, на хорошей бумаге, в переплетах и обязательно дешево“. От него можно требовать, чтобы он принял все меры для скорейшего набора и печатания полученных им рукописей. Если бы Госиздат имел в своем распоряжении специальную типографию, в которой марксистская литература набиралась бы и печаталась также скоро и срочно, как набираются и печатаются бесчисленные издания комиссариатов или куда не годные старые учебники, то это все, что можно требовать от него. Будем надеяться, что с помощью надлежащих инстанций Госиздат подготовит все эти необходимые материальные предпосылки.

Но этого мало. Чтобы печатать полное собрание сочинений Маркса и Энгельса, нужно сначала его получить, да еще в вполне подготовленном к изданию виде. А именно тут и начинается настоящее затруднение. Нашим будущим профессорами должно быть известно, что полного собрания сочинений Маркса и Энгельса не существует даже в Германии. Конечно, если бы оно имелось в готовом виде, то можно было бы сейчас же вступить в деловые переговоры с слушателями Института Красной Профессуры, поскольку они знают иностранные языки и умеют грамотно переводить на русский язык, раз-пределить между ними всю работу, а затем взять календарь—конечно, не в издании Госиздата—и внести календарную точность в дело издания полного собрания сочинений Маркса и Энгельса.

Беда именно в том, что сочинения Маркса и Энгельса нужно еще собрать, а чтобы собрать, нужно их еще сначала найти. Правда, в этом направлении кое что уже сделано, но остается еще не малая работа.

Пока мы имеем, кроме „Капитала“ Маркса и отдельных работ его и Энгельса только одну попытку издать собрание сочинений Маркса и Энгельса. Это—изданное Мерингом литературное наследство Маркса и Энгельса. (Итальянское издание является только переводом этого издания, да и то не полным.)

Выполненное более чем двадцать лет назад издание Меринга уже с самого начала не было полным даже для того периода, который оно должно было охватить т.е. от 1841 до 1850 года. Многие вещи Меринг не издал на том основании, что они имелись на рынке в отдельных изданиях, многие он не ввел в свое собрание потому, что не хотел его обременять такими работами, которые имели, по его мнению, только исторический интерес, многое он поместил в сокращенном виде. Все это делает попытку Меринга, несмотря на очень интересный комментарий, недостаточной как раз с той точки зрения, которая заставляет слушателей Института Красной Профессуры требовать полного собрания сочинений Маркса и Энгельса.

Но за двадцать лет в области марксизма сделано было не мало открытий. Найдены были десятки и даже сотни статей, оставшихся совершенно неизвестными Мерингу. Так Густаву Майеру, биографу Швейцера, удалось найти ряд статей Энгельса, на которые имелись, правда, уже и прежде указания, но оставленные Мерингом и Каутским без внимания. В процессе работы над историей первого Интернационала и его прецедентов, которая потребовала пересмотра ряда журналов и газет 40—60 годов, а также в результате предпринятого мною критического пересмотра взглядов Маркса и Энгельса на славянский вопрос и внешнюю политику, мне удалось найти несколько сот статей Маркса и Энгельса, среди которых оказалась не одна блестящая работа.

Я сделал, поэтому, попытку осветить литературную деятельность Маркса и Энгельса от 1852 до 1882 г. Но по самому плану это не было полное собрание статей за этот период. Немецкое партийное издательство соглашалось только на подбор наиболее интересных для немецкого читателя

статей. Попытка осталась незаконченной. К тем томам, изданным в том же издательстве (Дипа) Мерингом, мне удалось прибавить только два тома из четырех, которые я предполагал опубликовать. Они охватывают период от 1852 до 1856 г. и включают по большей части статьи по истории Англии и Франции, а также историю крымской войны. Из крупных исторических работ, не относящихся к истории пятидесятих годов, мною опубликованы были только замечательные статьи Маркса об испанских революциях.

Собранные мною материалы для характеристики политической и публицистической деятельности Маркса и Энгельса — речи, воззвания, манифесты — в эпоху первого Интернационала остались не опубликованными.

В последнее время Густав Майер издал статьи Энгельса за время от 1839 до 1844, хотя и с большими пропусками. К переписке Маркса с Энгельсом присоединились опубликованные мною письма Энгельса к Беккеру и совсем недавно письмо Маркса и Энгельса к Лассалю, изданные Г. Майером.

Вот, все что имеется на немецком языке, конечно плюс „Капитал“ и отдельные произведения Маркса и Энгельса, как например „К критике политической экономии“, „Анти-Дюринг“ и „Положение рабочего класса в Англии“ и т. д.

В каком же положении находятся дело издания на русском языке всех этих сочинений? Я могу сказать теперь, что главная работа закончена. Тов. Степанов взял на себя издание всех томов „Капитала“, в том числе и „Теории прибавочной стоимости“, которые, как это и следовало по плану Маркса, составят четвертый том „Капитала“.

Что касается меня, то я, в течение последнего времени, подготовил к изданию все пять томов имеющегося на немецком языке „Литературного наследства“ в издании Меринга и моем, но как это уже известно из опубликованного мною проспекта, по совершенно другому плану.

Теперь набираются первый и второй томы, в которые вошли почти все работы Маркса и Энгельса до осени 1844 г. т. е. до начала их совместной работы. Каждому из них посвящен отдельный том. Для Энгельса я использовал издание Г. Майера, но прибавил ряд вещей, которые опущены или остались ему неизвестны. Впервые будут опубликованы все работы Энгельса о Шеллинге, среди которых одна, открытая мною только в 1921 году и до сих пор оставшаяся совершенно неизвестной.

В том, посвященный Марксу, войдут статьи, напечатанные уже Мерингом, но без всяких пропусков, иногда совершенно искажающих текст. Кроме того ряд статей, оставшихся неизвестными Мерингу или исключенных им потому, что он считал их необходимыми только в полном собрании сочинений Маркса и Энгельса.

Третий и четвертый томы, которые посвящены уже общей работе Маркса и Энгельса, начиная с осени 1844 года, и охватывают тот период, в течение которого они вырабатывали основные принципы своего нового мирозерцания, т. е. до середины 1840 г., будут сданы в печать в апреле.

В пятый том войдут все работы Маркса и Энгельса до Коммунистического Манифеста включительно. Таким образом, первые два тома сочинений Маркса и Энгельса в издании Меринга появятся уже в самом ближайшем времени и в значительно дополненном виде, давая почти исчерпывающую картину литературной деятельности Маркса и Энгельса до революции 1848 г. Я говорю „почти исчерпывающую“ потому, что часть большой работы Маркса и Энгельса, посвященная критике немецкой идеологии, все еще остается в исключительном владении Эдуарда Бернштейна и до сих пор не опубликована.

Остается третий том литературного наследства, в котором Меринг собрал статьи Маркса и Энгельса за 1848—1850 г. г. Он переведен и будет издан с введением и комментарием Меринга, как отдельный том, но не войдет в издаваемое нами собрание сочинений. Из всех трех томов, изданных

Мерингом, это наиболее „субъективный“. В сущности говоря, он представляет подбор статей Маркса и Энгельса, иногда значительно сокращенных. Уже первая обработка всех номеров „Новой Рейнской Газеты“ показала, что Меринг, по тем или иным соображениям, пропустил не один десяток статей. Иногда эти соображения были чисто цензурного свойства. Так знаменитая статья Маркса „Подвиги Гогенцоллернов“, вызвавшая особое негодование прусских властей, наверное была известна Мерингу, но не могла быть напечатана в 1902 году, так как это повлекло бы за собою процесс за оскорбление величества.

Но, несмотря на все пробелы и недостатки этого тома, он представляет такой крупный интерес, что я решил его опубликовать вне очереди, тем более, что Меринг в своей биографии Маркса, в которую он ввел свой комментарий к первым двум томам, только в очень незначительной степени использовал свой комментарий к событиям немецкой революции. Таким образом, русские читатели получат пока те статьи Маркса и Энгельса, которые имеются в распоряжении немецких. Более полное собрание статей из „Новой Рейнской Газеты“, рассчитанное не только на немецкую публику, выявляющее международный характер и международные интересы „Новой Рейнской Газеты“, будет готово не раньше осени.

Готов перевод и тех двух томов, которые были изданы мною в 1917 г., как продолжение Меринговского издания. В 1919 г. какой-то литературный мародер издал в Харьковском меньшевистском издательстве два выпуска, взятых из этого собрания, статей в весьма неудобочитаемом переводе. Издатель использовал также мои примечания, но, хотя и принадлежал к числу весьма трезвых и реальных противников „утопического коммунизма“ не считал нужным даже известить меня.

Готов также перевод всех четырех томов переписки Маркса и Энгельса. Теперь когда на рынке имеется извлечение из этой переписки, сделанное тов. Адоратским, я считаю возможным еще на несколько месяцев задержать сдачу в набор этой рукописи. Дело от этого только выиграет, так как я рассчитываю, что мне в скором времени удастся восстановить все письма и многочисленные места, исключенные издателями — Бебелем, Бернштейном и Мерингом — либо по соображениям „нравственного“ свойства, либо специфически-местным.

Но кроме всего этого материала существует еще не малое количество статей, брошюр и книг Маркса и Энгельса, которые должны быть еще собраны и переведены. Я был бы, конечно, очень благодарен молодым ученым из Института Красной Профессуры, если бы они согласились помочь нам в этой „черновой“ работе подыскания, сличения, перевода и корректирования издаваемых сочинений Маркса и Энгельса. Им остается только предложить свои услуги и вступить в переговоры — но не с редакционной коллегией Госиздата, а со мной и тов. Степановым.

Институт Маркса и Энгельса, чтобы пойти навстречу настоятельной потребности в хороших и комментированных переводах тех произведений Маркса и Энгельса, которые в первую очередь нужны для наших студентов, предпринимает серию таких изданий. В апреле будет сдан в печать полный перевод „Анти-Дюринга“ с вступительной статьей и примечаниями. Для студентов наших высших военно-учебных заведений составлен и уже заканчивается перевод собрания военных статей Энгельса.

Мы вступили, кроме того, в соглашение с редакцией журнала „Под знаменем марксизма“, которая предоставила в наше распоряжение два — три листа в каждом номере, чтобы можно было вне очереди опубликовать на русском языке наиболее ценные статьи и письма Маркса и Энгельса, рассеянные в разных журналах и газетах.

Надо помириться с тем, что издание полного собрания сочинений Маркса и Энгельса, поскольку оно теперь возможно, потребует значитель-

ного времени. Считаю, что нам удастся выпускать по десяти томов в течение одного года, мы все же раньше двух лет не сможем закончить эту работу. Воспроизведение работ таких стилистов, как Маркс и Энгельс, на русском языке является очень трудной задачей. Штат переводчиков, знающих иностранные языки и предмет, знакомых хорошо с марксистской терминологией, очень ограничен. Где это было возможно, я использовал лучшие старые переводы, но таких очень мало. Достаточно вспомнить ужасные переводы, которыми наводнили в 1905—1907 гг. такие издательства, как „Молот“ и другие, чтобы понять, какие трудности приходится преодолевать. У многих молодых переводчиков имеется „охота смертная“ переводить, они смело берутся за непосильное дело, но редакция таких переводов отнимает у редакторов больше времени, чем новый перевод.

Но что еще можно простить этой молодежи, того нельзя простить тем взрослым людям, которые стоят во главе многих наших марксистских издательств. В расчете на то, что спрос покроет всякое продолжение, они выпускают на рынок безобразные переводы, обезображенные еще больше теми вандализскими урезками и истязаниями, которые чинила над ними царская цензура.

Можно было бы собрать целую кунсткамеру этих изданий, которые вплоть до последних дней появляются в продаже. Никакие изъятия не позволили бы себе выпустить на рынок такие фальсифицированные товары, какие, под этикеткой Маркса и Энгельса, выпускают всякие нецензурные, профанирующие марксизм.

А по отношению к сочинениям Маркса и Энгельса требуется сугубая тщательность. Никакой перевод не может заменить оригинала. Кто хочет изучать Маркса и Энгельса, во всеоружии научной критики, тот все равно должен будет обратиться к оригиналу. От перевода можно требовать только, чтобы он, вполне добросовестно и без всяких пропусков даже там, где речь идет об оттенках мысли, воспроизводил оригинал. Стилистическая „адекватность“ почти немислима. Новый перевод Шекспира на немецкий язык, сделанный Гундольфом, показал, как мало одной „контентальности“, чтобы дать в одно и то же время художественный и точный перевод. Энгельс и в особенности Маркс представляют часто не меньшие трудности.

Если при переводе Шекспира можно было еще довольствоваться хорошей передаточной „духа“ оригинала, то при переводе Маркса в первую голову приходится требовать „сущности“. Поэтому необходима самая скрупулезная щепетильность в обработке текста, ибо только максимальная точность может искупить неизбежные стилистические погрешности перевода.

Никто не был бы так рад, как я и тов. Степанов, если бы нам удалось среди нашей марксистской молодежи найти знающих и добросовестных сотрудников. Добро пожаловать.

Д. Рязанов.

БИБЛИОГРАФИЯ.

По провинциальным журналам.

(Обзор.)

Интенсивный рост интереса к теоретическим вопросам не ограничился столицами; в целом ряде городов более или менее отчетливо, более или менее законченно за прошлый год мирного строительства наметились теоретические философские, местами разносторонние, местами более специальные и узкие кружки. Эти кружки, организационно еще не оформившиеся, и являются в нашей советской провинции идейными руководителями. Мы остановимся на них и попытаемся дать представление о них, о круге вопросов, интересующих их, поскольку это выявилось в печати.

Было бы, однако, ошибкой думать, что рассматриваемые нами провинциальные группы организованы и ведут свои работы как целое, как группы. Этого нет—и в этом их слабость, конечно.

Мы их группируем по территории, где концентрируются эти узловые пункты.

Таких узловых пунктов теоретической работы наметилось несколько: Харьков, Одесса, Минск, Казань, Иркутск, Екатеринбург, Ново-Николаевск, Ростов. К сожалению не все эти кружки нашли свое отражение в прессе. Мы остановимся лишь на тех и постолку, поскольку они обнаружались в журналах.

Мы намеренно поставили на первом месте Харьков, ибо там действительно всего интенсивнее развивается теоретическая мысль. Целый ряд журналов (толстых!) на своих страницах ведут пропаганду материализма, не всегда последовательного, как мы увидим ниже, а временами совсем непоследовательно, но то, что делает особенно значительной работу харьковских теоретиков—это то неустанное искание, которое приводит их к непрерывным дискуссиям.

Все известные нам журналы, „Грядущий Мир“, „Знамя Коммунизма“, „Путь к Коммунизму“, „Зори Грядущего“, „Путь Просвещения“,—широко на своих страницах открыли место статьям методологически философского характера—это всего убедительнее говорит за то, что интерес к этим проблемам огромен; на эту же подробность указывает и то, что рядом с периодической литературой выходит целый ряд книг, посвященных этим вопросам: „Марксистская хрестоматия“, „Памяти Л. Фейербаха“, „Марксизм и дарвинизм“, брошюра Гельвеция и т. д. и т. д.

Самое часто встречаемое имя—В. Рожицын. Мы уже имели случай остановиться на нем и поэтому совершенно не коснулись бы его, если бы вокруг его имени и проповедуемых им идейные в Харькове не разгорелся спор. Спор вращался вокруг таких острых проблем, как вопросы о культуре, морали, идеализме, идеологии, идеале,

искусстве и т. д. При чем на этот раз дело не ограничилось выступлением Рожицына, а подвергнули вопросы „горячей и большой дискуссии“¹⁾, отзвуком которых явил ряд статей Рожицына и ответ т. Диманштейна: „К нашим философским спорам“, где сделана попытка по всем этим вопросам дать сводный ответ Рожицыну.

В чем суть спора?

В. Рожицын утверждает, что „вслед за идеями религии и бога, государства и власти, права и юридической справедливости, эстетики и красоты, философии и абсолютной истины, была отвергнута (Энгельсом—В.В.) этика и любовь“²⁾ и поэтому храбрый „апостол воинствующего империализма“ (так его величают в Харькове, вероятно ради пушного ехидства) принялся на Украине всецел крошить философию, идеологию (знакомо нам!), эстетику, этику, идеал и мало ли там что еще! Чтобы дать понятие о стиле этого материалистического „ничевонизма“, привожу любопытный котриво из его статьи об искусстве: „Пролетариат делал революцию, а не поэзию, и не какую-нибудь красоту, услаждающую сентиментальных мечтателей. Вымирание поэзии — значительный и положительный признак оздоровления культурного вкуса нового общества. Совсем не обязательно для величайшей в мире революции, чтобы она продолжала дело предшествующих пролетарской диктатуре господствующих классов. Пролетариат, и, по-моему, он в этом вполне прав, совершенно равнодушен к интеллигентскому поэтическому блуду словотворчества“.

В. Рожицын верен себе во всех вопросах — в этом вопросе, как и в вопросах философских, нам кажется, мы можем не останавливаться на Рожицыне — с ним уже мы достаточно знакомы. Ответ тов. С. Диманштейна страдает много от того, что вслед за Рожицыным он скачет с вопроса на вопрос. Тов. Диманштейн невольно в процессе спора забыл особенности своего оппонента: человек, спорящий с Рожицыным, должен наперед отгадывать от идеи дать исчерпывающий ответ на все то, что пишет этот профессор, ибо каждая заслуживающая внимание мысль его окружена вдесятеро большим количеством вздора, не имеющего отношения к обсуждаемому вопросу.

До какой степени интенсивно дискуссировался вопрос, видно из того, что спор перешел на страницы ежедневной прессы: „Коммунист“—Ц.О. КПУ.—поместил две статьи В. Рожицына: „Агарь в пустыне“ и „Пошехонские споры“. Нам неизвестно последовали ли ответы на эти статьи, но само по себе перенесение спора философского и, казалось бы, столь оплеченного в ежедневную прессу — чрезвычайно характерно. Не менее характерно то обстоятельство, на первый взгляд, странное, что как раз „упростители“ и кружки в этой дискуссии являются стороной нападающей, в то время, как ортодоксы заняли совершенно неопозволяющую оборонительную позицию; более того, ортодоксы даже несколько сконфужены тем, что им приходится оборонять марксизм: т. Диманштейн, например, несколько раз извиняется, что ему приходится заняться столь незначительным вопросом („эта тема не злободневна... третьестепенна“), он даже несколько свысока третирует тех, кто занимается столь малыми вопросами („брошюра поможет интересующимся такими третьестепенными вопросами“)...

Не думайте, что он так презрительно отзывается о действи-

¹⁾ „Знамя Коммунизма“, № 1—2, 1/1923 г.

²⁾ „Памяти Л. Фейербаха“, стр. 233.

³⁾ „Агарь в пустыне“—„Коммунист“, № 848, цитирую по статье С. Диманштейна.

тельно незначительных вопросах — речь идет о проблемах идеологических, которые т. С. Диманштейн защищает против В. Рожицына.

Плохие стратеги тов. украинские ортодоксы: в идеологической войне, как и во всякой войне — во-первых, наступление — лучшая оборона и, во-вторых, для каждого данного война защищаемый им участок — наиболее важный пункт фронта: нет третьестепенных вопросов против оппортунизма. Откуда такая робость и оборонительная тактика?

Либо она вытекает из того, что недооценивают значение новых идеологических „пересмотров“, считают ниже своего достоинства „заниматься“ столь неважным делом — что несомненно ошибка; либо они полагают, что в лагере коммунистов „пересмотр“ немислим (на то существует ЦК!), вести борьбу внутри партии — вредно, а поэтому ограничиваются лишь пространными „разъяснениями“. Что последнее предположение наиболее близко к действительности, указывает т. С. Диманштейн: „Если хотите быть воинствующим апостолом материализма, то не внутри партии, где материализму никто не грозит, а на широкой профессорской арене, где буржуазия имеет много своих представителей“ и т. д. Это ортодокс вразумляет В. Рожицына! Да Рожицын то ведь считает, что вы сами, т. Диманштейн, извращаете материализм Маркса! Да и разве так-таки у нас в партии по части материализма благополучно? Мало у нас богдановцев, Рожицыных и др.? Сколько угодно; и борьба с ними должна вестись жестоко и беспощадно, всякий компромисс в этом деле — равносильна измене. Конечно, не такую жестокость, какую советует т. Диманштейн по другому поводу в другой заметке. В органе украинского Пролеткульта „Зори Грядущего“ (№ 5 за 1922 г.) некто А. Гуревич написал статью: „Пролетариат, материализм и монизм“, где доказывает, что Маркс и Энгельс не были материалистами, а были спинозистами, он же, Гуревич, предлагает вместо всего этого свое учение „монистический материо-психизм“ которое и явится „философией пролетариата“ — невежественная статья невежественного человека, в которой нет буквально ничего, кроме бездны претенциознейших глупостей. Т. С. Диманштейну это не понравилось, сражался до сего с В. Рожицыным — был смирен, а дошло до Гуревича — потерял равновесие и начал взывать к ЦКК.¹⁾ Это чрезвычайно почтенное учреждение тут ни при чем. Страх у нашей молодежи к новым и простым, упрощенным схемам велика, и это является результатом того, что девять с лишним лет никакой теоретической работы не ведется, а за последние четыре года мы совсем отучились обсуждать (это — означает дискуссировать) вопросы теории, а там, где нет обсуждения, дискуссии, там не может быть углубленного всестороннего изучения явлений. Мы имеем такую закаленную марксистскую гвардию, откуда она? Она выработалась в процессе жестоких теоретических битв как внутри марксизма, так и вне его, которые шли непрерывно параллельно с политическими битвами. Мы не сможем выработать себе подлинных марксистов, если всякий раз, как появится какая-нибудь ересь, мы ухватимся за волосы и побежим в ЦКК. Нет, в таких случаях не ЦКК, а тяжелый обух ортодоксии, который всегда успешно крошит ограниченные головы оппортунистов либо невежественных создателей новых систем.

Об отдельных изданиях — книгах, сборниках и брошюрах — мы уже давали на страницах журнала ответы, на них мы не останавливаемся.

¹⁾ Зв. Комм. I. № 1. 1923 г., стр. 265.

Центром культурной жизни Белоруссии является Минск, где имеется университет с тремя отделениями, вокруг которого и концентрированы все научные силы.

В этой благословенной стране никаких дискуссий не происходит и работа протекает в нормальных академических рамках: издаются „Труды Белорусского Университета“, читаются лекции, печатается курс этих лекций—все это делается мирно, без споров. Временами профессора читают доклады публично по естествознанию, о Фурье, об „агггреганном состоянии живой материи“ и т. д.

Среди всей этой вялой, шаблонной, средне-нормальной университетской группы один лишь материалист-ортодокс, это т. Вольфсон. И в своих брошюрах и в своих статьях он по мере сил пропагандирует материализм, при чем материализм в его наиболее ортодоксальном виде.

Он выпустил две брошюры о Плеханове, свои лекции о „Диалектическом материализме“, готовит к выпуску комментированные издания „Мои взгляды на историю.“ Г. В. Плеханова, затем в „Трудах“ поместил две статьи, о Плеханове в первой книге и „Маркс и Лассаль в переписке с Г. Гейне“—во второй; не все в его брошюрах правильно, не во всем с ним можно согласиться, атмосфера академизма несомненно вредит ему и может на много повредить, но работа его несомненно полезная, и делает он эту свою полезную работу с неослабной энергией.

Сибирь имеет толстый журнал — „Сибирские Огни“ (вышло 5 номеров), свой университет, разумеется с марксистским ядром; что это марксистское ядро не бездеятельно, показывает, то, что они пытаются организовать институт для изучения марксизма; имеет свою областную совпартшколу, а там, где совпартшкола, там без сомнения масса споров по вопросам теории.

Обо всем этом вы тщетно стали бы искать что-либо в „Сибирских Огнях“. В пяти книжках ни одной статьи (даже и призматической) о той идеологической работе, которая ведется в разных центрах Сибири. Это несомненно один из самых резко бросающихся в глаза недостатков журнала.

Из губкомских ежемесячников вопросами теории интересуются не все (далеко не все!). Всего более обсуждаются практические вопросы пропаганды (о марксистских кружках, примерные программы занятий в них и т. д.), очень редко делаются своим опытом преподавания марксизма в совпартшколах.

Более или менее регулярно следят за движением теоретической мысли лишь некоторые органы губкомов—харьковский, нижегородский, екатеринославский, киевский, екатеринбургский, юговостбюро и еще несколько других. Не все одинаково успешно выполняют свою обязанность: если считать, что одна из основных задач органов губкомов — дать материал агитаторам и пропагандистам губернии, то все губернские „Известия“ — крайне несовершенно выполняют свою задачу, по крайней мере, по вопросам теории. Они даже не пытаются путем реферирования познакомить агитаторов и пропагандистов с наиболее интересными „вопросами дня“ в области теории, не говоря уже о том, что они не делают никаких попыток руководить чтением членов партии и беспартийных рабочих. Это, повторяю, общая слабость всех органов губкомов.

Юбилей Л. Фейербаха был отмечен только одним журна-

лом провинциальных губкомов—екатеринославской „Звезды“. Это очень характерно.

Не можем не отметить один чрезвычайно интересный казус, который случился с „Известиями Юговостбюро ЦК“. По недосмотру редакции была напечатана статья некоего М. П. „Исторический материализм, его теория и практика“ — плохенькая статья, которая совершенно очевидно доказывает абсолютную непричастность гр. М. П. к марксизму. Редакция спохватилась поздно; в следующем номере появились сразу две статьи против гр. М. П.: т. М. Рюмина и т. М. Темкина¹⁾. Обе статьи написаны с жаром, темпераментно. Читая их очень жалеешь, что энергия тратится по такому незначительному поводу. Ведь Ростов — город университетский, из обеих статей прямо явствует, что профессора насаждают, что спорных проблем у ростовцев накопилось достаточно, почему же редакция „Известий“ не позаботится взять в свои руки инициативу нападения? Почему не открывает специальную страницу теоретических дискуссий?

Наши провинциальные товарищи совершенно напрасно почивают на лаврах и лишь обороняются время от времени.

В теоретической борьбе — как и в борьбе военной, как и в революции: победа всегда остается на стороне тех у кого инициатива, у кого выдержанность и стойкость, кто нападает, а не избивается.

В. Румин.

Ф. Куклярский. Критика творческого сознания. (Обоснование антиномизма). Чита. Труды Философского общества при Государственном Институте Народного Образования, том I, 1923. Цена 2 руб. зол. 243 стр.

Книга Куклярского — психологическая книга. Убедительный человеческий документ, свидетельствующий о глубоко симптоматичном явлении попыток философского сменовеховства в рядах наших противников. Половинчатость методологических рассуждений, вечное колебание между двумя берегами невыясненных и лишь вербально охарактеризованных противоположных мировоззрений, недоговоренность и неосознанность своего собственного принципиального отношения к делу, — таковы те формальные моменты, которые прежде всего бросаются в глаза при чтении книги и которые в силу повятой необходимости столь неразрывно связаны со всяким сменовеховством в идеологии. К этой внешней характеристике добавлю еще крайне напыщенный пышнопорожный язык, — типичная для старой печальной памяти „систематической“ философии утрированно-специализированная фразеология, за которой нередко тщетно ищешь хоть крупицу живой мысли. Быть может, и притворно философу, высасывающему из пальцев свою „систему“ или „пути достижения“ ее, (но кому они нужны?) употреблять выражения, вроде следующих: „онаглядживание“, „анархизация теоретического умонастроения“ (стр. 131), „истина то формализуемая, то материализуемая“ (148) и мн. др. Но несчастье в том, что иначе и вовсе не способен думать наш автор. Вот, для примера, как начинается он свою „Критику творческого сознания“: „прежде чем приступить к детализации общего задания настоящего исследования, представляется целесообразным провозгласить те стороны его, которые непосредственно связаны с преодолением логики творческого сознания, при том преодолении его не путями алогизма и мистицизма, но путями противопоставления ей иного логического аксиоматизма, — не одностороннего во имя практики, а всестороннего во имя чистой теории“ (стр. 8). Форма изложения, конечно, не дает никаких принципиальных оснований для оконча-

¹⁾ „Изв. Ю.-В. бюро ЦК.“ № 5 (12) IX/1922 г.

тельной оценки книги, но опустошенная, потерявшая весь удельный вес понимания психологии выбитого из колеи романтика-идеалиста именно в ней и говорит сама за себя.

Переходя к разбору по существу, нельзя не остановиться прежде всего на следующем замечании автора, которое он приводит в "Post scriptum": "на первый взгляд может показаться, что проблема взаимоотношения теории и творчества, составившая центр тяжести всего гносеологического обоснования антиномизма, не имеет никаких полнокровных связей с революционным духом эпохи и теми его достижениями, столкнувшись с которыми одни умы оказались безвозвратно парализованными, а другие — не менее одухотворенными открывшимися перспективами в области революционно-культурного творчества" (240). Во всяком случае это звучит красиво, а главное — приятно. И еще красивее, а главное — еще приятнее дальше: "относящиеся сюда прекрасные строки Энгельса заслуживают того, чтобы ими заключить настоящий труд, с начала до конца представляющий из себя революционизирующий вклад в современную человеческую идеологию" (240). Тем самым и ставятся нужные нам вопросы: представляет ли собою труд Кукулярского "революционизирующий вклад в современную человеческую идеологию"? и можно ли его причислить к тем умам, которые "оказались одухотворенными открывшимися перспективами в области революционно-культурного творчества"?

Ф. Кукулярский исходит из констатирования общего упадка в философии чисто теоретических интересов, "самодовлеющего теоретизирования". "Видимые, всеми равно осязательные триумфы техники-практики вызывают и культивируют умонастроение, отличающееся откровенным теоретическим индифферентизмом, и такое умонастроение приобретает все более явно выраженную тенденцию к дальнейшему усугублению и полному вытеснению из сознания всех моментов самодовлеющего теоретизирования" (5). Он сокрушается, что у нас "разбитая опустошенная теория" (5), которая потеряла свою "чистоту" и пошла служить односторонней практике, технике. "Такое положение, — для нашего автора, — явно нестерпимо и требует героических усилий со стороны подлинных теоретиков, еще не утративших способности открыто смотреть в глаза голым фактам" (126). Поэтому, как подлинный теоретик, Ф. Кукулярский и пытается "наметить пути новых достижений в области конституирования чистой теории" (7), "освободить чистую теорию от засилья волонтарного или творческого максимализма" (9, 197) возродить "чистую беспредпосылочную теорию" (165). Но тогда спрашивается: что же понимает автор под чистой теорией?

"Чистую теорию" автор противопоставляет "творчеству" и это противопоставление отождествляет с противопоставлением философии и науки. (135) Подлинной сферой знания оказывается философия, а наука у нашего философа оказывается отнесенной к сфере воления, по отношению к которому они могут быть рассматриваемы лишь как приатки, играющие служебную роль" (194). Наука оказывается знанием, "основанным на заведомо иллюзорных началах", — она "не может считаться знанием, но только лишь рационалистической спецификацией творчества" (131). Отсюда ясно, что всей исследовательской работы науки просто не существует для нашего автора: наука творит мир, вообще следует утвердить "приоритет иррационального начала" (17, 97). Он с большим сочувствием говорит о "творческом активизме ума, созидающем мир по той или иной своей модели" (59). "Субъект есть не что иное, как творчество объекта" (62, 224). "Сознание... творит и созерцает мир, как продукт своего творчества" (56). "Без творческой функции рассудка необъяснимо никакое понятие" (74 и с.), т. е. утверждается в этом смысле "явный приоритет момента творчества пред моментом дефиниции понятия" (75).

На ряду с этими суждениями мы находим другой род совершенно противоречащих им положений. Обусловленность научной методологии реаль-

ными фактами действительности слишком очевидна, чтобы можно было ее отрицать безоговорочно. Ф. Кукулярский пишет: "Всякое естественно-научное понятие является продуктом творческого сознания, но основание для этого творчества не только субъективная функция, но и ее эмпирический эквивалент-конкретный факт" (86). Автор этим и ограничивается, и на протяжении всей книги так и остается нерешенным вопрос, каким образом творчество объекта субъектом превращается в творчество субъекта объектом. Это противоречие вполне естественно повторяется в другом противопоставлении, которое автор неизбежно должен допустить, исходя из понимания науки, как творчества мира. — Если мир создается вновь наукой, то научное познание, очевидно, по Кукулярскому, требует не конкретного психо-физиологического индивидуума, но "надиндивидуального субъекта" с "надиндивидуальным познавательным опытом" (*). В этом разграничении конкретного человека и "идеального надиндивидуального субъекта" автор путается на протяжении всей книги, и в этом смысле производит впечатление бессмысленной игры неправильно понятыми словами из философского лексикона. Что касается вообще понимания науки, как творческой работы субъекта, то, конечно, нет никакой надобности подробно останавливаться на нем: в достаточной степени сама действительность опровергает это неправильное представление о научном методе. Достаточно указать, кроме того на то, что зависимость научной методологии от реальных фактов прямо признается самим же Ф. Кукулярским (86). Недочеты же учения о сознании, как создающем мир принципе, общеизвестны. Таким образом, понятие творчества в бессвязном догматически изложенном контексте у нашего автора приводит ни к чему иному, как к путанице противоречивостей.

Что касается понятия "чистой теории" или "философии", противопоставляемой "творчеству" науки, то в дальнейшем развитии своих идей автор понимает ее, как чистое созерцательное сознание. Эта "чистая теория", оказывается не чем иным, как чистой водой метафизикой. Ф. Кукулярский потому и выступает против "неокантианства, позитивизма, прагматизма, агностицизма, скептицизма, эмпирикритицизма", что они "обосновываются на отрицании самодовлеющего метафизического знания" (10), — "против прагматизма, посягающего на права чисто-теоретического созерцательного сознания" (99, 131). Спрашивается: какими логическими чертами конкретно характеризуется эта своеобразная "чистая теория" ("подлинная сфера знания" — "созерцательное сознание")? "Чистое созерцание", по Ф. Кукулярскому, — необходимое условие самодовлеющего теоретизирования. Самодовлеющее теоретизирование всегда охватывает систему понятий в их антиномичности. Полнота понятия в его антиномичности. А полнота антиномичности данного понятия может войти в круг подлинного знания только будучи объектом внутреннего созерцания" (38. 39. 42. 47. 49. 50. 58). Чудесное созерцание! Какая благодать святого духа! и открывая не менее чудесную антиномичность понятий, не превращается ли оно в откровение божие? Это, отвечает автор, ставя предпоследнюю точку над и, — "метаэмпирическая интуиция, которой чужд всякий практицизм". Дальше идти некуда. Надиндивидуальный субъект предсудиторно находится в себе эту чудесную способность метаэмпирической интуиции, а последняя начинает верно и честно служить своему господину.

Но как же обстоит с антиномизмом? Книга Ф. Кукулярского поисте подзаголовок: "Обоснование антиномизма". Противоречие делает Ф. Кукулярский необходимым ингредиентом природы понятия, суждения, вообще всей логики, но каким образом можно обосновать антиномизм на трех китах вневременного сверх-индивидуума, вневременного созерцания и вневременного творчества, так и остается невыясненным. Здесь необходимы следующие замечания.

Во-первых, антиномизм автора, как это совершенно ясно вытекает из вышеизложенного, не является составною, так сказать, органической частью

мировоззрения автора. Общезнаменитая часть „Критики творческого сознания“ может быть свободно и без всякого логического ущерба изложена вне всякой связи с антиномизмом. Антиномизм притянут за уши: с единственной целью стать ближе к эпохе, к диалектике, к великому историческому перелому.

Во-вторых, если и допустить, что антиномизм входит в качестве ингредиента в общее мировоззрение автора, то следует добавить, что диалектика Ф. Кулярского — схоластическая диалектика. Она — чисто формальное логическое голое теоретизирование. Говори, что ничто не может быть только так или иначе, но и так и иначе, он имеет в виду „чисто теоретическую дефиницию“ (194). Поэтому и говорит он не об единичном психофизиологическом индивидууме, а об „универсальном субъекте познания“, о „назидательно-индивидуальном познавательном опыте“ и прочих временных созданиях чистой схоластики.

В-третьих, антиномизм понятий у нашего автора является то положительным учением, то отрицательной характеристикой. „Истинный познавательный опыт, — говорит автор, — сплошь антиномичен“ (198), но говоря о Гуссерле он же справедливо замечает: „этот идеалистический антиномизм системы Гуссерля лишь подчеркивает и оттеняет бессилие логического абсолютизма“ (193).

В четвертых, антиномизм автора, долженствующий упразднить логический абсолютизм, неизбежно приводит к абсолютизации таких понятий, как „внутреннее созерцание“, „чистая теория“, „назидательно-индивидуальный субъект“. Как же иначе следует понимать, в самом деле, последнее хотя бы понятие, как не в смысле понятия того же абсолютистского характера, как оспариваемые Ф. Кулярским „вечные законы“ и „вечные истины“. Всякая метафизика абсолютистна, и в абсолютизме — ее принципиальное существо. „Чистая же теория“, к которой, по Ф. Кулярскому, приводит поворот от логического абсолютизма (185), есть, по его же признанию, „самодовлеющее метафизическое знание“ (10).

Таковы недочеты этой несколько странной, написанной в стиле философского, так сказать, ложноклассицизма книги. Однако, за философской фразеологией, столь же пышной, как и порожей, можно открыть кое-что интересное, даже серьезно продуманное. Такова критическая часть книги, в которой еще бьется живая мысль. Наконец, это упорное желание анархиста-индивидуалиста и романтика-идеалиста втиснуть в рамки своего мировоззрения диалектику марксизма, само по себе симптоматично. Симптоматично оно в том смысле, что идеалистическая формальная логика здесь выходит начало своего разложения в связи с целым типичным для отходящей области истории части общества мировоззрением. Думается, книга Ф. Кулярского не является ни „революционизирующим вкладом в современную человеческую идеологию“, ни созданием ума, „одухотворенного открывшимися перспективами в области революционно-культурного творчества“. Ф. Кулярский написал пять книг. Ф. Кулярский напишет еще не одну книгу, Ф. Кулярский напишет много книг. Они будут интересны всем, кто интересуется психологической подоплекой современных потуг на философское сменовеховство.

Григорий Баммель

С. Я. Вольфсон. Диалектический материализм. Курс лекций, читанный на Фак. Общ. Наук Белорусского Государств. Университета. Частичная первая и вторая. Гос. Издат. Белоруссии. Минск. 1922. 258 стр.

Книга с подобным названием и с таким многообещающим подзаголовком не только может, но и должна заинтересовать современного русского читателя. Ведь это не журнальная статья и не популярная брошюра, а курс лекций, прочитанных на ФОН-е Государственного Университета. От такой

книги следует ожидать, даже больше — требовать исследовательского характера, не говоря уже о научно-проверенном материале, его подборе и расположении. Последующее должно выяснить, насколько автор справился со своей задачей.

Правильно рассматривая исторический материализм как часть диалектического материализма, автор, прежде чем перейти к марксистской „философии истории“, уделяет несколько десятков страниц теоретико-познавательным положениям марксизма и выяснению своим слушателям диалектики. В этом сильная сторона книги. Всю первую часть своей работы автор посвящает истории материализма, чем, несомненно, нарушает внешнюю архитектуру своего курса. Ибо, если говорить об атомах Демокрита, о первичных и вторичных качествах Локка, о механическом материализме XVIII века, то почему же не дать слушателям и читателям разрешений этих и подобных проблем с точки зрения современного материализма путем привлечения хотя бы достижений естественных наук. И наоборот, почему же не ознакомить слушателей с историей философии истории? Было бы последовательней для курса лекций дать историческое введение и к собственно „историческому материализму“.

Материализм развивался в борьбе с идеалистическими воззрениями. Правильно ли поэтому делает автор, не излагая и, следовательно, не критикуя идеалистические системы? Единственное исключение автор делает для... схоластики (гл. II. „Антиматериализм средних веков“). Отрицая „философию вообще“, „гиперфилософию“ (стр. 5), автор все-таки принужден заниматься „философскими вообще“ вопросами, излагая, напр., спор номинализма и реализма. Зачем же так просто отмахиваться от мыслителей-идеалистов? Введение хотя бы Канта позволило бы автору дать материалистическую концепцию пространства и времени, между тем при принятой системе изложения этот вопрос вовсе выпадает из университетского курса. Мы уверены, что истина диалектического материализма может быть понята только из сравнения его с разного рода идеалистическими системами. В этом отношении для профессора-марксиста остается один путь: разработать первую часть курса в виде „Введения в философию диалектического материализма“, подобно тому, как профессора-идеалисты всяких толков на канве тех или иных направлений и систем всегда таскали студента к своему мировоззрению, хотя и расшаркивались вначале перед „научным объективизмом“.

Но поскольку автор пошел по дорожке истории философии, и мы последуем за ним. Это будет трудный путь, и для нас тем тягостнее, что нам хотелось бы относиться возможно благожелательнее к одному из первых в России университетских курсов по диалектическому материализму. На протяжении всей книги над автором словно тяготел страх выйти за пределы того, что уже было сказано Плехановым, Дебориным, Ортодокс, Лабриолой и другими марксистами. Цитаты и переложения заполняют многие страницы, а между тем это по меньшей мере необязательно в печатной работе. Боюсь сказать нечто новое заставляет автора иногда приводить отрывки профессоров-идеалистов о мыслителях-материалистах, напр., солидарность автора с Виндельбандом во взглядах на Дидро, как на „хамелеонообразного гения“ (стр. 82), что, конечно, по меньшей мере неверно; страх или нежелание взять в руки самого мыслителя принуждает автора цитировать Демокрита по Брашу (стр. 19) и Данте (стр. 20), Локка по Веберу, а Фейербаха по Кунову (стр. 117). Конечно, спутники или руководители подобного рода не всегда способны привести к правильным решениям того или иного вопроса. Трудность наша, да и всякого читателя усугубляется еще тем, что в тех местах, где автор не делает ссылок, не знаешь, сам ли автор ошибается, или его ввел в заблуждение какой-либо авторитет.

Таких ошибочных положений, сомнительных и просто неверных утвер-

ждений, спорных мест и необоснованных пропусков в материале университетского курса С. Я. Вольфсона имеется, к сожалению, достаточное количество. Мы попытаемся указать главные из них:

1. Автор неправильно приписывает Аристотелю положение *universalia sunt ante rem* (стр. 38), общие понятия суть прежде вещи.

2. Сомнительно утверждение о „предании в начале XIII века анафеме „физики“ Аристотеля“ (стр. 39). XIII век как раз является началом расцвета Аристотеля; в 1254 г. Парижский Университет принимает в общем его метафизику.

3. Стр. 40. „Тихо де Браге делает первый нерешительный шаг по пути разрушения освященной церковной традицией космографии“. Это неверно просто хронологически. Сочинение Коперника 1473—1543 „*De revolutionibus orbium coelestium*“ появилось за 3 года до рождения Тихо (1546—1601). Теория Тихо—шаг назад по сравнению с „гипотезой“ Коперника, явный компромисс с церковной догмой.

4. Рядом с Бруно не указав Телезий, как и далее вовсе не упомянуты такие материалисты, как Пристли, Робинс, Кабанис, Боннэ, Вольней, зато упомянут Сюар, очевидно, только потому, что его в одном месте мимоходом процитировал Плеханов.

5. Стр. 56. „Декарт мыслит целый ряд идей (боль, цвет, звук и т. д.) присущими нам от природы, врожденными“. Здесь налицо совершенное извращение Декарта, незаслуженное мыслителем и непростительное для автора. Декарт настаивает на субъективности чувственных качеств, приводит в качестве примера как раз боль в конечности; эти представления для него именно приобретенные (*idées étrangères*), а в 1922 г. в Минске их превращают во врожденные! Локковские первичные и вторичные качества ведут только развитие мыслей Декарта, и автор повторяет ошибку многих, не упомянув о Декарте в данном контексте (стр. 58). Вообще Декарт может показаться читателю каким-то незаслуживающим внимания идеалистом, между тем, конечно, автору известно мнение К. Маркса о влиянии картезианской физики на французских материалистов.

6. На стр. 70 автор совершенно напрасно не соглашается с мнением Ланге о Гассенди, как об „истинном возобновителе материализма“ и необоснованно считает этот взгляд „несомненной гиперболой“. Известно влияние Гассенди и на Гоббса и на самого Декарта.

7. Точно также неправильно характеристика Ля-Меттри (стр. 81), как мыслителя, „не сделавшего шага в развитии материалистической мысли“. Маркс, напр., прямо ставит Ля-Меттри в центре французского материализма на ряду с Леруа (начало) и Кабанисом (конец).

8. Категорически приходится возражать автору, называющему Дидро вместе с Виндельбандом „хамелеонообразным гением“, превращающему прямую эволюцию Дидро в „маятнико-подобные колебания“ (стр. 82). Единственное, что можно посоветовать автору,—внимательно изучить содержание и хронологию произведений Дидро.

9. В своем очерке о Гольбахе Плеханов, критикуя кантианцев, пишет: „По их мнению, эта непознаваемость (вещи в себе) дает добродушному Лямпе и всем хорошим филистерам неоспоримое право иметь своего более или менее „поэтического“ или „идеального“ бога. Гольбах думал иначе“ (курсив наш И. Л.), т. Рязанов в примечаниях к русскому переводу разъясняет значение ставшего нарицательным слова „Лямпе“ и приводит длинную выдержку из Гейне, который издевается над Кантом, изгнавшим бога в „Кр. чист. раз.“ и воскресившим его в „Кр. практ. раз.“ Образ Лямпе и Канта ясен. После всего этого С. Я. Вольфсон применяет этот образ к... французским материалистам XVIII в.; к метафизическим материалистам более, чем к кому бы то

ни было, идет незабываемый образ, в котором гениальный немецкий сатирик увековечил двойственную истину философии, шатающейся между революционностью и филистерством“ (стр. 107); далее, следует полностью приводимая т. Рязановым цитата из Гейне, признающая, в собственном переводе автора курса. И чтобы окончательно убедить читателя в „капитулировании“ французских материалистов „перед старым Лямпе с зонтиком под мышкой“, автор приводит анекдот о „великом атеисте (!)“ Вольтере, который боится, что его убьет слуга-атеист“ (стр. 108). Этим автор заканчивает общую оценку материализма XVIII века. Путаница в головах многих обеспечена путаницей в одной голове.

10. Вопреки историческим изысканиям автора Мирабо, деятель французской революции не является дядей Мирабо, псевдо-автора „Системы природы“ (стр. 85). Правда, от дяди до племянника не велик переход, и от смещения этих понятий мир не погибнет, но, как известно, истина дороже даже Сократа.

11. Прочтя такую фразу: „Но в своем революционно-материалистическом мятеже не только Вольтер и Даламбер, но Ля-Меттри и Гельвеций ни разу не перешли за черту классового интереса буржуазии“ (стр. 104), неискушенный читатель в праве заключить, что Вольтер и Даламбер были материалистами. Это, конечно, не верно.

12. Перескакивая через целый ряд страниц, среди которых рассыпаны подобные же ошибки, приходим в величайшее смущение: автор рекомендует „Логик“ Гегеля в переводе Иванова или Дебольского (стр. 172). Это „или“ звучит умирительно. До сих пор мы знали только переводы Чижиова („малая“ логика) и Дебольского (Наука логики). С. Я. Вольфсону известен еще перевод некоего Иванова, очевидно, в рукописи, но тогда зачем же его рекомендовать читателю?

В наиболее ответственных главах „Теоретико-познавательные положения марксизма“ и „Диалектика“ автор продолжает оставаться компилянтом, при чем его собственные комментарии к цитатам способны посеять сомнения, вместо того, чтобы разъяснить их. Ряд положений не отграничивает, а смешивает диалектический материализм с наивным реализмом („лист бумаги бел“) и чистым сенсуализмом (мы познаем предмет исключительно „через посредство тех впечатлений, какие он на нас производит“—стр. 150). Если так, то, пожалуй, астрономическое солнце и есть солнце, какое предстает нашим органам чувств. Что означает, напр., такое положение: „Лишь одна объективная действительность реальна?“ (стр. 142) или чему способствует, выяснению или затемнению, следующее рассуждение: вещь в себе познаваема, хотя бы состояние нашего сознания, вызываемого (?) действием на нас зонтика, разнилось от того, чем зонтик является „в себе“ (стр. 151). Очевидно, что состояние нашего сознания всегда будет разниться от зонтика, будет ли этот зонтик всецело нами познан, или нет. Не в этом же дело. Марксизм, как известно, вовсе не отрицает некоторого рационального момента в познании, и вот роль разума, этого „универсального чувства“, по остроумному определению Фейербаха, вовсе не выяснена С. Вольфсоном.

Изложение диалектического метода скользит по поверхности. Автор хорошо бы сделал, если бы дал гегелеву критику формальной логики, взяв ее из отдела „Рефлексия“ науки логики, тем более, что, судя по ссылкам, Гегель известен автору. Наконец, у читателя должно создаться представление о равнозначности понятий „производительные силы“ и „орудия производства“. Вследствие того, что автор, действительно, услаждает их (стр. 196), для начинающего читателя делается непонятной глава „Субъект и исторический процесс“.

Мы полагаем, что приведенных сухих выдержек из книги-курса С. Я.

Вольсона достаточно, чтобы признать, что автор не проработал и не продумал значительной части материала. В лучшем случае автор, дабы обесценить себя от справедливых возражений, должен был бы выпустить курс со скромной пометкой „на правах рукописи“. Это было бы, по крайней мере, формальным извинением и страховкой...

Когда были написаны эти строки, мы получили второе издание книги. Издание не содержит в себе ни одного исправления. Видимо, автор считает, что его курс лекций уже установился и не подлежит усовершенствованию.

И. Луппол.

Г. В. Плеханов. „Очерки по истории материализма“. — Библ. коммунизма под ред. Д. Рязанова. — Кооп. Изд. „Моск. Раб.“ М. 1922 г. изд. I и II (с тремя приложениями).

То же. — Перев. с нем. В. Рикмана под ред. и с предисл. профессора Б. Столпнера. — Изд. Гос. Издат. Украины и Южбюро ВЦСПС. — Харьков, 1922 г.

Выход на русском языке „Очерков“ — литературное событие. Появление одновременно двух различных переводов, один за другим следовавшее повторение Московского издания, предпринятое Госиздатом новое, третье издание в Москве — все это лучше всего показывают, что и читающая публика восприняла их появление как подлинное событие и оценила по достоинству этот замечательный труд Плеханова.

„Очерки“ не так-то уж незнакомы русскому читателю. В 1897 году Плеханов сам попытался познакомить его со своими очерками и опубликовал в Научн. Обзор. (1897 № 1 и 2) первую главу под заглавием „Один из философов XVIII в.“ за подписью Г. В. Однако то-ли сам он был возмущен цензурными искажениями, то-ли цензура заставила, но дальнейшие очерки на русском языке не появлялись.

Таким образом лишь тридцать пять лет спустя русский читатель мог познакомиться с „Очерками“ в полном виде.

Они явились естественным продолжением его „Монистического взгляда“ — последний вышел из цензуры в декабре 1894 года, а „Очерки“ появились в январе 1896 г. — спустя ровно год.

Уже работая над „Монистическим взглядом“, в общем и целом определилась его точка зрения, его отношение к французским материалистам XVIII в. и одновременно стало ему ясно тогда же, как девятенная почва в этой области, ему не трудно было убедиться, работая над своим знаменитым трудом, да и задолго до того — занимаясь изучением французских просветителей, что историки философии охотно клеветали на них, часто опровергали, нередко замалчивали их, но „мало кто давал себе труд понять“, их учение, беспристрастно изучать и излагать их.

Но даже и в существующих исследованиях преимущественно внимание исследователей привлекали натур философия и этика материалистов XVIII в. и почти совершенно неисследованным оказывались исторические взгляды их. Понятно поэтому почему, взявшись за исследование, Плеханов сугубое внимание обратил именно на эту сторону вопроса.

Он чрезвычайно скуп в обсуждении и рассмотрении вопросов гносеологических; теория познания разобранных им философов (Гольбах, Гельвеций, Маркс) изложена лаконически сжато. „Не принадлежа к сторонникам модной в настоящее время теоретико-познавательной схоластики, — оправдывается он в предисловии, — я не имел желания останавливаться на этом совершенно второстепенном вопросе“.

Однако очень скоро он убедился, что эти вопросы, как они ни второстепенны, нуждаются в точном и по возможности полном освещении, и все-

го лишь спустя два года, в 1898 г., он вынужден был подробнее остановиться на „теоретико-познавательных“ вопросах в споре с Бернштейном и К. Шмидтом.

Но если теоретико-познавательные вопросы в этих „Очерках“ не освещены в достаточной степени, то, за счет его, исторические и этические взгляды французских материалистов в лице этих двух своих талантливейших представителей изложены, разобраны с исчерпывающей полнотой, а в очерке о Марксе в прекрасных сравнительных замечаниях дано ясное и чрезвычайно рельефное изложение основных положений диалектического (современного) материализма.

Излагать эти превосходные страницы критики исторической теории Гольбаха и Гельвеция, сравнения диалектического метода Гегеля с метафизикой Гольбаха и Гельвеция и т. д. — которых должен читать каждый марксист — бесполезно и не нужно.

Мы предпочтем остановиться несколько на предисловии Б. Столпнера к украинскому изданию „Очерков“.

Б. Столпнер не принадлежит к числу „ортодоксальных“ марксистов. Он сам говорит: мы излагаем в нашем вступительном очерке исторический материализм в интерпретации Плеханова, но не даем критики этой интерпретации с точки зрения нашего понимания марксизма, которое в некоторых существенных пунктах расходится не только с плехановским, но и вообще с обычным пониманием¹⁾.

Было бы очень хорошо, если бы Б. Столпнер остался верен своему слову и действительно не критиковал Плеханова. Но очевидно это не так легко сделать — гораздо легче обещать: ибо ведь не требуется особой проницательности, чтобы знать, что нельзя „объективно“ излагать мировоззрение, с которым не согласен — критические замечания сами будут просачиваться между строк, даже при условии самого добросовестного желания быть объективным.

Это случилось со Столпнером. Как он ни хотел излагать объективно — а критические замечания сами собой втиснулись в разные щели, примечания, местами прямо в текст.

Чтобы не быть голословным, остановимся на двух таких критических пунктах, на наш взгляд наиболее ярких и показательных: на вопросе о иероглифах (знаменитые иероглифы!) и на отношении Г. В. Плеханова к Энгельсовскому отрицанию отрицания.

Вообще говоря, совершенно непонятно как это можно теперь вновь поднять старый давно уже разрешенный спор о иероглифах; да и повествование самого Столпнера об этом вопросе до непонятности переполнено ошибками: на протяжении одного примечания (стр. VIII) он делает три ошибки. Но прежде всего два слова о существе спора.

Как вероятно превосходно известно читателю нашего журнала (это должно быть известно!) Г. В. Плеханов седьмое свое примечание к „Людвигу Фейербаху“ Ф. Энгельса посвятил разбору и критике теории познания Канта. Но вероятно не всем известно одно чрезвычайно любопытное, хотя и сравнительно незначительное обстоятельство. Это седьмое примечание во втором издании „Л. Фейербаха“ Плеханов значительно переделал.

Право каждого автора переделывать свое произведение, но на этот раз за Плехановым такого права не хотели признавать. В примечании к первому изданию, цитируя Сеченова: „Каковы бы ни были предметы сами по себе независимо от нашего сознания, — пусть наши впечатления от них будут лишь условными знаками, — во всяком случае чувствуемому нами сходству и различию знаков соответствует сходство и различие действительное“ — он вслед за Сеченовым долгое время употреблял термин „условные

¹⁾ „Очерки по ист. мат.“ Укр. изд. стр. V.

знаки", "неороглиф"—для обозначения наших представлений „о формах и отношениях вещей“¹⁾, еще в 1896 г. в статье „Еще раз материализм“ он продолжает придерживаться этого термина. Но заметив всю двусмысленность и неточность этого термина, во втором издании „Л. Фейербаха“ (1905 г.) он, соглашаясь с Сеченовым, по существу отвергает его терминологию, не скрывая при этом свою ошибку. „Я еще потому делаю эту оговорку, что в примечании к первому изданию моего перевода этой брошюры Энгельса я сам выражался еще не совсем точно и только впоследствии почувствовал все неудобства такой неточности“²⁾. Он отверг терминологию Сеченова потому, что она была двусмысленна и допускала, открывала лазейку для „гносеологической схоластики Канта“.

Но ведь давно известно, что когда враг не желает тебя понимать, то он и не поймет, хоть ты громче грома кричи. Богданов, Базаров и др. (а теперь оказывается—и Б. Столпнер), будучи тогда врагами Плеханова, не хотели видеть это уточнение термина, (которому они сами придавали большое значение) и на том основании, что в 1906 г. Плеханов, переиздав свои статьи, в том числе и „Еще раз материализм“, в сборнике „Критика наших критиков“ не счел для себя возможным изменить в этой маленькой статье место о неороглифах (а статья-то ведь написана в 1899 г.!), подняли ужасный крик вокруг „неороглифов“. Так и пошло с тех пор „спор о неороглифах“, спор, который все считали давно решенным, но который очевидно все кому, продолжающему жить „старыми воспоминаниями“, все еще кажется очень свежим и злободневным вопросом.

На самом деле, разве не вызовет законное недоумение у читателя то, что Б. Столпнер „излагает“ на VII странице как взгляды Плеханова: „Явления суть „неороглифы, условные знаки вещей в себе“, или на стр. VIII „Пространство и время, суть подобно цвету, звуку и т. п. неороглифы, условные знаки“,—а затем в примечании победоносно пишет: „Это признание пространства и времени лишь неороглифами, условными знаками форм в отношении вещей о себе (?—В. В.), а не (!—В. В.) их действительными формами представляет собою явную слабую сторону гносеологической концепции Плеханова, давшую очень большие козыри в руки его противников. Базаров напр. справедливо возражает, что существенным признаком причинности является предшествование причины следствию. А предшествовать данному факту можно только во времени и именно в том самом времени, в каком совершается этот факт“.

Какой смысл имеют базаровские возражения Плеханову, человеку не страдающему „эмпири-болезнями“, признающему время и пространство объективными формами бытия? Никакого смысла.

Базаровское „возражение“ имеет твердым фундаментом своим все те же... неороглифы!!

Но послушаем Б. Столпнера далее: „Плеханов избежал бы этого возражения (Базарова—В. В.), как и многих (!—В. В.) других если бы он приравнял пространство и время не звуку, цвету и т. п., а категориям причинности, которая, согласно ему, прямо применима к вещам в себе“ и далее Б. Столпнер упивается остроумием Базарова, который назвал материализм Плеханова—„мистическим“.

Уж философствовать, так по-настоящему! Когда это Плеханов „приравнял“ время и пространство—звуку и цвету? Затем, что значит вторая часть предложения? Ведь если время и пространство „суть формы не только явлений, но также и вещей в себе“³⁾, то какой смысл имеет тогда вы-

¹⁾ Кр. и Кр.—стр. 234.

²⁾ Л. Фейербах—стр. 103 (я цитирую по II нем. изд. 1905 г.).

³⁾ Б. Столпнер. „Пред.“ стр. VII.

ражение „прямо применима к вещам в себе“? Далее (все это в одном примечании!), приведа замечания т. Ленина на неороглифы и примечания Плеханова в ответ ему—Б. Столпнер охидно и не без чувства своего превосходства отечески завершает примечание: Что касается до утверждения В. Ленина, что неороглифизм Плеханова есть „отступление от формулировки материализма Энгельса“, то он несомненно прав, и Плеханов напрасно обошел этот пункт молчанием; нам можно прямо поражаться проницательности Б. Столпнера: то-есть, как это „обошел молчанием“? Ведь это Плеханов пишет в ответ Ленину: „Но мне очень жаль, что противник идеализма Вл. Ильич счел нужным пройтись в своей книге „Материализм“ и т. д. против моих неороглифов: нужно же было ему ставить себя в этом случае за одну скобку с людьми, давшими самые неоспоримые и очевидные доказательства того, что порох выдуман не им!“¹⁾.

Смысл этого примечания очень ясен: милый друг Вл. Ильич, вы стоите на точке зрения Энгельса, я—также, свою ошибку в терминологии я исправил, зачем же вам вместе с этими неумными и людьми нападать на меня. Можно это считать за неверный ответ, можно его считать недостаточным, но утверждать, будто Плеханов „обошел молчанием“ вопрос, выдвинутый Лениным,—недоразумение.

В изложении Б. Столпнера имеются и другие спорные места, разбирать которых я не могу, в краткой биографической заметке остановлюсь только на его замечании по вопросу об отношении Плеханова к принципу „отрицания—отрицания“²⁾ наши замечания будут формального характера, не место в биографической заметке спор по существу о вопросе, которому надлежит посвятить подробную статью.

Плеханов придавал далеко не червоточное значение этому принципу, во всяком случае не считал Гегелеву триаду за некую основу основ; на этом основании, приведа ряд цитат из „Моя взгля.“³⁾ и Анти-Дюринга (парграф отрицание—отрицания), Б. Столпнер ставит вопрос о том, что нужно ясно решить вопрос, является ли отрицание отрицания несостоятельным или занимает такое же место, какое ему отвел Энгельс. Нам кажется, Б. Столпнер сравнивает два документа формально, не выника в суть. Энгельс отвечал Дюрингу, который пытался дискредитировать учение Маркса о социальной революции тем, что отвергал „отрицание отрицания“,—которое, по утверждению Дюринга и играет в построении Маркса роль акушера. Совершенно естественно было со стороны Энгельса резкая постановка вопроса.

Плеханов возражал народникам, которые только и знали из всего богатейшего арсенала диалектики лишь эту несчастную, голую диалектику. Не менее понятно то, что Плеханов должен был с максимальной резкостью доказать им, что кроме „отрицания—отрицания“ есть еще много других вещей, чего они не знают. Менее всего Плеханов был склонен признать триаду несостоятельной, он только добивался того, что оной триаде отведи надлежащее место,—в этом он конечно прав и ничего не стоит доказать, что он в этом ни на йоту не противоречит Энгельсу-Марксу. Он много раз впоследствии говорил об отрицании отрицания и именно, как о „неоспоримой истине“ (От об. к нап.—стр. 144), утверждая, что Бергсон, не вводя ее в процесс становления, „диалектику превращает в простую софистику“ (От об. к нап.—стр. 153). и т. д.

Делая эти замечания я не хотел бы кончить, не сказав два слова и о достоинствах предисловия: автор хочет дать беспристрастное изложение воззрений Плеханова и хотя этого ему совсем не удалось, однако, некоторые вопросы Б. Столпнер излагает удовлетворительно. Предисловие написано понятно и читается легко.

¹⁾ От об. к нап.—стр. 48. (Б. Столпнер также приводит этот отрывок.

²⁾ Предисл. стр. XII.

³⁾ Изд. Гос. Изд.—М. 1922 г. стр. 74—76.

Прежде, чем закончить, должен сказать, что перевод самого текста "Очерков" в украинском издании очень хромает. Для этого достаточно сравнить первый очерк о Гольбахе в Украинском издании с тем же очерком, переведенным самим Плехановым (он был помещен в "Научном Обозр.", перепечатано в Московск. изд.)—В. Рикман ни в какой мере не справился с переводом.

Московское издание—отличается всеми достоинствами, присущими изданиям, редактируемым Д. Б. Рязановым. Прекрасный перевод, заботливая редакция, предисловие редактора—во всем видна строгая рука...

В. В.

Литература, вызванная 50-тилетием со дня смерти Людвига Фейербаха.

Бессонов—Л. Фейербах—"Правда" от 27/IX 1922 г.

Бессонов—Л. Фейербах—"Молодая Гвардия", № 1, за 1923 г.

А. Деборин—Л. Фейербах.—Под Знамя маркс. № 7, 8, 9, 10, 11, 12.

О. П.—Л. Фейербах.—"Звезда-Зоря"—орган Екатеринославского Губкома. К. П. У., № 9 от 17/IX 1922 г.

Памяти Людвиг Фейербаха.—Сборник статей Гос. Изд. Украины. Харьков, 1922 г. изд. I и II дополненное, стр. 300. Содержание II дополн. изд.: С. Семковский—Апостол воинствующего материализма; Г. Рожницкий—Л. Фейербах и К. Маркс; В. Рожицын—Людвиг Фейербах и христианство; А. Машкин—Фейербах в истории русской критики; А. Гуревич—Людвиг Фейербах (биографическая справка); Проф. С. Семковский—Материализм Фейербаха и Маркса в свете современной науки; Проф. В. Рожицын—Историческое значение Л. Фейербаха; Г. Левит—Л. Фейербах и марксизм; Проф. Д. Третьяков—Современное естествознание и материализм Л. Фейербаха.

Статьи В. Рожицына, Левита и Третьякова были первоначально помещены в журн. "Коммунист" IX—X 1922 г. № 23. Одесса.

С. Семковский—Л. Фейербах.—"Путь просвещения" № 4, август 1922 г. Харьков, (вышла брошюрой).

Ческис—Л. Фейербах. Изд. "Красная Новь", Москва, 1923 г.

Б. Быковский—Л. Фейербах—"Вперед" № 1 (5) I 1923 г. Минск.

Л. Фейербах—Собр. соч. т. I—библ. материалиста, под ред. А. Деборина. Л. Аксельрод и Д. Рязанова—вып. I с прил. статьи А. Деборина, Л. Фейербах, как человек и мыслитель" с примечаниями Л. Аксельрода.—Гос. изд., Москва, 1923 г.

Л. Фейербах—Принципы материалистической теории познания.—С прил. статьи А. Деборина "Л. Фейербах"—перев. И. Вигкинд.—Книгоизд. "Материалист"—М. 1923 г.

Г. В. Плеханов. "Искусство". Сборник статей. "Новая Москва" М. 1922 г., стр. 216.

Год тому назад началась издательская горячка, при чем все издательства считали признаком хорошего тона (теперь особенно считается) издавать несколько сборников Г. В. Плеханова.

Этой цели достигали чрезвычайно несложным путем: найдет такой издатель где-нибудь какое-либо произведение, на обложке которого красуется Плеханов (иной издатель знает даже, что Бельтов—то же Плеханов), отправит в типографию, совершенно не задаваясь вопросами: какое издание достоверный ли текст, не коверкан ли цензурой?

По эту стадию мы очевидно пережили. Теперь наступил иной момент, когда уже издатели сами остерегаются делать самолично такую расправу над писателем и призывают на помощь редакторов. Но, увы, по крайней мере на этот раз и хороший редактор не помог. Ибо ведь несомненно, что тов. В. Фриче добросовестный редактор и прекрасный знаток вопроса об искусстве.

Но даже он дал нам сборник, который ни при каких условиях удовлетворительным признать не можем.

Прежде всего реферируемый сборник неполон: в него не вошло очень интересное предисловие к 3-му изданию "За 20 лет", где Плеханов превосходно бичует оппортунистов и дает много ценных соображений о "социологическом эквиваленте художественных произведений" и ряд заметок, имеющих далеко не частное значение. Но с этим еще можно было бы мириться, если бы основные статьи "Об искусстве" были представлены в надлежащем виде. Ведь они-то и составляют основной стержень, остов его взгляда на искусство, основу его эстетики, если позволительно так назвать его воззрения на искусство. Но горе в том, что они-то и представлены очень неудовлетворительно. Статья "Об искусстве" и две статьи "Об искусстве у первобытных народов" были опубликованы в России легально в 1899—1900 г.г. Первая из них появилась в № 4 марксистского журнала "Начало" (1899 г. IV), но так как этот номер был конфискован и не был распространен, и к тому же журнал был очень скоро закрыт (на майском номере), то он перенес печатание своих статей в "Научное Обозрение", при чем эту свою первую статью он там перепечатал под заглавием "Письма без адреса"—письмо I, переделав ее в письмо. Таких писем появилось всего три: "Научное Обозрение" № 11 за 1899 г., № 3 и № 6 за 1900 г.

Стоит только слегка пробежать "Письма", чтобы заметить, что они подверглись значительным изменениям, особенно первое.

Начинается первое письмо с анализа определения искусства, данного Л. Толстым. Весь этот анализ Плеханов при перепечатке в сборник "За 20 лет" выпустил, вероятно, по тем соображениям, чтобы, во-первых, сделать статью более законченной и независимой, а затем, несомненно, с намерением отдельно разработать вопрос об отношении Толстого к искусству; во всяком случае для обособленной статьи в "За 20 лет" спор с Толстым не имел большого значения, в то время как в "Письмах", издаваемых одно за другим, эти две страницы очень ценны и важны.

Другой пропуск может показаться на первый взгляд мало понятным.

Первое письмо в первоначальной редакции ("Начало", № 4, 1899 г.) действительно заканчивается на том же, что и статья в сборнике, за исключением последнего абзаца, где Плеханов обещает показать в дальнейшем, что фактредкого наблюдаемого непосредственного влияния техники цивилизованных народов на искусство служит блестящим подтверждением материалистического понимания истории—это обещание, естественно, было выполнено.

Но вторая редакция первого письма ("Научн. Обзор", № 11 за 1899 г.) не останавливается на этом: Плеханов переходит к исследованию "другого психологического закона, тоже сыгравшего большую роль в истории искусства"—ритма. На одиннадцати страницах он блестяще излагает и изучает закон ритма, закон симметрии, и в конце, на примере французских критиков и историков литературы, показывает, как беспомощна она перед вопросами искусства и литературы, не взвзвывая на свои чрезвычайно остроумные и талантливые взгляды на частность, в общем страдавшие непримиримыми противоречиями.

...До следующего письма!—заканчивает он...—В следующий раз у меня пойдет речь об искусстве у первобытных народов... и т. д.

Читатель может резонно спросить: отчего же Плеханов при перепечатке своей статьи в сборник счел нужным ее сократить? Нам кажется несомненным, что им руководила исключительно забота о цельности сборника, не исключена возможность, что под руками у него не имелся этот номер "Научных Обозрений", быть может, он полагал вопросы, затронутые в этих выпущенных страницах, развернуть в полную статью; последнее предположение тем более вероятно, что, по свидетельству Л. И. Аксельрода, Плеханов всегда мечтал написать большую работу об искусстве. Однако, несмотря на то, что Плеханов по причинам нам недостаточно ясным выключил из своей статьи целых 14 страниц, в наши дни переиздавать статьи и выключить чуть не целый печатный лист из ценнейшей статьи — непростительно.

По причинам для нас совершенно непонятным тов. Фриче выбросил конец статьи "Искусство и общественная жизнь", где Плеханов возражает т. Луначарскому. Было бы несправедливо думать, что отрывок этот мало значителен, наоборот, и особенно он ценен именно теперь.

Других недочетов не мало в сборнике, но нам место не позволяет подробно останавливаться на них.

Научная ценность сборника — менее чем невелика.

Это не значит, конечно, что сборником не будут пользоваться. Для сегодняшнего дня, особенно характерным является острый интерес к вопросам эстетики и тут надежнее и вернее руководителя, чем Плеханов, нельзя себе представить с точки зрения марксизма. Его статьи, собранные вместе, будут изучаться с особым интересом. Боевое настроение, спокойный и уверенный тон, богатейший этнографический материал, последовательно материалистическое освещение этой чрезвычайно сложной идеологии — вот то, что делает статьи Плеханова об искусстве особенно нужными и особенно значительными сегодня, в наши дни поверхностного и дилетантского суждения о сложных явлениях, в дни все растущих попыток в лагере интеллигенции и мелкой буржуазии уйти по возможности далее от действительности. Современное искусство — упадочное искусство, и одним из характернейших признаков этой упадочности — тот всеобщий антиобщественный характер, та антипролетарская печать, которую оно носит на своем лбу.

Но искусство буржуазии не может не быть упадочным: Господствующий класс находится теперь в таком положении, что идти вперед значит для него опускаться вниз. И эту его печальную судьбу разделяют с ним все его идеологи — справедливо говорит Плеханов. Самый факт упадочного состояния буржуазного искусства есть лишний показатель, яркое проявление упадка буржуазного порядка. В такие эпохи более чем когда-либо нужно уметь хорошо ориентироваться и более чем когда-либо нужно в наши дни отчетливо изучить пути развития искусства — кривая этого пути — есть в наши дни кривая падения буржуазного общества.

Пока еще не вышло XIV тома собр. соч. Плеханова, который целиком посвящен вопросу об искусстве, читателю volens-nolens придется пользоваться реферируемым сборником, ибо те сборники, куда вошли его статьи об искусстве — большие теперь редкости.

К сборнику приложены две статьи: Л. И. Аксельрод "Об отношении Г. В. Плеханова к искусству по личным воспоминаниям" и В. Фриче "Г. В. Плеханов и научная эстетика", — но о них мы не будем распространяться, ибо они уже известны нашим читателям — обе появились в № 5—6 в.ж.

В. В.ян.

Н. Ленин. "Государство и революция". Издательство "Красная Новь". Главполитпросвет. М. 1923 г. стр. 152.

"Государство и революция". Госуд. изд. М. 1923 г. стр. 117.

"Государство и революция". Моск. Раб. М. 1923 г. стр. 138.

Этот классический труд В. И. Ленина, разумеется, не нуждается в рекомендации, и мы ограничились бы простой регистрацией его появления новым изданием, если бы не удивительная особенность наших издателей, с точки зрения которых читатель — все вынесет, все проглотит.

Есть ли предел тому издательству, который чинит издатели над читателем? Нет. Если скажут тебе, читатель, что издательство Х издает произведение автора, к которому оно само питает несомненное и глубокое уважение — ты отсюда еще не умозаключаешь: "значит оно его издает хорошо", ибо кроме уважения к автору для этого нужно, чтобы издательство имело... знание.

Владимир Ильич Ленин! — найдите мне коммуниста, который его не уважает несомненно и глубоко — вы такого не найдете, в то время как я вам найду издательство (коммунистическое!) которое, не взирая на это, издало его работу с исключительным невниманием.

"Государство и революция" написана в августе и в сентябре 1917 г. и появилась в конце года — в декабре. Спусти ровно год (17/XII 1918 г.) понадобилось второе издание. В. И. Ленин просмотрел первое издание, нашел необходимым сделать лишь одно изменение, одно, — но зато очень важное: "Постоянное, 2-ое издание печатается почти без перемен. Добавлен только параграф 3-й к главе II".

Этот третий параграф озаглавлен: "3. Постановка вопроса Марксом в 1852 году".

Но ведь это изменение В. И. Ленин сделал для знающих людей, для людей, которые следят за его трудом и дорожат им, а какое же дело издателю до него? Подвернулась под руку брошюра — сдали в типографию, какое издание, что думает автор — не важно; читатель есть, покупатель есть, а все остальное — предрассудки. В. И. Ленин эти изменения сделал не для читателя, а для библиофилов и рецензентов; первые будут иметь что коллекционировать, а вторые — что сравнивать и по поводу чего ругаться.

Точно так рассуждает, очевидно, издательство "Красная Новь", которая перепечатала "Госуд. и револ." с первого издания.

Издать хорошую книгу, по мнению сегодняшних наших издателей — пустое дело. А только возьмется, как у автора под глазами появляются сияния, а у читателя... но до него ему и дела никакого нет...

Впрочем, мы были бы крайне несправедливы к "Красной Новь", если бы не отметили прекрасную внешность книги: чисто, опрятно сделано, на хорошей бумаге...

И при всем том, само собой разумеется, издание "Красной Новь" рекомендовать никак не можем. Оно может быть рекомендовано лишь коллекционеру, как поразительный пример нашей издательской беспомощности.

Одновременно вышли два других издания этой книжки: Госиздата и "Московского Рабочего" — сделанные со второго издания и исполненные с технической стороны не менее опрятно. Несколько слов об издании "Московского Рабочего". Оно отличается от других изданий тем, что имеет кроме основного текста еще и три приложения. Из них одно — "К истории вопроса о диктатуре" — превосходно выясняет взгляд В. И. Ленина на постановку вопроса о диктатуре в 1905—1906 г.г. Тов. Ленин, как известно, не закончил свой труд. Последняя часть, посвященная опыту двух русских революций, не была написана — "помешала" октябрьская революция. Эта его статья не вполне, но значительно восполняет пробел, и редакция хорошо сделала, что приложила ее к своему изданию.

В. С.

Ф. Энгельс. „Происхождение семьи, частной собственности и государства“. Госуд. изд. Укр. Од., 1922, стр. 84.

Тоже под редакцией Д. Б. Рязанова перев. Цедербаума. „Москов. Раб.“, Москва, 1923 г. Изд. II, стр. 180.

Вот еще одна книжка, за издание которой читатель ни в какой мере не будет благодарен Гос. изд. Украины. Наоборот, просмотрев ее, читатель без всякого труда заметит, что она является перепечаткой подцензурного издания, очень плохого перевода, с сильными и многими сокращениями.

Но чтобы читатель составил себе ясное представление о том, как безобразно исковеркано и искачено это чрезвычайно важное произведение Энгельса, он должен взять полный перевод той же книги, сделанный Цедербаумом под редакцией Д. Рязанова (изд. „Моск. Раб.“ — вышло второе издание). Отсутствует прекрасное предисловие к IV изданию 1891 г., где Энгельс дает „краткий обзор развития истории семьи от Бахофена до Моргана“. В отделе семьи перед § 1, который назван переводчиком „Кровородственная (!) семья“ (в московском издании — семья, основанная на кровном родстве) — пропущено 5 страниц, где Энгельс говорит о первобытных, до-семейных половых отношениях. Должно быть какой-нибудь флистер думал оберечь „молодежь от разврата“, а Госиздат Украины продолжает пещь по воле этого мещанина о „добрых нравах“. Далее, в этом же отделе во втором параграфе (семья пуналуа) выпущено 3 1/2 страницы, трактующих о групповом браке (та же заботливая рука!); в § 3 (парная семья) выброшено 2 1/2 страницы общей сложностью — все примеры, приведенные Энгельсом (излишне, мол, и без примеров поймут!), из § 4 выброшено 14 страниц! Конечно, — примеры, рассуждения об отношении буржуазного права к женщине, а самое главное, превосходную заключительную часть, где Энгельс чрезвычайно ярко рисует, какова тенденция развития современной семьи, формы любви, какую она примет форму в обществе, где частная собственность на средства производства будет уничтожена. Мне кажется, царский цензор был прав, вычеркнул эти пламенные страницы, но прав ли Госиздат?

Из главы „Род и государство в Риме“ выкинуто 4 страницы о положении женщины в римском роде, и т. д. и т. д. Далее идут более мелкие сокращения, которых я не могу отметить. Перевод ужасный и не дает даже отдаленного представления о труде Энгельса, а нередко и прямо искажает смысл.

Я не без умысла привел список крупных пропусков, которые были сделаны в русском переводе книжки Энгельса: мне кажется, после этого читателю очень не трудно будет по достоинству оценить издание „Моск. Раб.“, которое представляет собой первый полный перевод на русский язык знаменитого труда Энгельса.

В конце пятого года (первое издание появилось, если мы не ошибемся, осенью 1922 г.) — это немного поздно.

Но лучше поздно, но хорошо, как это и сделал Д. Б. Рязанов, редактор перевода и издания.

В. Румин.

Г. В. Плеханов. „Наши Разногласия“. — Гос. Изд. М. 1923 г. стр. 248.

О современном читателе у многих и многих превратное понятие. Думают, что раз мы живем в эпоху революции, раз мы революционеры, то и должны не только интересоваться, но и понимать и ценить должным образом все памятники революционной литературы.

Человек, который вырос духовно и учился на „Наших разногласиях“, на брошюре „Социализм и политическая борьба“, который был свидетелем и участником превосходнейшей и прекраснейшей, быть может, единственной в своем роде борьбы воззрений, так выпукло отразившей собою будущую

бурную борьбу классов — разве такому человеку понять такую святотатственную вещь, будто „Наши разногласия“ Плеханова для сегодняшнего читателя чрезвычайно мало понятны?

А это так, и это обстоятельство Государственное Издательство не учло. Сам Г. В. Плеханов превосходно учитывал это обстоятельство и к первому тому своего собр. соч. дал большое предисловие, подробно комментирующее целый ряд положений.

Конечно, нужно издавать и „Наши разногласия“ и „Социализм и политическая борьба“ отдельным изданием, но это нельзя сделать без подробных предисловий и многих примечаний.

Простое же воспроизведение их тем менее нужно читателю, что они вышли один раз уже в 1920 году в собр. соч. т. I и входят теперь во второй томногого собр. сочинения, который уже печатается и, вероятно, очень скоро будет у читателя. Реферируемое нами издание не только не исключает — оно только лишний раз подчеркнуло, какая острая нужда сейчас в подробно комментированном издании этих двух классических и во всех отношениях замечательных трудов.

„Наши разногласия“ ждут еще достойного себя издания.

В. В.

Я. И. Френкель. Строение материи. Часть I. — Расчленение материи. стр. 152, Петроград. „Сеятель“. 1922.

Новая блестящая глава физики — глава о строении вещества — отражена в нашей непереводной научно-популярной литературе весьма слабо. Реферируемая книга представляет в области наших книг с более глубокими задачами чуть ли не единственное систематическое изложение относящихся сюда вопросов, и это одно представляет уже большую заслугу автора. Несмотря на небольшой объем вышедшей части, содержание ее достаточно полно. Изложение достаточно ясно, а местами даже и образно и иллюстрируется удачно подобранными примерами. Содержание книги охватывает, в согласии с заглавием первой части, элементы кинетической теории газов, атомистики, учения об ионах и электронах, и завершается „расчленением“ атома. Вторая часть должна трактовать о „сочленении“ материи из ее первичных конституент, в частности о строении атома.

Приводимый материал и его трактовка достаточно свежи и полны для того, чтобы книга могла служить введением к чтению более капитальных трудов.

Как указывается в предисловии, автор стремится вести изложение „в популярной, способной, однако, удовлетворить... и более глубокой любознательности, форме“. Соответственно этому математика книги — элементарная и „высшая“ — допускается только в немногих случаях (в примечаниях). Однако без труда чтение книги дается только читателю, достаточно уже свихшемуся с языком формул и с методами физического мышления, и для „присяжных“ специалистов она не окажется безынтересной.

К недостаткам следует отнести некоторую неровность изложения и простирающую отсюда некоторую „непрозрачность“. Нам представлялось бы весьма целесообразным разбить ее на более мелкие параграфы. Несколько неудовлетворительным представляется объяснение отрицательного знака энергии, которой обладают „осколки“ молекулы (стр. 47); а также полное игнорирование Ленгмюровского пространственного заряда при обсуждении влияния газовых ионов на термоэлектронный ток (стр. 80). По недосмотру в Менделеевской таблице (стр. 54) отсутствуют элементы № 84, 89 и 91 (Po, Ac, Ra).

Внешний вид книги удовлетворителен; может быть, было бы желательно небольшое увеличение числа рисунков. Опечаток мало.

Начинающим физикам книгу можно горячо рекомендовать.

Б. Введенский.

М. Н. Рой. Новая Индия (India in transition). Стр. 200. Госуд. изд. 1923 г.

Книжка т. М. Н. Роя представляет первое марксистское исследование об Индии. В главе первой автор останавливается на туземной буржуазии и начале национального движения в Индии, в главе 2-ой — на сельском населении, истории английской аграрной политики в Индии, положении крестьянства и аграрном движении, в главе третьей, очень обстоятельной, — на пролетариате Индии, особенностях промышленного развития Индии в XVIII и XIX столетиях, положении индустриального пролетариата и стачечном движении. Последние три главы работы Роя (стр. 114—196) посвящены истории национального движения в Индии, характеристике сущности этого движения и разоблачению половинчатости и бесплодия индийского национализма.

Процесс развития капитализма в Индии начался уже задолго до войны. Рост новейшей промышленности перед войной характеризуется тем, что в 1913 г. в Индии было введено различных машин на сумму 10 милл. ф. ст. В том же году внутри страны было изготовлено машинных частей на сумму в 2½ милл. ф. ст.

Война открыла новую эру индийской буржуазии. Англия не могла дальше снабжать индийский рынок готовыми изделиями, так как, во-первых, ей пришлось мобилизовать всю свою промышленность для выполнения военных заказов, во-вторых, торговый флот должен был частью обслуживать военные нужды, частью был связан подводной войной. В результате индийские промышленники сильно выиграли. Угнетающая конкуренция английского капитала сразу ослабела, и для деятельности индийского капитала открылось свободное поле.

К 1917 году Индия могла уже сама производить всю необходимую для своей текстильной промышленности пряжу и половину нужного для страны количества фабрикатов бумаго-текстильной промышленности. Текстильное туземное производство в 1917 г. составляло уже 94,6%, импорта, тогда как перед войной только 42%. В 1917 году Индия выработала 1.614 миллионов ярдов (2.075 милл. аршин) бумаго-прядных товаров, на сумму в 181 милл. ф. ст., не считая значительного количества пряжи других сортов.

Об экономическом и промышленном положении Индии в 1917 году можно судить также по следующим данным. Жел.-дор. сеть, принадлежащая исключительно английскому капиталу, достигла 36.745 милл. В это число не входят узкоколейные жел. дороги, значительной частью которых владеет индийский капитал. Число рабочих, занятых на железных дорогах и в отраслях промышленности, непосредственно связанных с ними, достигло полутора миллиона. В общем, в стране имелось около 9 тысяч промышленных предприятий и более чем 2 миллиона рабочих на них. Из них 4.023 предприятия имели паровую или электрическую установку. Кроме того 1.300 чайных и кофейных плантаций занимали 972 тыс. рабочих. Кипела работа по добыче каменного угля, нефти, марганца, слюды, железа. В главных портах и доках было занято не меньше миллиона рабочих. Вся сумма дохода, полученная в 1917 году в хлопчатобумажной, джутовой, шерстяной, бумажной, горной и кожевенной промышленности, оценивалась в 45 милл. ф. ст. Валовой доход железных дорог равнялся 77,6 милл. ф. ст. Надо заметить, что в эти цифры не вошли промышленные предприятия, принадлежащие английскому капиталу, также и английские железные дороги.

Сильное оживление сказалось и в джутовой промышленности. Число фабрик возросло в 1917 г. до 78, с капиталом в 13,2 милл. ф. ст. Сумма индийского капитала в джутовой промышленности, по сравнению с 1914 годом, увеличилась на 311%, а по сравнению с 1880 годом на 528%. Экспорт готовых изделий из джута в 1917—18 г.г. оценивался в 30 милл. ф. ст., т.е. в 34 раза больше, чем в 1880 году. Производство шерстяных фабрик

в 1917 г. выразилось в сумме 1.405 тыс. ф. ст., против 400 тыс. в 1913 г. Производство писчебумажных фабрик возросло с 545 тыс. ф. ст. до 1.253 ф. ст. за тот же период.

В 1917 году в Индии было добыто 18 милл. тонн угля, потребление угля в стране в этом году равнялось 17,8 милл. тонн. Вывоз угля из Индии в 1917 г. составлял 408 тыс. тонн, на сумму 253 тыс. ф. ст. Потребление угля индийской промышленностью составило 9 милл. тонн, т.е. немногим меньше того, что потребила в 1917 г. японская промышленность (10,3 милл. тонн, не считая торгового флота). Добыча нефти в Индии в 1917—18 г.г. выражается цифрой в 288,8 милл. галлонов (=1.314 милл. литра), на сумму 1,1 милл. ф. ст. Из этого количества всего лишь 139 милл. галлонов было потреблено внутри страны, остальное было вывезено.

Средняя величина капитала акционерной компании из числа ежегодно регистрировавшихся с 1910 по 1914 год равнялась прибл. 12 миллионам. Эта цифра повышается до 18 миллионов в 1917 и 1918 г.г., а после окончания войны она достигает громадных размеров—183 миллиона для первого года и 100 миллионов для второго. Конечно, эти цифры не выражают суммы действительно оплаченного капитала регистрируемых компаний, но они, тем не менее, указывают на огромные промышленные и коммерческие перспективы, открывающиеся акционерному капиталу.

Наряду с промышленностью росла и торговля Индии. В последнее время индийские купцы принимают все большее участие во внешней торговле. Индия является уже серьезным конкурентом на рынках Голландской Индии, Малайского полуострова, Восточной Африки, Афганистана и, в известной мере, также Китая. Она снабжает эти рынки фабрикатами и полуфабрикатами хлопчатобумажной промышленности. Растет при этом экспорт готовых изделий, между тем как экспорт сырья, особенно джута и хлопка, падает.

Индийская буржуазия сумела использовать создавшиеся в результате войны благоприятные для нее условия и изменения в политике британского правительства. Следующая таблица показывает постепенное уменьшение вкладов индийского капитала в правительственные бумаги и рост его в других промышленных предприятиях:

	1914 г.	1917 г.	1918 г.	1919 г.	1920 г.
Правит. бумаги	100	70	67	74	62
Банки	100	106	112	116	137
Муниц. займы	100	89	84	84	81
Джут. фабрики	100	311	467	333	563
Хлопчат.-бум. фабр.	100	132	162	167	386
Шерстян. фабр.	100	106	125	125	187
Угольные копи	100	186	134	157	149
Чайные плантации	100	137	125	123	136
Муком. дело	100	137	206	236	406
Железо и сталь	100	332	295	284	207

Гигантский рост промышленности вызвал возрастание численности индустриального пролетариата в Индии.

Число промышленных рабочих, занятых в крупных капиталистических предприятиях, теперь больше 9 миллионов (против 3-х милл. до войны). Число рабочих, занятых в 3-х главных отраслях промышленности, а именно: в транспорте, текстильной промышленности и в горном деле, исчисляется в настоящее время в 4,5% населения, т.е. в 14,4 милл. Ручной труд преобладает лишь в незначительной части этих отраслей промышленности. Поэтому общее число пролетариата может быть с достаточным основанием исчислено в 9 милл.

В сравнении с громадностью всего населения численность пролетариата

не может быть названа большой. Важно иметь в виду, однако, не столько наличное число, сколько самую тенденцию постоянного роста пролетарского класса.

Индусский пролетариат все более организуется и ведет энергичную борьбу против буржуазии за свое политическое и экономическое освобождение. Подводя итоги этой борьбе, т. Рой пишет:

„Развитие крупной индустрии определяет будущее Индии. Революция уже началась и идет гигантскими шагами, разрушая подорванные основы деревенской экономики и создавая огромные города, куда силою обстоятельств споняются рабочие. Эти огромные массы наемных рабочих, которые уже давно появились в подчиненном капитализму организме индийского общества, теперь находятся в процессе концентрации. Распыленные силы сплавляются в мощные ряды. Последствия такого социального сдвига неизбежно сказываются все с большей силой. В конечном счете именно эта пробуждающаяся масса придаст надлежащую силу движению за национальное освобождение. Только классово-сознательный, организованный пролетариат, при поддержке науперизованного крестьянства, сможет привести к победе борьбу за национальное освобождение. Несознательная, невежественная, легко возбуждаемая толпа отнюдь не может состязаться с могущественным британским империализмом. Несмотря на свой быстрый рост, индийская буржуазия все еще слаба и нетверда в своих стремлениях. Перед рабочим же нет иного пути, кроме борьбы. Ему нечего терять, кроме своих цепей. От него зависит национальное освобождение. Однако, национальное освобождение—это не конечная цель пролетариата. Национальное освобождение Индии является только преддверием к более великому делу социального освобождения рабочего класса. Одновременно с национальной развертывается и классовая борьба,—и шум первой не заглушит могучих раскатов последней“.

Написанная с большим талантом, изобилующая фактическим и статистическим материалом, отличающаяся, кроме того, популярным изложением, работа т. Роя составит ценный вклад в нашу литературу о Востоке.

Мих. Павлович.

М. Жаков. „Справочная книжка по марксистскому самообразованию“. — „Московский Рабочий“. — М. 1923 г. стр. 128.

Тов. Жаков сделал хорошее дело — попытался дать взамен устаревших систематических указателей литературы для самообразования новый, дополненный и обновленный. Работа эта несомненно нужная и неотложная, и тов. Жаков ее выполнил более или менее удовлетворительно. Мы тем более подчеркиваем относительную удовлетворительность реферируемого справочника, что до него существовавшие с нашей точки зрения были очень плохи.

Но вышесказанным мы не хотим себя связывать обязательством не критиковать справочник, наоборот, мы с самого начала признали его удовлетворительность, чтобы тем свободнее в дальнейшем перечислить его недостатки.

Прежде всего бросаются в глаза невыдержанные, часто чрезвычайно мало удовлетворительные формулировки рекомендаций автором тех или других книг. Так, например, на странице 42, говоря об „Основных вопросах марксизма“, т. Жаков пишет: „примерно совпадающих по содержанию с „Раммон. изгл.“ и „Оч. по ист. мат.“ — это чрезвычайно пераціонально в справочнике так туманно рекомендовать книгу; что означает эта рекомендация? То ли, что советуется читать одну из этих книг Плеханова (при чем безразлично какую), либо, что во всех этих трех книгах трактуются одни и те же вопросы. В первом случае, это—жесточайшая ошибка, во втором—мысль плохо выражена.

Далее на 43 странице автор, рекомендуя книжки Адоратского и Чер-

нышева, пишет: „Обе книжки избавляют читателя от необходимости отыскивать соответствующие места в работах М. и Э., не представляющих прямого интереса для темы занятий“ — жестокая ошибка. Ни от чего Чернышев и Адоратский желающих заниматься самообразованием марксистов не избавляют. Наоборот, они только затрудняют дело своими вырванными из живого целого отдельными отрывками, для правильного понимания которых нужно обратно вернуться к тому сочинению М. и Э., из которого взят отрывок. Они годятся учащим, но никак не учащимся.

„Особое (?) место в литературе занимают „Очерки реалистического мировоззрения“ (сб. статей). — Это все, что сказано у Жакова; согласитесь, что читатель будет в недоумении.

Книга А. Коллонтай: „Общество и материнство“ рекомендуется: „Книга полубеллетристического (?) характера“ (стр. 53); работы Плеханова рекомендуются как „Опыты марксистской (?) педагогики“ (стр. 54) и т. д., и т. д. Справочник по самообразованию должен быть педантично точен в оценке рекомендуемых книг, и с этой точки зрения реферируемый справочник сильно страдает.

Значительно недочетов и недостатков и в списке рекомендуемых книг. Так, например, в разделе — Теория исторического материализма — почему-то не упомянут брошюра Меринга, хотя там автор счел возможным рекомендовать брошюру Сафарова — путаную и не представляющую никакой ценности вообще.

Для усвоения диалектического метода он рекомендует Программу Адоратского и указанную в ней литературу (стр. 44), но почему-то ни разу не рекомендуются классически-ясная статья Плеханова о диалектике („Предисловие к брошюре Энгельса — „Людв. Фейербах““); в разделе — Ответ критикам — приводятся Плехановские: „Наши разногласия“ и „Социализм и политическая борьба“. — Каждому школьнику известно, что хотя эти работы Плеханова и направлены против народничества, но, тем не менее, они не являются „ответами критикам“. В разделе — Положение женщины — не указана классическая работа Энгельса: „Происхождение семьи“; в разделе — Жилищный вопрос — ст. Энгельса: „Жил. вопрос“; в разделе — Наука и искусство — статьи Плеханова об искусстве в его сборниках: „За 20 лет“ и „Кр. и Кр.“ отдел о литературе — нигде не годится и должен быть совершенно переработан, ибо в нем никакого плана и никакого внутреннего единства не видно. Таким же отсутствием плана страдает ряд других отделов, в том числе один из очень важных отделов — Анархизм, где все теоретические основные труды марксизма оказались упомянутыми вскользь (в роде: „Оценка синдикализма см. у Плеханова...“ — замечания, кроме того, что страдают излиянием лаконизмом, но и набраны петитом).

Я более не останавлиюсь на перечислении недочетов, — их очень немало; после внимательнейшего пересмотра и тщательной обработки каждого отдела и всей книжки в целом, — справочник может стать вполне удовлетворительным руководством для марксистского самообразования.

В. В-ян.

От редакции.

В № 11—12, в статье тов. Минина „Коммунизм и Философия“ на стр. 184, в примечании вырвалась досадная опечатка. Примечание следует читать:

С точки зрения редакции эта статья тов. Минина не менее первой нуждается в сокращении, однако мы ее помещаем на этот раз без единого изменения. Пусть тов. Минин не сваливает вину за слабость своей статьи на редакцию.