Г. В. Плехановъ.

Отъ обороны къ нападенію.

Мы никогда не должны оставаться на оборонительной позиціи, а всегда переходить къ нападенію.

Вильгельмъ Либкнехтъ.

Складъ изданія:
Москва, Моховая, домъ Бенкендорфъ.
КНИЖНЫЙ МАГАЗИНЪ
А. Д. Друтманъ.

Книжный магазинъ А. Д. ДРУТМАНЪ.

Москва, Моховая, д. Бенкендорфъ.

Имѣются на складѣ слѣдующія книги:

Альтенбергъ, П. Эскизы. Ц. 50 к.

Амфитеатровъ, А. Бабы и дамы. Ц. 1 р. Издали. Ц. 1 р. Замѣты сердца. Ц. 1 р. Мельканія мечты. Ц 1 р. Тризны. Ц. 1 р. Современники. Ц. 1 р. Красивыя сказки. Ц. 1 р.

Ауэрбахъ, Б. Дача на Рейнѣ. Ром. Изд. 2-е. Ц. 2 р. Три единственныя дочери. Изд. 2-е. Ц. 50 к.

Ачкасовъ, А. Н. Пѣсни русскихъ писателей о волѣ. Изд. 2-е, дополненное. Ц. 75 к. Образцы изящной русской рѣчи. Сборникъ. Ц. 1 р. „Повѣяло весной". Сборникъ. Изд. 2-е, дополненное. Ц. 1 р. Арцыбашевскій „Санинъ" и около полового вопроса. Ц. 50 к.

Бебель. Крестьянскія войны въ Германіи. Ц. 1 р. 25 к.

Бейерлейнъ, Фр. А. Іена или Седанъ. Ром. Ц. 2 р.

Бильзе, лейтен. Изъ жизни одного маленькаго гарнизона. Ц. 1 р.

Борхардъ, Б. Въ началѣ столѣтія. Ц. 40 к.

Браунъ, Лили. Женскій вопросъ. Ц. 2 р.

Брентано, А. проф. Христіанско-соціальное движеніе въ Англіи (съ пред. пр. С. Н. Булгакова). Ц. 40 к.

Буасье. Катакомбы. Ц. 30 к.

Булгаковъ, С. Н. проф. Краткій очеркъ политической экономіи. Вып. I. Основн. черты современ. хозяйств. строя. Ц. 60 к.

Бьернсонъ. Свыше нашей силы. Ц. 50 к.

Вайль, Ж. Исторія соціальнаго движенія во Франціи. Ц. 2 р.

Виндельбандъ, В. О свободѣ воли. Ц. 80 к.

Виндельбандъ, В. и Риль, А. Иммануилъ Кантъ. Ц. 30 к.

Викторовъ, П. Ученіе о личности. Вып. 1-й. Изд. 2-е. Ц. 1 р. 50 к.—Новый взглядъ на природу любви и брака Ц. 30 к.

„Вихрь" Литературно-художественный сборникъ современныхъ писателей. Ц. 1 р.

Вогюэ, М. Голоса мертвыхъ. Ц. 1 р. Антонъ Чеховъ. Крит. этюдъ. Ц. 20 к. Максимъ Горькій, какъ писатель и человѣкъ. Крит. этюдъ. Ц. 30 к.

Волжскій. Ѳ. М. Достоевскій. (Жизнь и проповѣдь). Ц. 25 к.

Волжскій. Гаршинъ, какъ религіозный типъ. Ц. 15 к.

„Вопросы религіи" № 1. Сборникъ. Ц. 1 р. 50 к. № 2. Сборн. Ц. 1 р. 50 к.

Воротниковъ, А. Анна Ярославна, королева Франціи (1051—1060 г.). Ц. 1 р.

Гартманъ, Э. Современная психологія. Критическ. истор. нѣмецк. психологіи за вторую половину XIX в. Перев. Г. А. Котляра, подъ ред. М. М. Филиппова. Ц. 2 р. 50 к.

Гарнакъ. Сущность христіанства. Ц. 65 к.

Гауптманъ, Г. Роза Бэридъ. Ц. 40 к. Бѣдный Генрихъ. Пер. въ стих. Т. Л. Щепкиной-Куперникъ. Ц. 75 к.

Геккель. Борьба за идею развитія. Ц. 60 к.

Гертцъ. Аграрные вопросы въ связи съ соціализмомъ. Ц. 1 р.

Герценъ. Собр. сочиненій. 7 тт. Ц. 7 р.

Геффдингъ, Г. Философскія проблемы. Пер. съ нѣм. Г. А. Котляра. Ц. 50 к.

Гопа, А. На скользкомъ пути. Романъ. Ц. 1 р. 50 к.

Данисюкъ. Н. Краткій повторит. курсъ *политической экономіи* примѣнительно къ университетскому курсу. Ц. 75 к. Смута общественной совѣсти. (По пов. произ. Л. Андреева). Ц. 35 к.

Диль. Соціализмъ, коммунизмъ и анархизмъ. Ц. 80 к.

Додэ, А. Первое путешествіе — первая ложь. Ц. 30 к.

Дрейфусъ, Ф. Міровая и соціальная эволюція. Ц. 1 р. 50 к.

Золя, Э. Госпожа Нежонъ. Ц. 50 к. Нана. Ром. Изд. 2-е. Ц. 1 р. Плодородіе. Ром. Ц. 1 р. 50 к. Трудъ. Ром. Ц. 1 р. 50 к.

Зомбартъ, В. Соціализмъ и соціальное движеніе въ XIX ст.—А все-таки! Ц. 1 р.

Зомъ. Церковный строй въ первые вѣка христіанства. Ц. 1 р.

Зудерманъ, Г. Да здравствуетъ жизнь! Ц. 60 к.

Императоръ Павелъ Первый. По Шильдеру и воспомин. современниковъ. Ц. 60 к.

Ирвингъ. Жизнь Магомета. Ц. 1 р.

Іеске Хоинскій. Заходящее свѣтило. Романъ изъ временъ Марка Аврелія. Ц. 1 р. 50 к.

Іокай М. Мечты и жизнь. Изд. 2-е. Ц. 40 к.

Каролинъ. Собр. соч. 2 тт. Ц. 3 р.

Г. В. Плехановъ.

Отъ обороны къ нападенію.

Мы никогда не должны оставаться на оборонительной позиціи, а всегда переходить къ нападенію.

Вильгельмъ Либкнехтъ.

Складъ изданія:
Москва, Моховая, домъ Бенкендорфъ.
КНИЖНЫЙ МАГАЗИНЪ
А. Д. Друтманъ.

„Пров 38“

Типо-литографія Т-ва ВЛАДИМІРЪ ЧИЧЕРИНЪ въ Москвѣ, Марьинскій участокъ, соб. домъ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ предлагаемый сборникъ вошли статьи, замѣтки и рецензіи, напечатанныя въ различныхъ періодическихъ изданіяхъ въ теченіе трехъ послѣднихъ лѣтъ. Заново написаны для него: „Третье письмо“ г. А. Богданову и статьи: „Трусливый идеализмъ“ (по поводу книги І. Петцольда: „Проблема міра съ точки зрѣнія позитивизма“), и „Сынъ доктора Стокмана“ (по поводу пьесы Кнута Гамсуна: „У царскихъ вратъ“).

По содержанію своему, матеріалъ, вошедшій въ этотъ сборникъ, имѣетъ преимущественно критическій или даже полемическій характеръ. Оно и понятно. Совершающаяся у насъ теперь „переоцѣнка цѣнностей“ сводится въ послѣднемъ счетѣ къ пересмотру того міросозерцанія, которое я давно уже отстаиваю въ своихъ сочиненіяхъ. Результаты пересмотра въ огромнѣйшемъ большинствѣ случаевъ совершенно отрицательные: міросозерцаніе это объявляется во всѣхъ отношеніяхъ устарѣлымъ. Ясно, что его защитники не только имѣютъ право, но даже обязаны провѣрить основательность столь строгаго приговора. Я и дѣлаю это. У меня выходитъ, что указанный строгій приговоръ лишенъ всѣхъ признаковъ основательности. Но такъ какъ я держусь того матеріалистическаго положенія, что не бытіе опредѣляется мышленіемъ, а мышленіе бытіемъ, то, обнаруживъ полную неосновательность приговора, я стараюсь найти тѣ общественныя причины, которыя его подсказали. И тутъ мнѣ приходится переходить въ нападеніе, потому что причины эти, въ самомъ дѣлѣ, очень „не симпатичны“, какъ любили выражаться наши народники добраго стараго времени. Оказывается, что отстаиваемое мною міросозерцаніе „устарѣло“ только въ томъ смыслѣ, что оно перестало удовлетворять теоретическимъ и нравственнымъ потребностямъ идеологовъ извѣстнаго разряда, перешедшихъ или переходящихъ съ точки зрѣнія одного общественнаго класса на точку зрѣнія другого. Классъ, точку зрѣнія котораго покинули или покидаютъ эти идеологи, есть наиболѣе прогрессивный классъ современнаго общества, а тотъ классъ, на точку зрѣнія котораго они

перешли или переходятъ, становится все болѣе и болѣе консервативнымъ по мѣрѣ того, какъ ему удается устранить неудобные для него пережитки старины, или войти съ ними въ болѣе или менѣе выгодную сдѣлку. Поэтому здѣсь имѣетъ мѣсто слѣдующій интересный оптическій обманъ: чѣмъ *новѣе* на самомъ дѣлѣ данное міросозерцаніе, тѣмъ *болѣе старымъ* оно кажется названнымъ идеологамъ, потому что тѣмъ сильнѣе напоминаетъ оно имъ старыя „ошибки молодости". Я не знаю такого прибора, съ помощью котораго можно было бы избавить этихъ господъ отъ ихъ иллюзіи. Да и не нуждаются они въ подобномъ приборѣ: они *дорожатъ* этимъ оптическимъ обманомъ. Дорожатъ не потому, чтобы онъ возвышалъ ихъ,—по извѣстному выраженію поэта,—а потому, что онъ безусловно необходимъ для ихъ приспособленія къ занятой ими новой классовой позиціи. Надежда вернуть ихъ на старую точку зрѣнія была бы наивна. Но не мѣшаетъ все-таки констатировать наличность оптическаго обмана. Это полезно для людей, непритворно дорожащихъ теоретической истиной. Вотъ, напримѣръ, г. Ивановъ-Разумникъ, въ своей „Исторіи русской общественной мысли" обнаружилъ очень „новое" презрительное отношеніе къ „массѣ". Я разбираю его книгу и показываю, что это „новое" отношеніе есть не что иное, какъ буржуазная реакція противъ тѣхъ идеаловъ, которые отстаивала и отстаиваетъ наша передовая литература. Въ этомъ и состоитъ мое нападеніе. И я льщу себя надеждой, что нападеніе это избавитъ отъ ошибки кое-кого изъ тѣхъ, которыхъ могла-бы ввести въ нее фразеологія г. Иванова-Разумника.

Реакція, однимъ изъ представителей которой явился г. Ивановъ-Разумникъ, совершается подъ знаменемъ, на которомъ крупными буквами написано: „отъ марксизма къ идеализму". Но что значитъ перейти „отъ марксизма къ идеализму?" Это значитъ замѣнить матеріалистическое міросозерцаніе идеалистическимъ. Когда „отъ марксизма къ идеализму" идутъ люди въ родѣ гг. С. Булгакова и П. Струве, то развѣ только слѣпой не увидитъ соціологической „подоплеки" ихъ идеалистическихъ стремленій. Но надъ замѣной матеріализма идеализмомъ усердно трудятся,—и не только въ Россіи, но также и за границей, — многіе изъ тѣхъ, практическія стремленія которыхъ еще не приняли яркой *классовой* окраски. Иные изъ этихъ тружениковъ даже называютъ и искренно считаютъ себя врагами буржуазіи. Таковы у насъ гг. А. Богдановъ и А. Луначарскій. Но о такихъ людяхъ въ лучшемъ случаѣ можно сказать только то, что ихъ сердце находится въ жестокомъ разладѣ съ ихъ *головою*: голова работаетъ на пользу именно того класса, противъ котораго возмущается сердце. Излишне доказывать, что хорошаго

въ этомъ очень мало. Такіе друзья, какъ гг. Богдановъ, Луначарскій, Ар. Лабріола и т. д. опаснѣе враговъ. Извѣстно, что

Хотя услуга намъ при нуждѣ дорога,
Но за нее не всякъ умѣетъ взяться...

Этимъ объясняется то обстоятельство, что, столкнувшись съ гг. А. Богдановымъ, А. Луначарскимъ и Ар. Лабріолой, я увидѣлъ себя вынужденнымъ атаковать ихъ.

Однако, все-таки далеко не весь матеріалъ, вошедшій въ этотъ сборникъ, посвященъ критикѣ самоновѣйшихъ, болѣе или менѣе ярко окрашенныхъ въ буржуазный цвѣтъ, „критиковъ Маркса". Я уже не говорю о томъ, что „критики" въ родѣ Ар. Лабріолы и Э. Леонэ, являющіеся теоретиками итальянскаго синдикализма, порядочно отличаются отъ нашихъ перебѣжчиковъ изъ „марксизма" въ „идеализмъ". Но кромѣ разбора сочиненій итальянскихъ синдикалистовъ, занимающаго большое мѣсто въ моемъ сборникѣ, въ немъ помѣщена статья: *„Элизэ Реклю, какъ теоретикъ анархизма"*, и рецензія на сборникъ Бенджамена Теккера: *„Вмѣсто книги"*. Анархизмъ — давній врагъ марксизма и ведетъ свое происхожденіе отъ болѣе или менѣе выродившагося утопическаго соціализма. Встрѣчаясь съ анархизмомъ въ области теоріи, мы тоже не можемъ ограничиваться самообороной, а должны переходить къ нападенію.

Кромѣ того, въ мой сборникъ вошла статья: „Мангеймъ", посвященная вопросу объ отношеніи профессіональныхъ союзовъ къ партіи. Я высказываюсь въ ней за нейтральность этихъ союзовъ. Многимъ это мнѣніе кажется еретическимъ. Но въ своей статьѣ я показываю, что Марксъ тоже былъ сторонникомъ нейтральности названныхъ союзовъ. Правда, съ тѣхъ поръ, какъ Марксъ высказался за нейтральность, обстоятельства сильно измѣнились во всѣхъ передовыхъ капиталистическихъ отрасляхъ. Но если читатель вдумается въ содержаніе моей статьи „Мангеймъ" и моей первой статьи противъ синдикализма, то онъ увидитъ, что я отстаиваю вовсе *не всякую* нейтральность. Напротивъ, я осуждаю, напримѣръ, такую нейтральность, какой долго держались англійскіе трэдъ-юніоны. Нейтральность, защищаемая мною, сводится къ отсутствію подчиненія профессіональныхъ союзовъ партіи. Это — взглядъ, очень близкій ко взгляду Бебеля. Иные думаютъ, что взглядъ этотъ очень далекъ отъ взгляда Каутскаго на тотъ же предметъ. Но это ошибка. Недавно Каутскій категорически заявилъ, что ему и въ голову никогда не приходило требовать организаціоннаго подчиненія союзовъ партіи. Онъ думаетъ, что необходимо лишь распространеніе извѣстныхъ идей среди профессіональныхъ союзовъ, и что ихъ распространеніе

лежитъ на обязанности входящихъ въ союзы членовъ партій. (Vorwärts, отъ 12 сентября 1909 г. № 213, I Beilage, статья „Zum Parteitag“). Я совершенно согласенъ съ этимъ. Но понравится ли мнѣніе Каутскаго тѣмъ изъ нашихъ доброжелателей рабочаго класса, которые стремятся къ *организаціонному* подчиненію профессіональныхъ союзовъ? Это очень сомнительно. Хотя, чтобы скрыть свое смущеніе, они можетъ-быть, сдѣлаютъ bonne mine au mauvais jeu.

По содержанію своему матеріалъ, вошедшій въ этотъ сборникъ, распадается на четыре отдѣла: философія, религія, публицистика и литература.

Г. Плехановъ.

I.

Философія.

Отвѣтъ г. А. Богданову.

(Письмо первое).

Tu l'as voulu, Georges Dandin!

Милостивый Государь!

Въ 7-ой книжкѣ „Вѣстника Жизни“ за 1907 годъ помѣщено было Ваше „*Открытое письмо т. Плеханову*“. Это письмо показываетъ, что Вы не довольны мною по многимъ причинамъ. Самой главной изъ нихъ является, если не ошибаюсь, та, что я, по Вашимъ словамъ вотъ уже 3 года, полемизирую съ эмпиріомонизмомъ въ кредитъ, не приводя противъ него серьезныхъ доводовъ, при чемъ эта моя „тактика“, опять по Вашимъ собственнымъ словамъ, имѣетъ нѣкоторый успѣхъ. Далѣе Вы упрекаете меня въ томъ, что я „систематически титулую“ Васъ *господиномъ* Богдановымъ. Вы не довольны, кромѣ того, моей рецензіей на книги Дицгена: „Аквизитъ философіи“ и „Письма о логикѣ“. По Вашимъ словамъ, я приглашаю читателей относиться къ философіи Дицгена недовѣрчиво и осторожно на томъ основаніи, что она иногда становится похожей на Вашу. Отмѣчу еще одну причину Вашего недовольства мной. Вы утверждаете, что нѣкоторые изъ моихъ единомышленниковъ возводятъ на Васъ чуть не „уголовное“ обвиненіе, и Вы находите, что доля вины за эту ихъ „деморализацію“ падаетъ на меня. Я могъ бы еще продолжить списокъ тѣхъ упрековъ, съ которыми Вы ко мнѣ обращаетесь, но въ этомъ нѣтъ никакой надобности: указанныхъ мною пунктовъ совершенно достаточно для того, чтобы мы могли приступить къ объясненію, не лишенному общаго интереса.

Приступая къ нему, я начну съ того, что представляется мнѣ вопросомъ второстепеннаго, если не третьестепеннаго значенія, но что въ Вашихъ глазахъ имѣетъ, какъ будто, не малую важность, т.-е. съ вопроса о Вашемъ „титулѣ“.

„Титулъ“ господина въ моемъ обращеніи къ Вамъ Вы считаете оскорбленіемъ, дѣлать которое Вамъ я не имѣю права. По этому поводу спѣшу увѣрить Васъ, м. г., что въ мои намѣренія никогда не входило оскорблять Васъ. Но ваше упоминаніе о *правѣ* даетъ мнѣ поводъ думать, что по Вашему убѣжденію именованіе Васъ товарищемъ входитъ въ число моихъ *обязанностей* марксиста. Но я такой обязанности за собою не признаю. Не признаю по той простой и ясной причинѣ, что *Вы мнѣ не товарищъ*. А не товарищъ Вы мнѣ потому, что *мы съ Вами являемся представителями двухъ прямо противоположныхъ міросозерцаній*. И поскольку рѣчь идетъ для меня о защитѣ моего міросозерцанія, Вы являетесь по отношенію ко мнѣ не товарищемъ, а самымъ рѣшительнымъ и самымъ непримиримымъ противникомъ. Зачѣмъ же я буду лицемѣрить? Зачѣмъ же я буду придавать словамъ совершенно ложный смыслъ?

Еще Буало совѣтовалъ когда-то: „Зовите кошку кошкой“ и т. д. Я слѣдую этому благоразумному совѣту: я тоже называю кошку кошкой, а Васъ эмпиріомонистомъ. *Товарищами* же я называю только людей, держащихся моего образа мыслей и дѣлающихъ то дѣло, за которое я взялся за долго до того, какъ появились у насъ бернштейніанцы, махисты и прочіе „критики Маркса“. Подумайте, г. Богдановъ, постарайтесь быть безпристрастнымъ и скажите, неужели я въ самомъ дѣлѣ не имѣю *„никакого права“* поступать такъ? Неужели я *обязанъ* поступить иначе?

Далѣе. Вы жестоко ошибаетесь, м. г., воображая, будто я дѣлаю болѣе или менѣе прозрачные намеки на то, что Васъ слѣдовало бы, если не „повѣсить“, то „выслать“ изъ предѣловъ марксизма въ возможно болѣе короткій срокъ. Если бы кто-нибудь вознамѣрился поступить съ Вами такимъ образомъ, то онъ прежде всего натолкнулся бы на полную *невозможность выполнить* свое строгое намѣреніе. Самъ Думбадзе, несмотря на всю свою чудотворную силу, не былъ-бы въ состояніи выслать изъ своихъ владѣній человѣка, въ нихъ не обрѣтающагося. Точно также никакой идеологическій помпадуръ не имѣлъ бы возможности „выслать“ изъ предѣловъ даннаго ученія такого „мыслителя“, который находится *внѣ этихъ предѣловъ*. А что Вы находитесь именно внѣ предѣловъ марксизма, это ясно для всѣхъ тѣхъ, которые знаютъ, что все зданіе этого ученія покоится на *діалектическомъ матеріализмѣ*, и которые понимаютъ, что Вы, въ своемъ качествѣ убѣжденнаго махиста, на матеріалистической точкѣ зрѣнія не стоите и стоять не можете. Тѣмъ же, которые

этого не знаютъ и не понимаютъ, я приведу нижеслѣдующія строки, вышедшія изъ подъ Вашего собственнаго пера.

Характеризуя отношеніе различныхъ философовъ къ „вещи въ себѣ“, Вы изволите писать:

„Золотую середину заняли матеріалисты болѣе критическаго оттѣнка, которые, отказываясь отъ *безусловной* непознаваемости „вещи въ себѣ“, въ то же время считаютъ ее *принципіально* отличной отъ „явленія“, и потому всегда лишь „смутно-познаваемой“ въ явленіи, внѣопытной по содержанію (т.-е., повидимому, по „элементамъ“, которые не таковы, какъ элементы опыта), но лежащей въ предѣлахъ того, что называютъ формами опыта,— т.-е. времени, пространства и причинности. Приблизительно такова точка зрѣнія французскихъ матеріалистовъ XVIII вѣка, и изъ новѣйшихъ философовъ— Энгельса и его русскаго послѣдователя Бельтова“. [1])

Эти, довольно неуклюжія по своему „содержанію“, строки должны пояснить дѣло даже и такимъ людямъ, которые, вообще говоря, беззаботны насчетъ философіи. Даже и этимъ людямъ должно быть ясно теперь, что Вы отвергаете точку зрѣнія Энгельса. А кому извѣстно, что Энгельсъ былъ полнымъ единомышленникомъ автора „Капитала“ также и въ философіи, тому очень легко будетъ понять, что, отвергая точку зрѣнія Энгельса, Вы *тѣмъ самымъ* отвергаете точку зрѣнія Маркса и примыкаете къ числу *„критиковъ“ этого послѣдняго.*

Прошу Васъ не пугайтесь, милостивый государь, не принимайте меня за философствующаго помпадура и не воображайте, что я констатирую Вашу принадлежность къ числу противниковъ Маркса собственно на предметъ Вашей „высылки“. Повторяю, нельзя выслать за предѣлы какого бы то ни было ученія человѣка, находящагося внѣ этихъ предѣловъ. Ну, а что касается „критиковъ Маркса“, то всякій, даже не обучавшійся въ семинаріи, знаетъ теперь, что эти господа покинули предѣлы марксизма и врядъ ли когда-нибудь вернутся въ нихъ.

„Лишеніе живота“ есть мѣра еще несравненно болѣе жестокая, нежели „высылка“. И если бы я способенъ былъ когда-нибудь намекнуть на необходимость Вашего, милостивый государь, „повѣшенія“ (хотя-бы и въ кавычкахъ), то я, разумѣется, могъ бы въ подходящемъ случаѣ склониться и къ мысли о Вашей „высылкѣ“. Но и тутъ вы предаетесь совершенно напрасно-

---

[1]) Богдановъ. „Эмпиріомонизмъ“. Книга II, стр. 39. Москва, 1905.

му страху, или пускаетесь въ совершенно неосновательную иронію.

Разъ на всегда скажу Вамъ, что „вѣшать“ я никогда и никого не собирался. Я былъ бы совсѣмъ плохимъ марксистомъ, если бъ не признавалъ самой полной свободы теоретическаго изслѣдованія. Но я былъ бы столь же плохимъ марксистомъ, если бъ не понималъ, что *свобода изслѣдованія* должна сопровождаться и дополняться *свободой группировки людей сообразно ихъ взглядамъ*.

Я убѣжденъ,—и можно ли не быть убѣжденнымъ въ этомъ?—что люди, расходящіеся между собой въ основныхъ взглядахъ теоріи, имѣютъ полное право разойтись между собой также на практикѣ, т.-е. сгруппироваться по разнымъ лагерямъ. Я убѣжденъ даже въ томъ, что бываютъ такія „ситуаціи“, когда *они обязаны это сдѣлать*. Вѣдь мы еще со времени Пушкина знаемъ, что

> Въ одну телѣгу впречь не можно
> Коня и трепетную лань...

Во имя этой непререкаемой и неоспоримой *свободы группировки* я не разъ приглашалъ русскихъ марксистовъ сплотиться въ особую группу для пропаганды своихъ идей и отмежеваться отъ другихъ группъ, не раздѣляющихъ тѣхъ или иныхъ идей Маркса. Я не разъ, и съ совершенно понятной горячностью, высказывалъ ту мысль, что въ идейномъ отношеніи всякая неясность приноситъ большой вредъ. И я думаю, что идейная неясность особенно вредна у насъ въ настоящее время, когда, подъ вліяніемъ реакціи и подъ предлогомъ пересмотра теоретическихъ цѣнностей, идеализмъ всѣхъ цвѣтовъ и оттѣнковъ справляетъ въ нашей литературѣ настоящія оргіи, и когда нѣкоторые идеалисты, вѣроятно въ интересахъ пропаганды своихъ идей, объявляютъ свои взгляды марксизмомъ самоновѣйшаго образца. Я твердо убѣжденъ, что теоретическое размежеваніе съ этими идеалистами необходимо намъ теперь больше, чѣмъ когда-нибудь, и я, ничѣмъ не стѣсняясь, высказываю это свое твердое убѣжденіе. Я понимаю, что это можетъ быть иногда непріятно тому или другому идеалисту,—особенно изъ разряда тѣхъ, которые хотѣли бы провести свой идеалистическій товаръ подъ флагомъ марксизма,—но тѣмъ не менѣе я рѣшительно утверждаю, что тѣ, которые упрекаютъ меня на этомъ основаніи въ посягательствѣ на чью-то *свободу* („высылка“) или даже на *жизнь* („повѣшеніе“), обнаруживаютъ черезъ-чуръ узкое пониманіе той самой свободы, во имя которой они меня обвиняютъ.

Когда я приглашаю своихъ единомышленниковъ размежевать-

ся съ людьми, которые ихъ идейными товарищами быть не могутъ, я пользуюсь неоспоримымъ правомъ всякаго „человѣка и гражданина“. А когда Вы, г. Богдановъ, поднимаете по этому поводу свой смѣшной шумъ и подозрѣваете меня въ посягательствѣ на Вашу особу, Вы только показываете, что Вы слишкомъ плохо усвоили себѣ понятіе объ этомъ неоспоримомъ правѣ.

Не будучи марксистомъ, Вы во что бы то ни стало хотите, чтобъ мы, марксисты, считали Васъ своимъ *товарищемъ*. Вы напоминаете мнѣ ту мать у Глѣба Успенскаго, которая писала своему сыну, что, такъ какъ онъ живетъ вдали отъ нея и не спѣшитъ на свиданіе съ ней, то она пожалуется на него въ полицію и потребуетъ, чтобы начальство дало ей возможность „обнять“ его „по этапу“. У Г. И. Успенскаго мѣщанинъ, къ которому обращена была эта нѣжная материнская угроза, заливался при воспоминаніи о ней слезами. Мы, русскіе марксисты, плакать по такимъ поводамъ не станемъ. Но это намъ не помѣшаетъ рѣшительно заявить Вамъ, что мы хотимъ во всей полнотѣ воспользоваться нашимъ правомъ на размежеваніе, и что „обнять“ насъ „по этапу“ не удастся ни Вамъ, ни кому бы то ни было другому.

Прибавлю еще вотъ что. Если бъ я вообще имѣлъ какое нибудь сходство съ тѣмъ или другимъ инквизиторомъ; если бъ я вообще признавалъ, что могутъ быть такіе люди, которые достойны смертной казни (хотя бы и въ кавычкахъ) за свои убѣжденія, то Васъ, г. Богдановъ, я бы все-таки не причислилъ къ нимъ. Я сказалъ бы себѣ тогда: *„право на казнь* дается талантамъ, а у нашего теоретика эмпиріомонизма нѣтъ и слѣда таланта. Онъ недостоинъ казни!“

Вы, м. г., настойчиво вызываете меня на откровенность; не обижайтесь-же, если я буду откровененъ.

Вы представляетесь мнѣ чѣмъ то въ родѣ блаженной памяти Василія Тредьяковскаго: мужемъ не малаго прилежанія, но—увы!—очень малаго дарованія. Чтобы возиться съ людьми, подобными покойному профессору элоквенціи и хитростей піитическихъ, нужно обладать огромной силой сопротивленія скукѣ. У меня не такъ много этой силы. И вотъ почему я до сихъ поръ не отвѣчалъ Вамъ, несмотря на ваши прямые вызовы.

Я говорилъ себѣ: J'ai d'autres chats à fouetter. И что я былъ искрененъ, а не искалъ только предлога для избѣжанія полемической схватки съ Вами, это доказывается моими поступками: вѣдь съ тѣхъ поръ, какъ Вы начали вызывать меня, я въ самомъ дѣлѣ

„пересѣкъ“,—печальная необходимость!—не мало „кошекъ“. Конечно, Вы объясняли себѣ мое молчаніе иначе: Вы думали, какъ видно, что, не осмѣливаясь напасть на Вашу философскую твердыню, я предпочитаю посылать по Вашему адресу пустыя угрозы, критиковать Васъ въ „кредитъ“. Я не отрицаю Вашего права на самообольщеніе, но, я въ свою очередь, имѣю право сказать Вамъ: Вы самообольщались. Въ дѣйствительности, я просто-напросто не считалъ нужнымъ спорить съ Вами, полагая, что сознательные читатели сами сумѣютъ оцѣнить Ваши *хитрости философическія*. Кромѣ того, — какъ я уже сказалъ, — j'avais d'autres chats à fouetter. Такъ, еще въ концѣ 1907 года, т.-е. сейчасъ же послѣ появленія Вашего открытаго письма ко мнѣ въ „Вѣстникѣ Жизни“, нѣкоторые мои единомышленники совѣтовали мнѣ заняться Вами. Но я отвѣтилъ имъ, что полезнѣе будетъ заняться г. Ар. Лабріолой, взгляды котораго Вашъ единомышленникъ, г. А. Луначарскій, вздумалъ провозить въ Россію подъ видомъ оружія, „отточеннаго для ортодоксальныхъ марксистовъ“. Снабженная полѣсловіемъ г. Луначарскаго, книга Ар. Лабріолы прокладывала у насъ дорогу для синдикализма, и я предпочелъ заняться ею, откладывая пока свой отвѣтъ на Ваше открытое письмо ко мнѣ. Говоря по правдѣ, я, боясь скуки, и теперь не собрался бы отвѣтить Вамъ, г. Богдановъ, если бы не тотъ же г. Анатолій Луначарскій. Пока Вы тредъячили въ своемъ „эмпиріомонизмѣ“, онъ выступилъ,—нашъ пострѣлъ вездѣ поспѣлъ, — съ проповѣдью новой религіи, а эта проповѣдь можетъ имѣть гораздо большее практическое значеніе, нежели пропаганда Вашихъ будто бы философскихъ идей. Правда, я, подобно Энгельсу, считаю, что въ настоящее время „всѣ возможности религіи уже исчерпаны“ (alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft) [1]). Но я не упускаю изъ виду, что возможности эти исчерпаны, собственно, только для *сознательныхъ* людей. Но, кромѣ людей сознательныхъ, есть еще — полусознательные и совсѣмъ безсознательные. Въ процессѣ развитія *этихъ* людей религіозная проповѣдь можетъ явиться не маловажной отрицательной величиной. Наконецъ, кромѣ полусознательныхъ и совсѣмъ безсознательныхъ людей, у насъ есть еще великое множество „интеллигентовъ“, разумѣется, мнящихъ себя вполнѣ *сознательными*, но на самомъ дѣлѣ *безсознательно* увлекающихся всякимъ мод-

---

[1]) См. статью Энгельса „Die Lage Englands“, впервые появившуюся въ Deutsch-Französische Jahrbücher и перепечатанную въ „Nachlass“ etc. т. I, стр. 484.

нымъ теченіемъ и по „нонѣшнему времени“,— всѣ реакціонныя эпохи субъективны, говорилъ Гете,—весьма расположенныхъ ко разнаго вида мистицизму. Для такихъ людей выдумки вродѣ новой религіи Вашего, м. г., единомышленника являются настоящей находкой. Они кидаются на подобныя выдумки, какъ мухи на медъ. А такъ какъ довольно многіе изъ этихъ господъ, къ сожалѣнію, не совсѣмъ еще порвали свою связь съ наиболѣе передовымъ общественнымъ движеніемъ нашего времени [1]), то они и въ него могутъ внести свое мистическое увлеченіе. Въ виду этого я пришелъ къ тому заключенію, что мы, марксисты, должны дать рѣшительный отпоръ не только новому евангелію отъ Анатолія, но и не новой уже философіи отъ Эрнста [2]), болѣе или менѣе приспособленной Вами, г. Богдановъ, для нашего россійскаго обихода. И только поэтому я принялся за отвѣтъ Вамъ.

Я знаю, многіе читатели удивлялись тому, что я до сихъ поръ не находилъ нужнымъ полемизировать съ Вами. Но это старая исторія, остающаяся вѣчно новой. Еще когда г. П. Струве выпустилъ свои извѣстныя „Критическія замѣтки“, нѣкоторые изъ моихъ, немногочисленныхъ тогда, единомышленниковъ, справедливо находя эти замѣтки произведеніемъ человѣка, еще не доработавшагося до послѣдовательнаго образа мыслей, совѣтовали мнѣ выступить противъ него. Совѣты этого рода стали еще болѣе настоятельными, когда тотъ же г. Струве помѣстилъ въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ свою статью „О свободѣ и необходимости“. Я помню, какъ Вл. Ильинъ, увидѣвшись со мною лѣтомъ 1900 года, спрашивалъ меня, почему я оставилъ эту статью безъ возраженія. Мой отвѣтъ Вл. Ильину былъ очень простъ: мысли, высказанныя г. Струве въ статьѣ „О свободѣ и необходимости“, были заранѣе опровергнуты мной въ книгѣ „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“. Тому, кто прочиталъ и понялъ мою книгу, должно было быть ясно, въ чемъ заключалась новая ошибка автора „Критическихъ замѣтокъ“. Съ тѣми же, которые моей книги не прочитали или не поняли, мнѣ толковать было некогда. Я вовсе не думалъ, что я обязанъ играть при нашей марксистской интеллигенціи роль Щедринской совы, неотступно бѣгавшей за орломъ съ цѣлью обученія

---

[1]) Они скоро порвутъ ее. Современныя увлеченія всякими модными антиматеріалистическими „измами“ являются симптомомъ приспособленія „міросозерцанія“ нашей интеллигенціи къ „комплексу“ идей, свойственныхъ современной буржуазіи. Но, пока что, многіе интеллигентные противники матеріализма еще мнятъ себя идеологами пролетаріата и иногда не безъ успѣха пытаются оказать на него свое вліяніе.

[2]) Т.-е. Маха.

его по звуковому методу: ваше величество, скажите б, в, г. У Щедрина сова до такой степени надоѣла орлу, что онъ сначала цыркнулъ на нее: „отвяжись, проклятая“, а потомъ и вовсе лишилъ ее жизни. Я не знаю, грозила ли мнѣ какими-нибудь опасностями роль учительницы-совы при россійской интеллигенціи болѣе или менѣе марксистскаго образа мыслей. Но я не имѣлъ ни охоты, ни возможности исполнять эту неблагодарную роль, такъ какъ у меня были другія практическія и,—главное,—теоретическія задачи. Далеко ушелъ бы я впередъ въ теоріи, если бъ я „отзывался“ на все то, на что у меня требовали и требуютъ „отзыва“. Достаточно сказать, что нѣкоторые читатели хотѣли бы, чтобы я высказался о современномъ нашемъ эротизмѣ (т.-е. о г. Арцыбашевѣ и братіи его), а другіе спрашивали меня, что я думаю о танцахъ г-жи Айседоры Дунканъ. Горе тому писателю, который вздумалъ бы „отзываться“ на всѣ духовныя прихоти капризной и нервной дамы—русской интеллигенціи. Взять хоть бы философскія прихоти этой госпожи! Давно ли она толковала о Кантѣ? Давно ли она требовала отъ насъ отвѣта на Кантіанскую „критику“ Маркса? Совсѣмъ недавно! Такъ недавно, что, можетъ-быть, не износились еще тѣ башмачки, въ которыхъ наша легкомысленная дама бѣжала за неокантіанствомъ. А послѣ Канта явились Авенаріусъ и Махъ. А послѣ этихъ двухъ Аяксовъ эмпиріокритицизма явился Іосифъ Дицгенъ. А вслѣдъ за Іосифомъ Дицгеномъ появились теперь Пуанкарэ и Бергсонъ. „У Клеопатры было много любовниковъ!“ Но пусть, кто хочетъ, воюетъ съ ними, я же тѣмъ менѣе расположенъ къ этому, что у меня нѣтъ ни малѣйшей претензіи нравиться современной нашей интеллигенціи: она героиня не моего романа...

Но изъ того, что я не считаю себя обязаннымъ воевать съ многочисленными любовниками нашей россійской Клеопатры, отнюдь еще не слѣдуетъ, что я не имѣю права дѣлать о нихъ мимоходные отзывы; право на такіе отзывы есть тоже одно изъ непререкаемыхъ правъ человѣка и гражданина. Вотъ, напримѣръ, я никогда не занимался и навѣрно никогда не буду заниматься критикой магометанскаго догматическаго богословія. Но это совсѣмъ не лишаетъ меня права высказывать при случаѣ свое мнѣніе о томъ или о другомъ магометанскомъ догматѣ. Что подумали бы Вы, г. Богдановъ, о такомъ магометанскомъ богословѣ, который, на основаніи моихъ мимоходныхъ замѣчаній о магометанскихъ догматахъ, сталъ бы обвинять меня въ томъ, что я критикую магометанство „въ кредитъ“. Надѣюсь, Вы имѣли бы достаточно здраваго смысла для того, чтобы пожать плечами по

поводу такого обвиненія. Не удивляйтесь же, м. г., тому, что я обладаю не меньшимъ здравымъ смысломъ, т.-е., что и я пожимаю плечами, слыша, какъ Вы ставите мнѣ въ обвиненіе мои мимоходныя замѣчанія о махизмѣ, именуемыя Вами критикой „въ кредитъ“.

Выше я привелъ на всякій случай тотъ Вашъ отзывъ о философской точкѣ зрѣнія Энгельса, который въ умѣ даже совсѣмъ недогадливыхъ людей не долженъ оставлять ни малѣйшей возможности какого бы то ни было сомнѣнія на счетъ Вашего отношенія къ философіи марксизма. Но теперь я припоминаю, что когда я на одномъ философскомъ собраніи указалъ Вамъ въ своей рѣчи на эти Ваши строки, Вы изволили, поднявшись съ мѣста, крикнуть мнѣ: „я такъ думалъ прежде, а теперь я вижу, что я ошибался“. Это чрезвычайно важное заявленіе, и я,—а со мной и каждый читатель, интересующійся нашимъ философскимъ споромъ,—обязанъ принять его къ свѣдѣнію и къ руководству... если только оно имѣетъ достаточно логическаго смысла для того, чтобы можно было руководиться имъ.

Прежде Вы изволили думать, что философская точка Энгельса есть точка зрѣнія золотой середины, и Вы отвергали ее, какъ несостоятельную. Теперь вы не изволите думать такъ. Что же это значитъ? То-ли, что точка зрѣнія Энгельса признается Вами теперь удовлетворительной? Я очень радъ былъ бы услышать отъ Васъ это,—радъ уже по одному тому, что въ такомъ случаѣ мнѣ не пришлось бы преодолѣвать скуку философскаго спора съ Вами. Но я до сихъ поръ остаюсь лишеннымъ этого удовольствія: Вы нигдѣ не заявили о томъ, что Вы превратились изъ Савла въ Павла, т.-е., что Вы покинули махизмъ и сдѣлались діалектическимъ матеріалистомъ. Совершенно напротивъ! Въ 3-й книгѣ Вашего „Эмпиріомонизма“ Вы высказываете совершенно такіе же философскіе взгляды, какіе были высказаны Вами во 2-ой книгѣ того же сочиненія, т.-е. въ той книгѣ, изъ которой взята мною цитата, свидѣтельствующая о Вашемъ полномъ несогласіи съ Энгельсомъ. Что же измѣнилось теперь, г. Богдановъ?

Я скажу Вамъ что именно измѣнилось. Когда печаталась 2-ая книга Вашего „Эмпиріомонизма“,—а это было вовсе не при царѣ Горохѣ,—это было не далѣе, какъ въ 1905 году,—Вы еще имѣли достаточно мужества для того, чтобы критиковать Энгельса и Маркса, съ которыми Вы расходились и продолжаете расходиться такъ, какъ только можетъ разойтись идеалистъ съ матеріалистомъ. Это мужество, конечно, дѣлало Вамъ честь. Если плохъ тотъ мыслитель, который боится взглянуть въ глаза истинѣ, то еще

болѣе плохъ тотъ, который, взглянувъ въ ея глаза, боится повѣдать міру о томъ, что онъ въ нихъ увидѣлъ. А хуже всѣхъ тотъ, который скрываетъ свои философскія убѣжденія по тѣмъ или другимъ соображеніямъ практической пользы. *Такой* мыслитель очевидно принадлежитъ къ породѣ Молчалиныхъ. Еще разъ, г. Богдановъ, та смѣлость, которую Вы обнаружили не далѣе, какъ въ 1905 году, дѣлаетъ Вамъ честь. Жаль только, что Вы скоро утратили эту смѣлость.

Вы увидѣли, что такъ называемая Вами „моя тактика“,—на самомъ дѣлѣ сводившаяся лишь къ простому констатированію того, для всѣхъ очевиднаго, факта, что вы принадлежите къ числу „критиковъ“ Маркса,—имѣетъ, какъ Вы сами изволили выразиться, нѣкоторый успѣхъ, т.-е., что наши ортодоксальные марксисты перестаютъ видѣть въ Васъ своего единомышленника. Вы испугались этого и придумали противъ меня свою „тактику“. Вы рѣшили, что вамъ удобнѣе будетъ бороться со мною, объявивъ себя солидарнымъ съ основателями научнаго соціализма, а меня чѣмъ то вродѣ ихъ критика. Иначе сказать, Вы рѣшили примѣнить ко мнѣ ту „тактику“, которая обозначается словами: валить съ больной головы на здоровую. Рѣшивъ это, Вы написали тотъ критическій разборъ моей теоріи познанія, который помѣщенъ въ 3-ей книгѣ „Эмпиріомонизма“ и въ которомъ я,—вопреки тому, что было во 2-ой книгѣ,—уже не фигурирую въ качествѣ послѣдователя Маркса-Энгельса. Вамъ измѣнило мужество, г. Богдановъ, и мнѣ жаль Васъ. Но надо быть справедливымъ даже къ тѣмъ людямъ, которые страдаютъ недостаткомъ мужества. Поэтому я скажу Вамъ, что Вы, вопреки своему обыкновенію, обнаружили въ этомъ случаѣ не мало остроумія. По своему остроумію Вы, пожалуй, превзошли здѣсь даже знаменитаго монаха Горанфло.

Французы знаютъ кто этотъ монахъ. А русскимъ онъ, можетъ-быть, мало извѣстенъ, и мнѣ надо въ двухъ словахъ познакомить ихъ съ нимъ.

Однажды, не помню, въ какой именно постный день, захотѣлось монаху Горанфло полакомиться курочкой. Но вѣдь, это грѣхъ. Какъ же быть, чтобъ и курочкой полакомиться и грѣха избѣжать? Монахъ Горанфло очень ловко нашелся. Онъ поймалъ соблазнявшую его птицу и совершилъ надъ ней обрядъ крещенія, давъ ей при этомъ имя карася или какой-то другой рыбы. Рыба, какъ извѣстно, постная пища; рыбу ѣсть постомъ не возбраняется. Такъ и съѣлъ курицу нашъ Горанфло подъ тѣмъ предлогомъ, что она при крещеніи наречена была рыбой.

Вы, г. Богдановъ, поступили совершенно такъ же, какъ этотъ хитрый монахъ. Вы лакомились и продолжаете лакомиться идеалистической философіей „эмпиріомонизма“. Но моя „тактика“ дала Вамъ почувствовать, что это является теоретическимъ грѣхомъ въ глазахъ ортодоксальныхъ марксистовъ. И вотъ Вы, недолго думая, совершили надъ своимъ „эмпиріомонизмомъ“ обрядъ крещенія и нарекли его философскимъ ученіемъ Маркса-Энгельса. Ну, а этой духовной пищей никогда не запретятъ питаться никакіе ортодоксальные марксисты. Вотъ вы и оказываетесь при двойномъ интересѣ: Вы и „эмпиріомонизмомъ“ продолжаете лакомиться и въ же время причисляете себя къ семьѣ ортодоксальныхъ марксистовъ. И не только причисляете себя къ ней, но обижаетесь (т. е. дѣлаете видъ, что обижаетесь) на тѣхъ, которые не хотятъ съ Вами „своими счесться“. Совсѣмъ какъ монахъ Горанфло! Только Горанфло лукавилъ въ маломъ, а Вы, г. Богдановъ, лукавите въ большомъ. Потому-то я и говорю, что Вы въ своемъ остроуміи превзошли знаменитаго монаха.

Но—увы!—въ борьбѣ *противъ фактовъ* безсильно даже самое блестящее остроуміе. Горанфло могъ дать своей курицѣ названіе рыбы,—отъ этого она не перестала быть курицой. Точно такъ же и Вы, г. Богдановъ, можете назвать свой идеализмъ марксизмомъ; однако Вы не сдѣлаетесь отъ этого матеріалистомъ-діалектикомъ. И чѣмъ усерднѣе будете Вы примѣнять къ дѣлу свою новую „тактику“, тѣмъ замѣтнѣе будетъ не только то, что Ваши философскіе взгляды совершенно непримиримы съ діалектическимъ матеріализмомъ Маркса-Энгельса, но, — что гораздо хуже—еще и то, что Вы просто-напросто не въ состояніи понять, въ чемъ же заключается главная отличительная черта этого матеріализма.

Въ интересахъ безпристрастія надо, впрочемъ, сказать, что матеріализмъ вообще остался для Васъ закрытой книгой. Этимъ и объясняются безчисленные промахи, сдѣланные Вами въ критикѣ моей теоріи познанія.

Вотъ одинъ изъ этихъ промаховъ. Если въ 1905 г. Вы называли меня послѣдователемъ Энгельса, то теперь Вы аттестуете меня ученикомъ Гольбаха. На какомъ основаніи? Только на томъ, что Ваша новая „тактика“ предписываетъ Вамъ не признавать меня марксистомъ. Другого основанія у Васъ нѣтъ, и именно потому, что у Васъ нѣтъ другого основанія называть меня ученикомъ Гольбаха, кромѣ Вашей потребности воспользоваться „тактической“ мудростью монаха Горанфло, Вы сразу открываете свою слабую сторону, свою полную безпомощность

въ вопросахъ матеріалистической теоріи. Въ самомъ дѣлѣ, если бы Вамъ была хоть немного извѣстна исторія матеріализма, то Вы поняли бы, что называть меня гольбахіанцемъ,—holbachien,—какъ выражался когда-то Руссо,—не приходится. Такъ какъ Вы называете меня гольбахіанцемъ по поводу защищаемой мною теоріи познанія, то я считаю не безполезнымъ довести до Вашего свѣдѣнія, что эта теорія имѣетъ значительно больше сходства съ ученіемъ Пристлея [1]), нежели съ ученіемъ Гольбаха. Въ другихъ же отношеніяхъ то философское міросозерцаніе, которое я защищаю, отстоитъ дальше отъ взглядовъ Гольбаха, нежели, напримѣръ, отъ взглядовъ Гельвеція [2]) или даже Ламетри, какъ въ этомъ легко убѣдится всякій, знакомый съ сочиненіями этого послѣдняго. Но въ томъ-то и бѣда, что Вамъ не знакомы ни сочиненія Ламетри, ни сочиненія Гельвеція, ни сочиненія Пристлея, ни, наконецъ, сочиненія того самаго Гольбаха, въ ученики къ которому Вы рѣшили меня отдать, исключивъ меня,—вѣроятно, за плохіе успѣхи въ дѣлѣ пониманія діалектическаго матеріализма,—изъ школы Маркса-Энгельса. Въ томъ-то и бѣда, что Вы вообще не знакомы съ матеріализмомъ ни въ его исторіи, ни въ его нынѣшнемъ состояніи. И это не только Ваша бѣда, г. Богдановъ: это давняя бѣда всѣхъ противниковъ матеріализма. Уже давно такъ повелось, что противъ матеріализма считали себя въ правѣ выступать даже люди, не имѣвшіе о немъ ровно никакого понятія. Само собою разумѣется, что этотъ похвальный обычай могъ такъ прочно установиться единственно *потому, что онъ вполнѣ соотвѣтствовалъ предразсудкамъ* господствующихъ классовъ. Но объ этомъ ниже.

Вы отдаете меня въ ученіе къ автору „Système de la nature“ на томъ основаніи, что я, по Вашимъ словамъ, излагаю матеріализмъ отъ имени Маркса при помощи цитатъ изъ Гольбаха. [3]) Но, во-первыхъ, я цитирую въ своихъ философскихъ статьяхъ не одного Гольбаха. А, во-вторыхъ,—и это главное,—Вы совсѣмъ не поняли, *почему* мнѣ часто приходилось цитировать Гольбаха и другихъ представителей матеріализма XVIII в. Я дѣлалъ это совсѣмъ не съ цѣлью изложенія взглядовъ Маркса,—какъ изволите утверждать это Вы,—а съ цѣлью защиты мате-

---

[1]) См. его „Disquisitions relating to Matter and Spirit“ и его полемику съ Прайсомъ.

[2]) См. его замѣчательныя попытки матеріалистическаго объясненія исторіи, отмѣченныя мною во 2-омъ изъ моихъ „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“.

[3]) „Эмпиріомонизмъ“, книга 3-я, предисловіе; стр. X—XI.

ріализма отъ тѣхъ нелѣпыхъ упрековъ, которые выдвигались *противъ него* его противниками вообще и въ частности — неокантіанцами.

Вотъ, напримѣръ, если Ланге въ своей пресловутой, но, въ сущности, совсѣмъ не основательной „*Исторіи матеріализма*“ говоритъ: „Матеріализмъ упрямо принимаетъ міръ чувственной видимости за міръ дѣйствительныхъ предметовъ“, то я считаю своимъ долгомъ показать, что Ланге извращаетъ историческую истину. А такъ какъ онъ дѣлаетъ это именно въ главѣ, посвященной у него Гольбаху, то я, чтобы уличить его, вынужденъ цитировать Гольбаха, т. е. того самаго писателя, взгляды котораго извращаетъ Ланге. Приблизительно по такому же поводу мнѣ приходилось цитировать автора „Système de la nature“ въ моей полемикѣ съ гг. Бернштейномъ и К. Шмидтомъ. Эти господа тоже говорили о матеріализмѣ большой вздоръ, и я вынужденъ былъ показать имъ, какъ плохо знаютъ они тотъ предметъ, о которомъ они взялись судить и рядить. Впрочемъ, въ спорѣ съ ними мнѣ пришлось цитировать уже не одного Гольбаха, а также Ламетри, Гельвеція и особенно Дидро. Правда, всѣ эти писатели являются представителями матеріализма XVIII столѣтія, и человѣкъ, не знающій дѣла, можетъ, пожалуй, спросить себя: почему же Плехановъ ссылается именно на матеріалистовъ XVIII в? Мой отвѣтъ на это очень простъ: потому, что противники матеріализма, напримѣръ, хотя бы тотъ же Ланге, считали XVIII вѣкъ эпохой наибольшаго расцвѣта этого ученія. Ланге прямо называетъ матеріализмъ XVIII в. классическимъ матеріализмомъ.

Какъ видите, г. Богдановъ, ларчикъ открывается просто; но, разъ усвоивъ себѣ хитроумную тактику монаха Горанфло, Вы стремитесь не къ тому, чтобы *открыть ларчикъ*, а къ тому, чтобы *закрыть его*. И я понимаю, что открывать ларчикъ не въ Вашемъ интересѣ. Но знаете ли что? Въ дѣлѣ умышленнаго закрыванія ларчика трудно обойтись безъ софизмовъ, а для софистики въ большей или меньшей степени нужно то, что Гегель называлъ *мастерствомъ въ обращеніи съ мыслями*. Что же касается Васъ, то Вы, не смотря на Ваше подражаніе хитроумному Горанфло, вообще говоря, очень далеки отъ обладанія подобнымъ мастерствомъ. Поэтому Ваши софизмы изъ рукъ вонъ неловки и неуклюжи. Это весьма неудобно для Васъ. Потому я совѣтовалъ бы Вамъ обращаться за помощью къ г. Луначарскому всякій разъ, когда Вы почувствуете нужду въ софизмахъ. У него софизмы выходятъ гораздо болѣе ловкими, изящными. А

это гораздо удобнѣе для критики. Не знаю, какъ кому, а мнѣ гораздо пріятнѣе разоблачать изящную софистику г. Луначарскаго, нежели Ваши, г. Богдановъ, неуклюжія софистическія потуги.

Я не знаю, воспользуетесь ли Вы моимъ благожелательнымъ,—хотя какъ видите, и вполнѣ безкорыстнымъ—совѣтомъ, но, пока что, мнѣ приходится имѣть дѣло именно съ Вашими неуклюжими софистическими измышленіями. И вотъ, вновь запасшись силой сопротивленія скукѣ, я продолжаю разоблачать ихъ.

Отдавая меня въ ученіе къ Гольбаху, Вы хотѣли уронить меня въ глазахъ Вашихъ читателей. Въ своемъ предисловіи къ русскому переводу „Анализа ощущеній“ Маха, Вы говорите, что въ противовѣсъ философіи этого послѣдняго, я со своими единомышленниками выдвигаю „философію естествознанія XVIII вѣка, въ формулировкахъ барона Гольбаха, чистѣйшаго идеолога буржуазіи, весьма далекаго и отъ умѣренно-соціалистическихъ симпатій Э. Маха“. Но тутъ-то и предстаетъ передъ нами въ своей некрасивой наготѣ Ваше невѣроятное незнакомство съ предметомъ и Ваша архи-комическая неловкость въ обращеніи съ мыслями“.

Баронъ Гольбахъ дѣйствительно весьма далекъ отъ умѣренно-соціалистическихъ симпатій Маха. Еще бы нѣтъ! Его отдѣляетъ отъ этихъ симпатій разстояніе, равное приблизительно полутораста годамъ. Но, по истинѣ, нужно быть достойнымъ потомкомъ Тредьяковскаго, чтобъ ставить это обстоятельство въ вину самому Гольбаху, или кому-нибудь изъ его единомышленниковъ XVIII столѣтія. Вѣдь Гольбахъ не по собственному желанію *отсталъ* отъ Маха въ смыслѣ времени. Вѣдь если разсуждать такъ, то можно, напримѣръ, Клисѳена обвинить въ томъ, что онъ былъ „весьма далекъ“ даже отъ оппортюнистическаго соціализма г. Бернштейна. Всякому овощу свое время, г. Богдановъ! Но въ обществѣ, раздѣленномъ на классы, во всякое данное время является на божій свѣтъ не мало разныхъ философскихъ овощей, и люди выбираютъ тотъ или другой изъ нихъ, смотря по своимъ вкусамъ. Еще Фихте правильно говорилъ, что каковъ человѣкъ, такова и его философія. И въ виду этого мнѣ кажется странной несомнѣнная и даже неумѣренная симпатія г. Богданова къ „*умѣренно*-соціалистическимъ симпатіямъ Э. Маха“.

Я до сихъ поръ полагалъ, что г. Богдановъ не только не способенъ сочувствовать какимъ бы то ни было „*умѣренно*-соціалистическимъ симпатіямъ“, но въ качествѣ человѣка „*крайняго*“ образа мыслей склоненъ клеймить ихъ, какъ недо-

стойный нашего времени оппортюнизмъ. Теперь я вижу, что я ошибся. А по нѣкоторомъ размышленіи, я понимаю, почему именно я ошибся. Я на минуту упустилъ изъ виду, что г. Богдановъ принадлежитъ къ числу „*критиковъ*“ Маркса. Не даромъ говорятъ: коготокъ увязъ, всей птичкѣ пропасть. Г. Богдановъ началъ съ отверженія діалектическаго матеріализма, а кончилъ очевидными и даже неумѣренными симпатіями къ „умѣренно-соціалистическимъ симпатіямъ“ Маха. Это вполнѣ естественно: wer A sagt, muss auch B sagen.

Что Гольбахъ былъ баронъ, это неоспоримая историческая истина. Но почему напомнили Вы, г. Богдановъ, своимъ читателямъ о баронскомъ достоинствѣ Гольбаха? Надо думать, что Вы сдѣлали это не изъ любви къ титуламъ, а просто потому, что Вамъ хотѣлось уколоть насъ, защитниковъ діалектическаго матеріализма, мнимыхъ учениковъ *барона*. Что-жъ! Это Ваше право. Но, стараясь уколоть насъ, не забывайте же, почтеннѣйшій, что съ однаго вола двухъ шкуръ не дерутъ. Вѣдь Вы же сами говорите, что баронъ Гольбахъ былъ *чистѣйшимъ идеологомъ буржуазіи*. Ясно, стало быть, что его баронское званіе не можетъ имѣть никакого значенія при опредѣленіи соціологическаго эквивалента его философіи. Весь вопросъ въ томъ, какую роль играла эта философія въ свое время. А что она играла въ свое время въ высшей степени передовую роль, это Вы могли бы узнать изъ многихъ общедоступныхъ источниковъ и между прочимъ отъ Энгельса, который, характеризуя французскую философскую революцію XVIII в., говоритъ: „Французы ведутъ открытую войну со всей официальной наукой, съ церковью, часто даже съ государствомъ; ихъ сочиненія печатаются по ту сторону границы, въ Голландіи или въ Англіи, а сами они нерѣдко переселяются въ Бастилію“. [1]) Вы можете мнѣ повѣрить, м. г., когда я скажу Вамъ, что къ числу самыхъ передовыхъ писателей этого рода принадлежалъ также Гольбахъ вмѣстѣ съ другими матеріалистами того времени. А кромѣ того, надо замѣтить еще и вотъ что.

Гольбахъ и вообще тогдашніе французскіе матеріалисты были не столько идеологами буржуазіи, сколько идеологами третьяго сословія въ ту историческую эпоху, когда сословіе это было насквозь пропитано революціоннымъ духомъ. Матеріалисты составляли лѣвое крыло идеологической арміи третьяго сословія. И когда это сословіе въ свою очередь раздѣлилось „на ся“, когда

[1]) „Людвигъ Фейербахъ“. СПБ. 1906 г. Стр. 30.

взъ него вышла буржуазія съ одной стороны и пролетаріатъ съ другой, тогда идеологи пролетаріата стали опираться на ихъ ученіе именно потому, что оно было крайнимъ революціоннымъ философскимъ ученіемъ своего времени. Матеріализмъ легъ въ основу соціализма и коммунизма. На это указывалъ Марксъ еще въ своей книгѣ „Die heilige Familie“. Онъ писалъ тамъ:

„Не надо большого ума, чтобы понять необходимую связь, существующую между ученіями французскаго матеріализма о природной склонности къ добру и о равенствѣ умственныхъ способностей всѣхъ людей, о всемогуществѣ опыта, привычки, воспитанія, о вліяніи на человѣка внѣшнихъ обстоятельствъ, о высокомъ значеніи промышленности, о нравственной правомѣрности наслажденія и т. д.—съ коммунизмомъ и соціализмомъ“ [1]).

Далѣе Марксъ замѣчаетъ, что „соціалистическая тенденція *матеріализма* очень хорошо сказывается уже въ „Защитѣ пороковъ“, предпринятой Мандевиллемъ, однимъ изъ раннихъ учениковъ Локка. Мандевилль доказываетъ, что *пороки неизбѣжны и полезны* въ нынѣшнемъ обществѣ. Это далеко не значитъ, что онъ защищаетъ нынѣшнее общество“ [2]).

Марксъ правъ. Въ самомъ дѣлѣ, вовсе не нужно большого ума, чтобы понять необходимую связь между матеріализмомъ и соціализмомъ. Но нѣкоторый умъ для этого все-таки нуженъ. Вотъ почему тѣ „критики“, которые совсѣмъ лишены ума, указанной Марксомъ связи не замѣчаютъ и думаютъ, что можно поддерживать и даже заново „обосновывать“ соціализмъ, возставая противъ матеріализма. Болѣе того, тѣ изъ сторонниковъ соціализма, которые *никакимъ* умомъ не обладаютъ, готовы интересоваться всякой другой философіей, кромѣ матеріалистической. Этимъ и объясняется то, что, когда они принимаются судить и рядить о матеріализмѣ, они говорятъ о немъ самый непростительный вздоръ.

Вы, м. г., тоже не замѣтили необходимой связи между матеріализмомъ и соціализмомъ. Почему? Я представляю отвѣтить на это читателю; самъ же ограничусь тѣмъ напоминаніемъ, что Вы даже попрекаете насъ, марксистовъ, распространеніемъ идей французскаго матеріализма, какъ дѣйствіемъ, не согласнымъ съ задачами идеологической пропаганды нашего времени. Вы и тутъ, по своему всегдашнему обыкновенію, очень далеко разошлись съ основателями научнаго соціализма.

Въ статьѣ „Programm der blanquistischen Kommune-Flüc-

---

[1]) Приложеніе 1-е къ „Людвигу Фейербаху“ Энгельса; СПБ. 1906 г., стр. 87-я.
[2]) Тамъ же; стр. 88-я.

htinge", напечатанной первоначально въ № 73 газеты „Volkstaat" за 1874 г. и вошедшей затѣмъ въ сборникъ „Internationales aus dem Volkstaat", Энгельсъ, съ удовольствіемъ указывая на то, что нѣмецкіе сознательные рабочіе живутъ и мыслятъ какъ матеріалисты, замѣчаетъ на стр. 44-й названнаго сборника, что, вѣроятно, такъ же дѣло обстоитъ и во Франціи. „Если же нѣтъ,— оговаривается онъ,—то всего проще было бы помочь дѣлу массовымъ распространеніемъ между французскими рабочими великолѣпной французской матеріалистической литературы прошлаго (т.-е. XVIII-го, г. Богдановъ. Г. П.) вѣка; той литературы, въ которой французскій умъ достигъ самаго высшаго своего выраженія и по содержанію, и по формѣ, и которая, принимая въ соображеніе тогдашнее состояніе науки, по своему содержанію до сихъ поръ стоитъ безконечно высоко („dem Inhalt nach auch heute noch unendlich hoch steht"), а по формѣ остается несравненной".

Какъ видите, г. Богдановъ, Энгельсъ не только не боялся распространенія въ пролетаріатѣ той „философіи естествознанія", которую Вы изволите называть философіей „чистѣйшихъ идеологовъ буржуазіи", но прямо рекомендовалъ массовое распространеніе ея идей между французскими рабочими въ томъ случаѣ, если эти рабочіе еще не сдѣлались матеріалистами. Мы, русскіе послѣдователи Маркса-Энгельса, считаемъ полезнымъ распространеніе этихъ идей, между прочимъ, въ современной Россіи. Поэтому я и собирался года 2 тому назадъ предпринять изданіе на русскомъ языкѣ матеріалистической библіотеки, въ которой первое мѣсто заняли бы переводы, въ самомъ дѣлѣ, несравненныхъ по формѣ и до сихъ поръ чрезвычайно поучительныхъ по содержанію, сочиненій французскихъ матеріалистовъ XVIII в. Дѣло это не пошло. У насъ несравненно легче находятъ себѣ сбытъ произведенія тѣхъ многочисленныхъ школъ современной философіи, которыя Энгельсъ обозначилъ общимъ презрительнымъ названіемъ эклектической нищенской похлебки, нежели работы, такъ или иначе посвященныя матеріализму. Яркій примѣръ: переведенное мною на русскій языкъ и во всѣхъ отношеніяхъ замѣчательное сочиненіе Энгельса „Людвигъ Фейербахъ" расходится очень плохо. Наша читающая публика равнодушна теперь къ матеріализму. Но погодите радоваться этому, г. Богдановъ! Это плохой признакъ; это показываетъ, что наша читающая публика продолжаетъ носить длинную консервативную косу за своей спиной даже въ такіе періоды, когда она полна самыхъ, повидимому, безстрашныхъ и „передовыхъ" теоретическихъ „исканій". Историческое несчастіе бѣдной русской мысли заключается въ томъ, что даже

въ періоды ея высочайшаго революціоннаго подъема ей крайне рѣдко удается высвободиться изъ подъ вліянія буржуазной мысли Запада, той мысли, которая не можетъ не быть консервативной при свойственныхъ теперь Западу общественныхъ отношеніяхъ.

Извѣстный ренегатъ французскаго освободительнаго движенія XVIII в. Лагарпъ говоритъ въ своей книгѣ: „Refutation du livre de l'Esprit", что когда онъ впервые выступилъ съ опроверженіемъ Гельвеція, то его критика почти совсѣмъ не нашла себѣ отклика въ средѣ французовъ. Впослѣдствіи же они стали, по его словамъ, относиться къ ней совершенно иначе. Лагарпъ самъ объясняетъ это тѣмъ, что его первое выступленіе совершилось въ до-революціонную эпоху, когда французская публика не имѣла еще возможности на практикѣ увидѣть, къ какимъ опаснымъ послѣдствіямъ ведетъ распространеніе матеріалистическихъ взглядовъ. Ренегатъ говорилъ на этотъ разъ правду. Исторія французской философіи *послѣ* Великой революціи какъ нельзя болѣе ясно показываетъ, что свойственныя ей антиматеріалистическія тенденціи коренятся въ охранительныхъ инстинктахъ буржуазіи, такъ или иначе справившейся со старымъ режимомъ и потому покинувшей свои былыя революціонныя увлеченія и сдѣлавшейся консервативной. И въ большей или меньшей степени это относится не къ одной только Франціи. Если идеологи современной буржуазіи всюду смотрятъ на матеріализмъ съ высокомѣрнымъ презрѣніемъ, то очень много наивности нужно для того, чтобы не замѣтить, какъ много въ этомъ будто бы высокомѣрномъ презрѣніи трусливаго лицемѣрія. Буржуазія боится матеріализма, какъ ученія, такъ хорошо приспособленнаго для срыванія съ глазъ пролетаріата тѣхъ теоретическихъ повязокъ, съ помощью которыхъ его усыпители хотѣли бы остановить его духовное развитіе. Что это дѣйствительно такъ, лучше всѣхъ другихъ показалъ тотъ же Энгельсъ. Въ статьѣ „Über historichen Materialismus", напечатанной въ №№ 1 и 2 „Neue Zeit" 1892—1893 г. и появившейся первоначально въ видѣ предисловія къ англійскому переводу знаменитой брошюры „Развитіе научнаго соціализма", Энгельсъ, обращаясь къ англійскому читателю, даетъ матеріалистическое объясненіе того факта, что идеологи англійской буржуазіи не любятъ матеріализма.

Энгельсъ указываетъ, что матеріализмъ, имѣвшій сначала въ Англіи, а потомъ во Франціи, аристократическій характеръ, вскорѣ сдѣлался въ этой послѣдней странѣ революціонной доктриной „и притомъ до такой степени, что во время Великой революціи это ученіе, выдвинутое англійскими роялистами, дало фран-

цузскимъ республиканцамъ и террористамъ теоретическое знамя и продиктовало провозглашеніе правъ человѣка". Уже одного этого было бы достаточно, чтобъ запугать „почтенныхъ" филистеровъ туманнаго Альбіона. „Чѣмъ болѣе матеріализмъ становился credo французской революціи,—продолжаетъ Энгельсъ,—тѣмъ крѣпче держался богобоязненный англійскій буржуа за свою религію. Развѣ эпоха террора въ Парижѣ не показала, что происходитъ тогда, когда народъ отказывается отъ религіи? И чѣмъ болѣе матеріализмъ распространялся изъ Франціи на сосѣднія страны и подкрѣплялся въ нихъ родственными теоретическими теченіями; чѣмъ болѣе матеріализмъ и свободное мышленіе становились на континентѣ отличительными чертами образованнаго человѣка, тѣмъ крѣпче держался англійскій средній классъ за свои многоразличныя религіозныя вѣроисповѣданія. Они могли, какъ угодно, отличаться одно отъ другого, но всѣ они были вполнѣ религіозными христіанскими вѣроисповѣданіями".

Послѣдующая внутренняя исторія Европы еще болѣе убѣдила англійскаго буржуа въ необходимости религіи, какъ узды для народа. Но теперь это убѣжденіе стала раздѣлять съ ней и вся континентальная буржуазія. „Въ самомъ дѣлѣ,—говоритъ Энгельсъ,—puer robustus съ каждымъ днемъ становился все болѣе malitiosus [1]). Что оставалось въ этой крайности дѣлать французскому и нѣмецкому буржуа, какъ не отказаться молчаливо отъ своего свободомыслія? Бывшіе насмѣшники приняли одинъ за другимъ благочестивый видъ, начали съ уваженіемъ говорить о церкви, объ ея ученіи и обрядахъ, и даже принялись сами исполнять эти послѣдніе, по скольку безъ этого невозможно было обой-

---

[1]) Намекъ на отзывъ Гоббса о народѣ: puer robustus et malitiosus (сильный и злонамѣренный малый). Замѣчу кстати, что даже въ системѣ Гоббса матеріализмъ далеко не вполнѣ былъ чуждъ революціоннаго характера. Идеологи монархіи и тогда уже хорошо понимали, что иное дѣло монархія милостію божьей и совсѣмъ иное дѣло монархія по Гоббсу. Ланге справедливо говоритъ: „Das sjede Revolution, welche Macht hat, auch berechtigt ist, sobald es ihr gelingt, irgend eine neue Staatsgewalt herzustellen, folgt aus diesem System von selbst; der Spruch „Macht geht vor Recht" ist als Trost der Tyrannen unnöthig, da Macht und Recht geradezu identisch sind; Hobbes verweilt nicht gern bei desen Consequenzen seines Systems und malt die Vortheile eines absolutistichen Erbkönigstbums mit Vorliebe aus; allein die Theorie wird dadurch nicht geändert." (F. A. Lange „Geschichte des Materialismus". Erstes Buch. Leipzig, 1902. S. 244). Революціонная роль матеріализма въ античномъ мірѣ была указана еще Лукреціемъ, краснорѣчиво писавшимъ по поводу Эпикура: „Когда на землѣ человѣческая жизнь была презрительно подавлена подъ тяжестью религіи, которая съ неба показывала свою главу и страшнымъ видомъ грозила смертнымъ:—тогда впервые греческій мужъ, смертный, осмѣлился направить противъ нея свой взглядъ и противоставить ей; онъ, котораго не укротили ни храмы боговъ, ни молніи, ни угрожающій трескъ неба и т. д." Что идеализмъ игралъ въ Аѳинскомъ обществѣ охранительную роль, это признаетъ даже Ланге, къ матеріализму вообще очень несправедливый.

тись. Французскіе буржуа отказывались по пятницамъ отъ мяса, а нѣмецкіе—потѣли на своихъ церковныхъ стульяхъ, слушая безконечныя протестанскія проповѣди. Они со своимъ матеріализмомъ попали въ просакъ. „Религія должна быть сохранена для народа“—таково было послѣднее и единственное средство спасенія общества отъ полнаго разрушенія.

Тогда-то и началась,—прибавлю я отъ себя,—вмѣстѣ съ „возвратомъ къ Канту“, та реакція противъ матеріализма, которая до сихъ поръ характеризуетъ собой направленіе европейской мысли вообще и философіи въ частности. Кающіеся буржуа болѣе или менѣе лицемѣрно указываютъ на эту реакцію, какъ на самый лучшій показатель успѣха философской „критики“. Но насъ, марксистовъ, знающихъ, что ходъ развитія мысли опредѣляется ходомъ развитія жизни, трудно сбить съ позиціи подобными, болѣе или менѣе лицемѣрными, указаніями. Мы умѣемъ опредѣлить соціологическій эквивалентъ этой реакціи; мы знаемъ, что она вызвана была появленіемъ пролетаріата на всемірно-исторической сценѣ. И такъ какъ у насъ нѣтъ никакихъ основаній бояться пролетаріата, такъ какъ мы наоборотъ считаемъ за честь быть его идеологами, то мы не отрекаемся отъ матеріализма; напротивъ, мы защищаемъ его отъ трусливой и пристрастной „критики“ буржуазныхъ любомудровъ.

Къ только что указанной мною причинѣ отвращенія буржуазіи отъ матеріализма надо прибавить другую, тоже коренящуюся, впрочемъ, въ психологіи буржуазіи, какъ класса, господствующаго въ нынѣшнемъ капиталистическомъ обществѣ. Всякій классъ, добившійся господства, естественно склоняется *къ самодовольству*. А буржуазія, господствующая въ обществѣ, основанномъ на ожесточенной взаимной конкуренціи товаропроизводителей, естественно склоняется къ такому самодовольству, которое лишено всякой примѣси альтруизма. Драгоцѣнное „я“ всякаго достойнаго представителя буржуазіи цѣликомъ заполняетъ собою всѣ его стремленія и всѣ его помышленія. У Зудермана („Das Blumenboot“, II act. I sc.) баронесса Эрфлингенъ говоритъ, поучая свою младшую дочь: „Люди нашего разряда существуютъ затѣмъ, чтобы изъ всего, что есть на свѣтѣ, сдѣлать родъ веселой панорамы, которая идетъ, или вѣрнѣе *кажется* идущей мимо насъ“. Другими словами это значитъ, что люди вродѣ этой блестящей баронессы, которая, кстати сказать, происходила изъ самаго буржуазнаго рода, должны воспитать себя такъ, чтобы на все, совершающееся въ мірѣ, смотрѣть исключительно съ точки зрѣнія

своихъ личныхъ, болѣе или менѣе пріятныхъ переживаній [1]). *Нравственный солипсизмъ*,—вотъ тѣ два слова, которыми лучше всего характеризируется настроеніе наиболѣе типичныхъ представителей современной буржуазіи. Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что на почвѣ подобнаго настроенія возникаютъ системы, которыя не признаютъ ничего, кромѣ субъективныхъ „переживаній“ и которыя непремѣнно приходили бы къ теоретическому солипсизму, если бы ихъ не спасала отъ него нелогичность ихъ основателей.

Въ слѣдующемъ письмѣ я покажу Вамъ, м. г., посредствомъ какой чудовищной нелогичности спасается отъ солипсизма любезный Вамъ Махъ. Теперь же я долженъ покончить съ вопросомъ о моемъ отношеніи къ французскому матеріализму XVIII вѣка.

Я не менѣе Энгельса восхищаюсь этимъ богатымъ и разнообразнымъ [2]), по содержанію и блестящимъ по формѣ ученіемъ, но я такъ же, какъ и Энгельсъ, понимаю, что со времени процвѣтанія этого ученія, естествознаніе ушло далеко впередъ, и что мы не можемъ раздѣлять теперь физическіе, химическіе или біологическіе взгляды хотя бы того же Гольбаха. Я не только подписываюсь подъ критическими замѣчаніями, сдѣланными Энгельсомъ въ своемъ „Людвигѣ Фейербахѣ“ по адресу французскаго матеріализма, но я, какъ Вамъ извѣстно, со своей стороны дополнилъ и подкрѣпилъ эти критическія замѣчанія ссылками на источники. Вотъ почему знающій это и безпристрастный читатель только разсмѣется, услыхавъ отъ Васъ, что, защищая матеріализмъ, я отстаиваю философію естествознанія XVIII вѣка въ ея отличіи отъ той же философіи XX столѣтія (Ваше предисловіе къ русскому переводу „Анализа ощущеній“). Еще веселѣе разсмѣется онъ, вспомнивъ, что Геккель—тоже матеріалистъ. Или, можетъ-быть, Вы скажете, что и Геккель тоже не стоитъ на

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* „Notre morale, notre religion, notre sentiment de nationalité,—говоритъ Морисъ Баррэсъ,—sont choses écroulées, constatais-je, auxquelles nous ne pouvons emprunter de règles de vie, et en attendant que nos maîtres nous aient refait des certitudes, il convient que nous nous en tenions à la seule réalité, au Moi. C'est la conclusion du premier chapitre (assez insuffisant, d'ailleurs) *de Sous loeil des Barbares*“ (Maurice Barres. — Le culte du Moi.—Examen de trois idéologies. Paris, 1892). Очень ясно, что подобное настроеніе должно предрасполагать именно къ идеализму и притомъ къ самой слабой его разновидности, къ субъективному идеализму. Матеріализму никакъ не могутъ сочувствовать люди, все поле зрѣнія которыхъ закрыто ихъ драгоцѣннымъ „я“. А вѣдь есть люди, которые считаютъ, матеріализмъ *безнравственнымъ* ученіемъ! Для людей, хоть немного знакомыхъ съ современной французской литературой, излишне указывать на то, въ какую гавань пришелъ, наконецъ, Баррэсъ со своей *культурой „Я“*.

[2]) Говорю: разнообразнымъ—потому, что во французскомъ матеріализмѣ XVIII в. было нѣсколько, хотя и родственныхъ между собой, но все же различныхъ теченій.

высотѣ естествознанія нашего времени? У Васъ, какъ видно, въ этомъ отношеніи только и свѣту въ окошкѣ, что Махъ и его единомышленники.

То правда, что между натуралистами XX в. не много найдется такихъ людей, которые, подобно Геккелю, держались бы матеріалистической точки зрѣнія, но это говоритъ не противъ Геккеля, а въ его пользу, такъ какъ это показываетъ, что онъ умѣлъ не поддаться вліянію той антиматеріалистической реакціи, соціологическій эквивалентъ которой я опредѣлилъ выше съ помощью Энгельса. Естествознаніе тутъ ни при чемъ, м. г.: *не* въ немъ тутъ сила. [1])

Но какъ бы тамъ ни обстояло дѣло съ естествознаніемъ, а ясно, какъ Божій день, что Вы, въ своемъ качествѣ защитника философіи Маха, рѣшительно не должны выдавать себя за послѣдователя Маркса и Энгельса. Вѣдь Махъ самъ (въ предисловіи къ русскому переводу его „Анализа ощущеній“ и на стр. 292-й русскаго текста) признаетъ свое родство съ Юмомъ. А Вы помните, что говоритъ Энгельсъ о Юмѣ?

Онъ говоритъ, что если нѣмецкіе неокантіанцы стараются воскресить взгляды Канта, а англійскіе агностики взгляды Юма, то *„въ научномъ смыслѣ это представляетъ собою попятное движеніе“* [2]). Это, кажется, совсѣмъ уже не двусмысленно, и это врядъ ли можетъ понравиться Вамъ, увѣряющему насъ въ томъ, что можно и должно итти *впередъ* подъ знаменемъ Юма-Маха.

Вообще въ недобрый часъ вздумали Вы, г. Богдановъ, исключать меня изъ школы Маркса-Энгельса и отдавать меня въ ученіе Гольбаху. Этимъ Вы,—не говоря уже о грѣхѣ противъ истины,—только показали свою изумительную полемическую неловкость.

Вотъ полюбуйтесь сами. Вы изволите писать: „основу и

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно прочитать, напримѣръ, рѣчь, произнесенную 10 мая 1907 года извѣстнымъ натуралистомъ I. Рейнке въ прусской Палатѣ Господъ по поводу основаннаго Геккелемъ „Союза монистовъ“. Кильскій ботаникъ всѣми силами старается увѣрить себя и своихъ слушателей въ томъ, что „фанатикъ Геккель“ вызываетъ его неудовольствіе только научной необоснованностью проповѣдуемаго имъ „матеріалистическаго монизма“ (такъ, и совершенно справедливо, называетъ Рейнке ученіе Геккеля). Однако, всякій, кто дастъ себѣ трудъ внимательно прочитать его рѣчь, пойметъ, что Рейнке защищаетъ не науку, а то, что называется у него „свѣтомъ стараго міросозерцанія“ (Licht der alten Weltanschauung). Излишне распространяться о томъ, при какихъ общественныхъ отношеніяхъ возникъ этотъ „свѣтъ“, столь пріятный для глазъ Рейнке и подобныхъ ему ученыхъ. (Рѣчь Рейнке перепечатана въ брошюрѣ: „Haeckels Monismus und seine Freunde.“ Von I. Reinke. Leipzig, 1907).

[2]) „Людвигъ Фейербахъ“. С.-ПБ. 1906 г., стр. 43. Курсивъ мой.

сущность матеріализма, по словамъ тов. Бельтова, представляетъ идея о первичности „природы“ по отношенію къ „духу“. Опредѣленіе очень широкое, и въ данномъ случаѣ оно имѣетъ свои неудобства“ [1]).

Оставимъ пока неудобства и вспомнимъ, что эти Ваши строки написаны непосредственно вслѣдъ за Вашимъ заявленіемъ о томъ, что *я излагаю матеріализмъ „отъ имени Маркса при помощи цитатъ изъ Гольбаха“*. Поэтому можно подумать, что мое опредѣленіе „основы и сущности“ матеріализма заимствовано у Гольбаха и противорѣчитъ тому, что я на самомъ дѣлѣ имѣлъ бы право излагать отъ имени Маркса. Но какъ опредѣляли матеріализмъ основатели научнаго соціализма?

Энгельсъ пишетъ, что по вопросу объ отношеніи бытія къ мышленію философы раздѣлились на два большихъ лагеря: „тѣ, которые утверждали, что духъ существовалъ прежде природы, и которые, слѣдовательно, такъ или иначе признавали сотвореніе міра,... составили идеалистическій лагерь. Тѣ же, которые основнымъ началомъ считали природу, примкнули къ различнымъ школамъ матріализма“. [2])

Вѣдь это какъ разъ то самое, что говорится у меня объ „основѣ и сущности матеріализма“! А отсюда слѣдуетъ, что я, по крайней мѣрѣ въ этомъ случаѣ, имѣлъ полнѣйшее право излагать матеріализмъ отъ имени Маркса-Энгельса, не нуждаясь въ помощи Гольбаха.

Но подумали ли Вы, м. г., въ какое положеніе ставите Вы себя, *нападая на принятое мною опредѣленіе матеріализма*? Вамъ хотѣлось напасть на меня, а вышло, что Вы напали на Маркса и Энгельса. Вамъ хотѣлось исключить меня изъ школы этихъ мыслителей, а оказалось, что вы выступаете въ качествѣ „*критиковъ*“ Маркса. Это, конечно, не преступленіе, но это фактъ и при томъ фактъ въ данномъ случаѣ весьма поучительный. Онъ опять свидѣтельствуетъ о недостаткѣ у Васъ мужества: Вы хотите критиковать Энгельса, но Вы боитесь открыто выступить противъ него; по этому Вы приписываете его мысль Гольбаху-Плеханову. И это какъ нельзя болѣе хатактерно для Васъ. Для меня вообще рѣчь идетъ не о томъ, чтобъ *преслѣдовать* Васъ, а о томъ, чтобъ Васъ *опредѣлить*, т.-е., что бы выяснить моимъ читателямъ, къ какой именно категоріи любомудровъ Вы принадлежите.

Я надѣюсь, что теперь имъ это стало уже довольно ясно.

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“. Книга 3-я, стр. 11.
[2]) „Людвигъ Фейербахъ“. Стр. 41.

Однако, я долженъ предупредить ихъ: то, что мы видѣли у Васъ до сихъ поръ только цвѣточки. Ягодокъ покушаемъ мы въ слѣдующемъ письмѣ, въ которомъ мы предпримемъ прогулку по вертограду Вашей критики моей теоріи познанія. Тамъ найдемъ мы очень сочныя и вкусныя ягодки.

А теперь я вынужденъ кончать. До свиданія, м. г., да хранитъ Васъ пріятный богъ г. Луначарскаго!

Г. Плехановъ.

Отвѣтъ г. А. Богданову.

(Письмо второе)

Tu l'as voulu, Georges Dandin!

Милостивый Государь!

Это мое письмо къ Вамъ естественно распадается на двѣ части. Во-первыхъ, я считаю себя *обязаннымъ* отвѣтить на тѣ „критическія“ возраженія, которыя выдвинуты Вами противъ „моего“ матеріализма. Во-вторыхъ, я хочу воспользоваться моимъ *правомъ* перейти въ наступленіе и разсмотрѣть основы той „философіи“, во имя которой Вы на меня нападаете и съ помощью которой Вы хотѣли бы „дополнить“ Маркса, т.-е. философіи Маха. Я знаю, что первая часть заставитъ порядочно поскучать не одного читателя, но я вынужденъ слѣдовать за Вами, и если въ нашей совмѣстной прогулкѣ по Вашему „критическому,“ вертограду будетъ мало веселаго, то винить за это надо не меня, а того, кѣмъ этотъ вертоградъ насаженъ и распланированъ.

I.

Вы критикуете „мое“ опредѣленіе матеріи, заимствуемое Вами изъ слѣдующихъ строкъ моей книги „Критика нашихъ критиковъ“.

„Въ противоположность „духу,“ „матеріей“ называютъ то, что, *дѣйствуя на наши органы чувствъ, вызываетъ въ насъ тѣ или другія ощущенія.* Что же именно дѣйствуетъ на наши органы чувствъ? На этотъ вопросъ я, вмѣстѣ съ Кантомъ, отвѣчаю: *вещи въ себѣ.* Стало-быть, матерія есть не что иное, какъ сово-

купность вещей въ себѣ, поскольку эти вещи являются источникомъ нашихъ ощущеній".

Эти строки располагаютъ Васъ къ веселости.

„Итакъ,—смѣетесь Вы,—„матерія" (или „природа" въ ея антитезѣ съ „духомъ") опредѣляется черезъ „вещи въ себѣ" и черезъ ихъ свойство „вызывать ощущенія, дѣйствуя на наши органы чувствъ." Но что же такое эти „вещи въ себѣ"? „То, что дѣйствуя на наши органы чувствъ, вызываетъ въ насъ ощущенія". Это все. Иного опредѣленія Вы у тов. Бельтова не найдете, если не считать, вѣроятно, подразумѣваемой отрицательной характеристики: *не* „ощущенія," *не* „явленія, *не* „опытъ.")

Погодите, м. г.! Не забывайте, что riga bien qui riga le dernier.

Я вовсе не опредѣляю матеріи „черезъ" вещи въ себѣ. Я только утверждаю, что *всѣ* вещи въ себѣ матеріальны. А подъ матеріальностью вещей я понимаю,—и тутъ Вы говорите правду,—ихъ способность такъ или иначе, непосредственно или посредственно, дѣйствовать на наши чувства и тѣмъ вызывать въ насъ тѣ или другія ощущенія. Въ моемъ спорѣ съ кантіанцами я считалъ себя въ правѣ ограничиваться простымъ указаніемъ на эту способность вещей по той причинѣ, что ея существованіе не только не оспаривалось, но категорически признавалось Кантомъ на первой же страницѣ его „Критики чистаго разума". Но Кантъ былъ не послѣдователенъ. Онъ, на первой же страницѣ только что названнаго мною сочиненія признавшій вещи въ себѣ источникомъ нашихъ ощущеній, въ то же самое время далеко не былъ чуждъ склонности признавать эти вещи чѣмъ-то нематеріальнымъ, т.-е. недоступнымъ нашимъ чувствамъ. Эта его склонность, приведшая его къ противорѣчію съ самимъ собою, особенно ясно обнаружилась въ его „Критикѣ практическаго разума". Въ виду этой его склонности, для меня совершенно естественно было настаивать въ спорѣ съ его учениками на томъ, что вещи въ себѣ, по его же признанію, являются источникомъ нашихъ ощущеній, т.-е. обладаютъ признаками матеріальности. Настаивая на этомъ, я обнаруживалъ непослѣдовательность Канта и указывалъ его ученикамъ на логическую необходимость высказаться за одинъ изъ двухъ непримиримыхъ элементовъ того противорѣчія, выхода изъ котораго такъ и не нашелъ ихъ учитель. Я говорилъ имъ, что они не могутъ оставаться при Кантовскомъ

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ". Кн. III, Спб., 1906 г, стр. XIII.

дуализмѣ, и что они должны притти *или* къ субъективному идеализму, *или же* къ матеріализму. [1]) А разъ нашъ споръ принялъ такой оборотъ, я нашелъ полезнымъ отмѣтить главную черту, отличающую субъективный идеализмъ отъ матеріализма и состоящую,—какъ это извѣстно, можетъ быть, даже и Вамъ, г. Богдановъ, совсѣмъ не знающему исторіи философіи,—въ томъ, что субъективный идеализмъ отрицаетъ матеріальность вещей, признаваемую матеріализмомъ. [2])

Продолжаю. Такъ какъ мнѣ въ спорѣ съ Вами придется даже чаще, чѣмъ въ спорѣ съ кантіанцами, аппелировать къ тому, что составляетъ главную отличительную черту матеріализма отъ субъективнаго идеализма, то я постараюсь пояснить Вамъ эту черту съ помощью нѣкоторыхъ, надѣюсь, довольно убѣдительныхъ выписокъ.

Въ своемъ сочиненіи „Principles of Human Knowledge," знаменитый субъективный идеалистъ (и англиканскій епископъ) Джорджъ Берклэй пишетъ:

„Между людьми страннымъ образомъ преобладаетъ то убѣжденіе, что домамъ, горамъ, рѣкамъ, однимъ словомъ, всѣмъ предметамъ, дѣйствующимъ на наши чувства (all sensible objects), свойственно естественное или реальное (natural or real) существованіе, отличное отъ ихъ воспріятія разсудкомъ (Being perceived by the understanding)". [3]) Но это убѣжденіе основывается на очевидномъ противорѣчіи, „потому что, — продолжаетъ Берклэй,—что такое вышеупомянутые предметы, если не вещи, воспринимаемыя нашими чувствами? И что можемъ мы воспринимать, кромѣ нашихъ собтвенныхъ впечатлѣній или ощущеній (ideas of sensations)". [4]) „Цвѣтъ, фигура, движеніе, протяженіе и т. п. вполнѣ извѣстны намъ, какъ наши ощущенія. Но мы запутались бы въ противорѣчіяхъ, если бы стали считать ихъ знаками или образами вещей, существующихъ внѣ мысли." [5])"

Въ противоположность субъективнымъ идеалистамъ, матеріалистъ Фейербахъ утверждаетъ: доказать, что нѣчто *есть*, значитъ

---

[1]) См. объ этомъ статьи: „Конрадъ Шмидтъ противъ К. Маркса и Ф. Энгельса" и „Матеріализмъ или кантіанизмъ?" въ моемъ сборникѣ „Критика нашихъ критиковъ". Спб., 1906. стр. 167—202.

[2]) Абсолютный идеализмъ тоже, конечно, не раздѣляетъ матеріалистическаго взгляда на матерію, но его ученіе о матеріи, какъ объ „инобытіи" духа, насъ здѣсь не интересуетъ, какъ не интересовало оно меня и въ спорѣ съ неокантіанцами.

[3]) The Works of George Berkley, D. D. formerly bishop of Cloyn Oxford MDCCCLXXI, vol. I, p. 157-158.

[4]) Тамъ же, та же стр.

[5]) Тамъ же, стр. 200.

доказать, что это нѣчто существуетъ не только въ мысли (nicht nur gedachtes ist).[1])

Совершенно также Энгельсъ, споря съ Дюрингомъ и желая противопоставить свой взглядъ идеалистическому взгляду на *міръ, какъ на представленіе,* заявляетъ, что дѣйствительное единство міра состоитъ въ его матеріальности (besteht in ihrer Materialität[2]).

Нужно-ли послѣ этого еще разъяснять, что же именно мы, матеріалисты, понимаемъ подъ матеріальностью предметовъ? На-всякій случай разъясню.

Матеріальными предметами (тѣлами) мы называемъ такіе предметы, которые существуютъ независимо отъ нашего сознанія и, дѣйствуя на наши чувства, вызываютъ въ насъ извѣстныя *ощущенія*, въ свою очередь ложащіяся въ основу нашихъ представленій о внѣшнемъ мірѣ, т.-е. о тѣхъ же матеріальныхъ предметахъ, а равно и объ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ.

Этого, пожалуй, довольно. Скажу еще лишь вотъ что: Махъ, „философію“ котораго Вы, м. г., считаете философіей естествознанія XX вѣка, *цѣликомъ стоитъ въ интересующемъ насъ вопросѣ на точкѣ зрѣнія идеалиста XVIII столѣтія Берклэя.* Онъ даже и выражается почти такъ же, какъ этотъ достойный епископъ. „Не тѣла вызываютъ ощущенія,—говоритъ онъ,—а *комплексы элементовъ* (комплексы ощущеній) образуютъ тѣло. Если физику тѣла кажутся чѣмъ-то постояннымъ, дѣйствительнымъ, а *„элементы“*—ихъ мимолетнымъ преходящимъ отраженіемъ, то онъ не замѣчаетъ того, что всѣ „тѣла“ суть лишь логическіе символы для *комплексовъ элементовъ* (комплексовъ ощущеній)“[3])

Вамъ, г. Богдановъ, конечно хорошо извѣстно, что именно говоритъ объ этомъ предметѣ Вашъ учитель. Но Вамъ, какъ это по всему видно, совсѣмъ неизвѣстно, что говорилъ о немъ же Берклэй. Вы похожи на Мольеровскаго Журдэна, очень долго не подозрѣвавшаго, что онъ говоритъ прозой. Вы усвоили себѣ взглядъ Маха на матерію, но Вы въ своей наивности даже не подозрѣвали, что *это чисто идеалистическій взглядъ.* Потому-то Васъ и удивило мое опредѣленіе матеріи; потому-то Вы и не догадались, зачѣмъ понадобилось мнѣ въ спорѣ съ нео-кантіанцами настаивать на матеріальности вещей въ себѣ. Смѣшной мосье Журдэнъ! Бѣдный г. Богдановъ!!

---

[1]) Feuerbachs Werke, t. II, S. 308. Меня могутъ спросить, да развѣ же *не есть* то, что есть только въ мысли? Оно есть,—отвѣчу я, слегка видоизмѣняя выраженіе Гегеля,—существуя, какъ *отраженіе дѣйствительнаго существованія.*

[2]) Herrn Eugen Düring's Umwälzung der Wissenschaft, fünfte Auflage, S. 31.

[3]) „Анализъ ощущеній“, переводъ Г. Котляра, изданіе Скирмунта, стр. 33.

Если бы Вы хоть немного знали исторію философіи, то Вамъ было бы хорошо извѣстно, что развеселившее Васъ опредѣленіе матеріи составляетъ не мою частную собственность, а общее достояніе очень многихъ мыслителей какъ матеріалистическаго, такъ даже и идеалистическаго лагеря. Вотъ напр., въ XVIII вѣкѣ его держались матеріалисты Гольбахъ и Джозефъ Пристлей [1]). И совсѣмъ, можно сказать, на дняхъ идеалистъ (только не субъективный) Э. Навиль въ мемуарѣ, прочитанномъ имъ во Французской Академіи, на вопросъ, что такое матерія, отвѣтилъ: C'est ce qui se révèle à nos sens (то, что открывается нашимъ внѣшнимъ чувствамъ) [2]). Вы видите отсюда, м. г., какъ распространено „мое“ опредѣленіе матеріи [3]). Однако, не подумайте, что, ссылаясь на его распространенность, я хочу отклонить отъ себя Ваши „критическіе“ удары и направить ихъ по другому адресу. Совсѣмъ нѣтъ! Я и самъ сумѣю отразить ихъ. Да и не нужно для этого большой смѣлости и ловкости: удары, наносимые Вами, очень слабы и неловки, а потому нимало не страшны.

---

1) По ученію этого послѣдняго, матерія есть object of any of our senses, т.-е. предметъ, дѣйствующій на какое нибудь изъ нашихъ чувствъ. (Disquisitions, стр. 142).

2) La Matière. Memoire présenté á l'Institut de France etc., p. 5. Мемуаръ прочитанъ въ апрѣлѣ 1908 года.

3) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Характеризуя гносеологію Платона, Виндельбандъ говоритъ: „Если въ понятіяхъ заключено такое знаніе, которое, хотя и вызывается воспріятіями, но не развивается изъ нихъ и существенно отъ нихъ отличается, то и идеи, служащія объектами понятій, должны обладать, рядомъ съ объектами воспріятій, самостоятельной и болѣе высокой реальностью. Но объектами воспріятій во всѣхъ случаяхъ являются тѣла и ихъ движеніе или, какъ чисто по гречески оттѣняетъ Платонъ, *видимый* міръ; слѣдовательно идеи, какъ объектъ познанія, выраженнаго въ понятіяхъ, должны представлять собою самостоятельную, отдѣльную дѣйствительность, *невидимый* и не тѣлесный міръ“. („Платонъ“, стр. 84). Этого достаточно для пониманія того, почему я, противоставляя матеріализмъ идеализму, опредѣлилъ матерію, какъ источникъ нашихъ ощущеній. Поступая такъ, я выдвигалъ главную черту, отличающую матеріалистическую гносеологію отъ идеалистической. Г. Богдановъ этого не понялъ и потому расхохотался тамъ, гдѣ ему слѣдовало бы задуматься. Мой противникъ говоритъ, что изъ моего опредѣленія матеріи можно узнать только то, что она — не духъ. Это опять показываетъ, что онъ не знакомъ съ исторіей философіи. Понятіе „духъ“ развивалось путемъ абстрагированія отъ свойствъ матеріальныхъ предметовъ. Ошибочно сказать: матерія есть не—духъ. Надо говорить: духъ (т.-е. конечно, понятіе о духѣ) есть не—матерія. Тотъ же Виндельбандъ утверждаетъ (стр. 85), что своеобразность Платоновой теоріи познанія „заключалась въ требованіи, чтобы высшій міръ былъ міромъ невидимымъ, или—нематеріальнымъ“. Это требованіе могло возникнуть, разумѣется, лишь очень долго послѣ того, какъ у людей на основаніи опыта составилось понятіе о мірѣ „*видимомъ*“, матеріальномъ. „Своеобразность“ матеріалистической критики идеализма заключалась въ обнаруженіи несостоятельности того требованія, согласно которому нужно было признать существованіе „высшаго міра“—„невидимаго“ и „имматеріальнаго“. Матеріалисты утверждали, что существуетъ только тотъ матеріальный міръ, который мы,—такъ или иначе, посредственно или непосредственно,—познаемъ съ помощью нашихъ внѣшнихъ чувствъ, и что другого познанія, кромѣ опытнаго, нѣтъ и быть не можетъ.

Если я опредѣляю матерію, какъ источникъ нашихъ ощущеній, то Вы совершенно напрасно считаете „вѣроятнымъ“, что я „отрицательно“ характеризую матерію, какъ *не* опытъ. Мнѣ даже странно, какимъ образомъ Вы могли ошибиться такъ сильно: вѣдь многія страницы той же самой книги „Критика нашихъ критиковъ“, которую Вы цитируете, должны были выяснить Вамъ мое понятіе объ опытѣ. И то же мое понятіе могли бы разъяснить Вамъ также цитируемыя Вами примѣчанія мои къ брошюрѣ Энгельса „Людвигъ Фейербахъ“. Въ одномъ изъ этихъ примѣчаній я, споря съ кантіанцами, говорю: „Всякій опытъ и всякое производительное дѣйствіе человѣка представляетъ собою активное его отношеніе ко внѣшнему міру, намѣренное вызываніе извѣстныхъ явленій. А такъ какъ явленіе есть плодъ дѣйствія на меня вещи самой по себѣ (Кантъ говоритъ: аффицированіе меня этой вещью), то, совершая опытъ или занимаясь производствомъ того или другого продукта, я заставляю вещь, въ себѣ, „аффицировать“ мое „я“ извѣстнымъ, заранѣе опредѣленнымъ мною образомъ. Слѣдовательно, я знаю, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя ея свойства: именно тѣ, черезъ посредство которыхъ я заставляю ее дѣйствовать“ [1]). Прямой смыслъ этого тотъ, что опытъ предполагаетъ взаимодѣйствіе между субъектами и *находящимся внѣ его* объектомъ. А изъ этого, въ свою очередь, видно, что я попалъ бы въ непростительное противорѣчіе съ самимъ собой, если бы вздумалъ отрицательно опредѣлять объектъ словами: „не опытъ“. Помилуйте! именно—„опытъ“! Точнѣе сказать: *одно изъ двухъ необходимыхъ условій опыта.*

На слѣдующей страницѣ своей книги (XIV-й) Вы, г. Богдановъ, нѣсколько иначе формулируете странную мысль, приписанную мнѣ Вами. Тамъ у васъ выходитъ, что, по моему мнѣнію, „вещи въ себѣ“, во-первыхъ, существуютъ и при томъ внѣ нашего опыта; во-вторыхъ, подчинены закону причинности. Это опять до послѣдней степени странно.

Если вещи въ себѣ „подчинены закону причинности“, то ясно, что онѣ существуютъ не внѣ опыта. Какъ же Вы не догадались объ этомъ, приписавъ мнѣ два рѣзко противорѣчащихъ одно другому положенія? А если Вы въ самомъ дѣлѣ думаете, что я себѣ противорѣчу въ этомъ случаѣ, то Вамъ слѣдовало бы тотчасъ же обратить вниманіе читателя на мою непростительную нелогичность, такъ какъ одного ея обнаруженія было

---

[1]) „Людвигъ Фейербахъ“. Спб., 1906 г. Стр. 118.

бы достаточно, чтобъ ниспровергнуть всю „мою“ теорію познанія. Плохой же вы полемистъ, г. Богдановъ! Или, можетъ-быть, Вы воздержались отъ обнаруженія моего противорѣчія лишь вслѣдствіе смутнаго сознанія того, что оно существуетъ только въ Вашемъ воображеніи? Если—да, то Вамъ слѣдовало вдуматься въ это свое „переживаніе“, чтобы изъ смутнаго сдѣлать его яснымъ. Поступивъ такъ и убѣдившись, что мое противорѣчіе въ самомъ дѣлѣ есть только плодъ Вашего воображенія, Вы, конечно, не стали бы преподносить его мнѣ и тѣмъ предохранили бы себя отъ очень смѣшного промаха. Стало-быть, и тутъ приходится сказать: плохой, неловкій Вы полемистъ, г. Богдановъ!

Пойдемъ далѣе и прежде всего замѣтимъ, что выраженіе: „вещи въ себѣ существуютъ внѣ нашего опыта“ весьма неудачно. Оно можетъ означать, что вещи вообще *недоступны* нашему опыту. Такъ понималъ это Кантъ, впадавшій при этомъ, какъ уже сказано выше, въ противорѣчіе съ самимъ собою [1]). И точно такъ же понимаютъ это почти всѣ неокантіанцы, съ которыми въ этомъ случаѣ согласенъ и Махъ: у него со словами „вещь въ себѣ“ всегда связывается представленіе о какимъ-то X, лежащемъ за предѣлами нашего опыта. Въ силу такого представленія о томъ, что называется вещью въ себѣ, Махъ поступаетъ вполнѣ логично, объявляя вещь въ себѣ совершенно ненужнымъ метафизическимъ придаткомъ къ нашимъ понятіямъ, почерпнутымъ изъ опыта. Вы, г. Богдановъ, смотрите на этотъ вопросъ глазами своего учителя и Вы, какъ видно, неспособны даже на минуту допустить, что могутъ быть люди, употребляющіе терминъ „вещь въ себѣ“ совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ его употребляютъ кантіанцы и махисты. Этимъ объясняется то обстоятельство, что Вы никакъ не можете понять меня, не принадлежащаго ни къ числу нео-кантіанцевъ, ни къ числу махистовъ.

А, между тѣмъ, дѣло довольно просто. Если бы даже я рѣшился употребить неудачное выраженіе: „вещи въ себѣ существуютъ внѣ опыта“, то оно означало бы у меня совсѣмъ не то, что вещи въ себѣ для нашего опыта *недоступны*, а только то, что онѣ существуютъ даже тогда, когда нашъ опытъ не распространяется на нихъ по той или другой причинѣ.

Говоря: „*нашъ опытъ*“, я хочу сказать: человѣческій опытъ. Но вѣдь извѣстно, что было время, когда на нашей планетѣ еще не было людей. А если не было *людей*, то ясно,

---

[1]) Объ этомъ противорѣчіи Канта см. въ „Критикѣ нашихъ критиковъ“ стр. 167 и слѣд.

что не было и ихъ *опыта*. Но вѣдь земля-то все-таки была. А это значитъ, что она (тоже вещь въ себѣ) существовала внѣ человѣческаго опыта. *Почему* же существовала внѣ опыта? Потому ли, что вообще не могла стать его предметомъ? Нѣтъ, она существовала внѣ опыта *только* потому, что еще не появились организмы, по своему строенію способные имѣть опытъ [1]). Другими словами: „существовала внѣ опыта“ значитъ—существовала еще до его начала. И только. А когда начался опытъ, то она существовала ужъ не только внѣ его, но также и въ немъ, составляя необходимое его условіе. Все это можно кратко выразить такими словами: опытъ есть результатъ взаимодѣйствія между субъектомъ и объектомъ; но объектъ не перестаетъ существовать и тогда, когда нѣтъ никакого взаимодѣйствія между нимъ и субъектомъ, т.-е. когда опытъ не имѣетъ мѣста. Извѣстное положеніе: „безъ субъекта нѣтъ объекта“—въ корнѣ ошибочно [2]). Объектъ не перестаетъ существовать и тогда, когда субъекта еще нѣтъ или когда уже прекратилось его существованіе. И съ этимъ необходимо долженъ согласиться всякій тотъ, для кого выводы современнаго естествознанія не пустая фраза: мы видѣли, что, по смыслу современной теоріи эволюціи, субъектъ появляется лишь послѣ того, какъ объектъ достигаетъ извѣстной степени развитія.

Тѣ, которые утверждаютъ, что безъ субъекта нѣтъ объекта, просто-на-просто смѣшиваютъ одно съ другимъ два совершенно различныхъ понятія: существованіе объекта „въ себѣ“ и его существованіе въ *представленіи субъекта*. Мы не имѣемъ никакого права отождествлять эти два вида существованія. Такъ, напримѣръ, Вы, г. Богдановъ, существуете, во-первыхъ, „въ себѣ“, а во-вторыхъ, въ представленіи, скажемъ, г. Луначарскаго, который принимаетъ Васъ за глубочайшаго мыслителя. Смѣшеніе объекта „въ себѣ“ съ объектомъ, какъ онъ существуетъ для субъекта, и служитъ источникомъ той путаницы, съ помощью которой „ниспровергаютъ“ матеріализмъ идеалисты всѣхъ цвѣтовъ и оттѣнковъ.

Тѣ возраженія, которыя Вы, милостивый государь, дѣлаете мнѣ, основываются на томъ же смѣшеніи. Въ самомъ дѣлѣ, Вы недовольны „моимъ“ опредѣленіемъ матеріи, какъ источника ощу-

---

[1]) На самомъ дѣлѣ къ опыту способны, конечно, и животныя. Но мнѣ нѣтъ нужды говорить здѣсь о нихъ, такъ какъ для выясненія моего понятія объ опытѣ достаточно указанія на *человѣческій* опытъ.

[2]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію*: „Kein Objekt ohne Subjekt“ говоритъ Шуппе, „имманентная“ философія, которая въ основѣ своей тождественна съ ученіемъ Маха-Авенаріуса.

щеній. Но давайте-ка внимательно разберемъ, чѣмъ собственно вызывается Ваше недовольство.

Вы уподобляете „мое“ опредѣленіе матеріи положенію, гласящему: „усыпительная сила есть то, что вызываетъ сонъ“ (стр. XIII). Вы заимствовали это выраженіе у одного изъ персонажей Мольера, но Вы, по своему обыкновенію, плохо его передали. Мольеровскій персонажъ говоритъ: „опіумъ усыпляетъ, *потому что* имѣетъ усыпительную силу“. Комизмъ заключается здѣсь въ томъ, что человѣкъ принимаетъ за объясненіе факта то, что на самомъ дѣлѣ представляетъ собой лишь новый способъ его констатированія. А если бы Мольеровскій персонажъ ограничился простымъ констатированіемъ факта, еслибъ онъ сказалъ—„опіумъ усыпляетъ“, то въ его словахъ не было бы ровно ничего смѣшного. Теперь припомните, что говорю я: „матерія вызываетъ въ насъ тѣ или другія ощущенія“. Похоже ли это на объясненіе, даваемое Мольеровскимъ персонажемъ? Ни капельки не похоже. Я не объясняю, а именно только констатирую то, что я считаю неоспоримымъ фактомъ. И совершенно такъ же поступаютъ всѣ другіе матеріалисты. Людямъ, знающимъ исторію матеріализма, извѣстно, что никто изъ представителей этого ученія не задавался вопросомъ о томъ, *почему* предметы внѣшняго міра имѣютъ способность вызывать въ насъ ощущенія. Правда, нѣкоторые англійскіе матеріалисты высказывали иногда, что это происходитъ по божьей волѣ. Но, высказывая эту благочестивую мысль, они покидали точку зрѣнія матеріализма. Вотъ и выходитъ, м. г., что Вы опять посмѣялись надъ мною очень неудачно. А когда человѣкъ неудачно смѣется надъ другимъ, то онъ самого себя ставитъ въ смѣшное положеніе.

Riга bien qui riга le dernier.

Вы думаете, что опредѣленіе: „матерія есть то, что служитъ источникомъ нашихъ ощущеній“, лишено всякаго содержанія. Но Вы думаете такъ единственно потому, что Вы насквозь пропитаны гносеологическими предразсудками идеализма.

Приставая ко мнѣ съ вопросомъ: что же именно вызываетъ въ насъ ощущенія, Вы въ сущности хотите, чтобы я сказалъ Вамъ, что именно мы знаемъ о матеріи, помимо ея дѣйствій на насъ. И когда я отвѣчаю: помимо дѣйствій на насъ она намъ совершенно неизвѣстна, Вы съ торжествомъ восклицаете: значитъ, мы ничего о ней не знаемъ. На чемъ же основывается это Ваше торжество? На томъ идеалистическомъ убѣжденіи, что знать вещи лишь черезъ посредство тѣхъ впечатлѣній, какія онѣ производятъ на насъ, значитъ совсѣмъ не знать ихъ. Это убѣ-

жденіе перешло къ Вамъ отъ Маха, который заимствовалъ его у Канта, въ свою очередь, унаслѣдовавшаго его отъ Платона. [1]) Но какъ ни почтенно это убѣжденіе по своему возрасту, оно все-таки совсѣмъ неправильно.

Никакого другого знанія предмета, кромѣ знанія его черезъ посредство тѣхъ впечатлѣній, какія онъ на насъ производитъ, нѣтъ и быть не можетъ. Поэтому, если я признаю, что матерія намъ извѣстна только черезъ посредство ощущеній, ею въ насъ вызываемыхъ, то это вовсе не значитъ, что я объявляю матерію чѣмъ-то „неизвѣстнымъ“ и непознаваемымъ. Напротивъ, это значитъ, что она, во-первыхъ, познаваема, а во-вторыхъ, познана человѣчествомъ въ той самой мѣрѣ, въ какой ему удалось ознакомиться съ ея свойствами, благодаря впечатлѣніямъ, полученнымъ имъ отъ нея въ длинномъ процессѣ своего зоологическаго и историческаго существованія.

Но если это такъ, если мы можемъ знать предметъ только черезъ посредство тѣхъ впечатлѣній, какія онъ на насъ производитъ, то всякому, способному размышлять, ясно, что если мы *отвлечемся* отъ этихъ впечатлѣній, то мы рѣшительно ничего не будемъ въ состояніи сказать о предметѣ, кромѣ того, что онъ существуетъ. [2]) Поэтому тотъ, кто требуетъ отъ насъ, чтобъ ему опредѣлили предметъ, отвлекшись отъ этихъ впечатлѣній, выставляетъ архи-нелѣпое требованіе. По своему логическому смыслу или, вѣрнѣе, по свому логическому безсмыслію, требованіе это равноцѣнно вопросу о томъ, въ какомъ отношеніи къ субъекту находится объектъ въ то время, когда онъ ни въ какомъ отношеніи къ нему не находится. И Вы, м. г., задаете мнѣ именно этотъ нелѣпый вопросъ, требуя, чтобъ я сказалъ Вамъ, какова матерія тогда, когда она не вызываетъ въ насъ никакихъ ощущеній, т.-е. чтобъ я сказалъ Вамъ, какой цвѣтъ имѣетъ роза, когда на нее никто не смотритъ, какой она имѣетъ запахъ, когда ее никто не нюхаетъ и т. д. Нелѣпость Вашего вопроса въ томъ и заключается, что онъ самой постановкой своей исключаетъ всякую возможность разумнаго на него отвѣта. [3])

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* „Поэтому ядромъ Платоновой философіи является *дуализмъ*, установливаемый въ ней между обоими видами познанія—мышленіемъ и воспріятіемъ, и точно также между обоими ихъ объектами—имматеріальнымъ и матеріальнымъ міромъ“. (В. Виндельбандъ. Платонъ. Стр. 85—86).

[2]) Das Ding—an-sich hat Farbe erst an das Auge gebracht, Geruch an die Nase u. s. w., говоритъ Гегель (Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Zweites Buch. Nürnberg. 1813).

[3]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Но именно поэтому на него пытаются отвѣтить гг. эмпиріомонисты и „эмпиріосимволисты“. Я разбираю относящуюся сюда попытку І. Петцольда и П. Юшкевича въ статьѣ „Трусливый идеализмъ“, входящей въ этотъ же сборникъ.

Слѣдуя за Махомъ, который является *въ этомъ случаѣ* вѣрнымъ ученикомъ Берклэя (вотъ оно „естествознаніе 20-го столѣтія“!) Вы, г. Богдановъ, скажете: если объектъ можетъ быть извѣстенъ намъ лишь черезъ посредство тѣхъ ощущеній, а слѣдовательно, и представленій, которыя онъ въ насъ вызываетъ, приходя въ то или другое соприкосновеніе съ нами, то намъ нѣтъ никакой логической надобности признавать, что онъ существуетъ независимо отъ этихъ ощущеній и представленій. На это возраженіе, которое кажется неопровержимымъ всѣмъ моимъ, теперь довольно многочисленнымъ, идеалистическимъ противникамъ, я заранѣе отвѣтилъ тамъ же, откуда Вы взяли „мое“ опредѣленіе матеріи. [1]) Но Вы не можете или не хотите понять его, и потому я повторяю свой отвѣтъ во второй части этого письма, разбирая „философію“ Маха, такъ какъ я твердо рѣшился, по выраженію Фихте, „принудить къ пониманію“, если не Васъ,— на Васъ у меня надежда плоха,—то по крайней мѣрѣ тѣхъ изъ читателей, которые не заинтересованы въ отстаиваніи идеалистическихъ предразсудковъ. Однако, прежде чѣмъ взяться за повтореніе своего отвѣта, я разсмотрю и оцѣню по его достоинству самый важный изъ „критическихъ“ доводовъ, выдвигаемыхъ Вами въ спорѣ со мною.

Вы „тщательно формулируете“ въ моихъ „подлинныхъ выраженіяхъ“ слѣдующую мысль: „формамъ и отношеніямъ ихъ (вещей въ себѣ, Г. П.) между собою соотвѣтствуютъ формы и отношенія явленій, какъ гіероглифы тому, что ими обозначается“. И по поводу этой мысли Вы пускаетесь въ слѣдующія длинныя разсужденія:

„Тутъ говорится о „формѣ“ и „отношеніяхъ“ вещей въ себѣ. Значитъ, предполагается, что онѣ обладаютъ и тѣмъ, и другимъ. Прекрасно. А имѣютъ ли онѣ „видъ“? Нелѣпый вопросъ!—скажетъ читатель: какъ можно имѣть *форму*, не имѣя никакого *вида?* вѣдь, это два выраженія одного и того же. Я тоже такъ думаю. Но вотъ что мы читаемъ въ примѣчаніяхъ т. Плеханова къ русскому переводу „Л. Фейербаха“ Энгельса:

„... Но вѣдь „видъ“ есть именно результатъ дѣйствія на насъ вещей самихъ въ себѣ; *помимо этого дѣйствія, онъ никакого вида не имѣютъ.* Поэтому противопоставлять ихъ „видъ“, — какъ онъ существуетъ въ нашемъ сознаніи, — тому ихъ „виду“, какой онѣ будто бы имѣютъ на самомъ дѣлѣ, значитъ не отдавать себѣ отчета въ томъ, какое понятіе связы-

[1]) „Критика нашихъ критиковъ“. Стр. 193—194.

вается со словомъ: „видъ“... Итакъ, вещи сами по себѣ никакого вида не имѣютъ. Ихъ „видъ“ существуетъ только въ сознаніи тѣхъ субъектовъ, на которыхъ онѣ дѣйствуютъ...“ (стр. 112, изд. 1906 г., того же года, въ которомъ вышелъ цитированный сборникъ „Критика нашихъ критиковъ“).

„Поставьте въ этой цитатѣ вмѣсто слова „видъ“ всюду слово „форма“, его синонимъ, въ данномъ случаѣ вполнѣ съ нимъ совпадающій по смыслу, и тов. Плехановъ блестяще опровергаетъ тов. Бельтова“.

Вотъ оно какъ! Плехановъ блестяще опровергаетъ Бельтова, т.-е. самого себя. Это очень ехидно сказано. Но подождите, м. г., riga bien, qui riga le dernier. Вспомните, при какихъ обстоятельствахъ высказана была мною критикуемая Вами мысль, и каковъ былъ ея *истинный* „видъ“.

Она высказана была мною въ спорѣ съ г. Конрадомъ Шмидтомъ, который приписывалъ матеріализму ученіе о *тождествѣ* бытія и мышленія и говорилъ, обращаясь ко мнѣ, что если я „въ серьезъ“ признаю дѣйствіе на меня вещей въ себѣ, то я долженъ также признать, что пространство и время существуютъ объективно, а не только какъ свойственныя субъекту формы созерцанія. На это я отвѣчалъ такъ: „Что пространство и время суть формы сознанія и что, поэтому, первое отличительное свойство ихъ есть *субъективность*; это было извѣстно еще Томасу Гоббсу, и этого не станетъ отрицать теперь ни одинъ матеріалистъ. Весь вопросъ въ томъ, не соотвѣтствуютъ ли этимъ формамъ сознанія нѣкоторыя формы или отношенія *вещей*. Матеріалисты, разумѣется, не могутъ отвѣчать на этотъ вопросъ иначе, какъ утвердительно. Это не значитъ, конечно, что они признаютъ ту плохую (вѣрнѣе — нелѣпую) тождественность, которую имъ съ услужливой наивностью навязываютъ кантіанцы и, въ ихъ числѣ, господинъ Шмидтъ [1]). Нѣтъ, формы и отношенія вещей въ себѣ не могутъ быть таковы, какими они намъ *кажутся*, т.-е. какими они являются намъ, будучи „переведены“ въ нашей головѣ. Наши представленія о формахъ и отношеніяхъ вещей не болѣе, какъ *іероглифы;* но эти іероглифы точно обозначаютъ эти формы и отношенія, и этого достаточно, чтобы мы могли изучить дѣйствія на насъ вещей въ себѣ и въ свою очередь воздѣйствовать на нихъ“ [2]).

---

[1]) По вопросу о тождествѣ бытія и мышленія я могу отослать теперь къ своему сочиненію „Основные вопросы марксизма“. Спб. 1908, стр. 9 и слѣд.

[2]) „Критика нашихъ критиковъ“, стр. 233—234.

О чемъ идетъ рѣчь въ этихъ строкахъ? О томъ же, о чемъ я бесѣдовалъ съ вами, г. Богдановъ, выше. О томъ, что иное дѣло *объектъ въ себѣ*, а иное дѣло объектъ въ представленіи субъекта. Теперь спрашивается: имѣю ли я какое-нибудь логическое право замѣнить здѣсь слово „форма“ словомъ „видъ“, служащимъ, по Вашимъ словамъ, его синонимомъ? Попробуемъ, посмотримъ, что у насъ выйдетъ. „Что пространство и время суть виды сознанія и что, поэтому, первое отличительное свойство ихъ есть *субъективность*, это было извѣстно еще Томасу Гоббсу, и этого не станетъ отрицать ни одинъ матеріалистъ“... Постойте, какъ же это такъ? Что же это за субъективные „виды“ сознанія? У меня слово „видъ“ употреблено въ смыслѣ того нагляднаго представленія, которое существуетъ объ объектѣ въ сознаніи субъекта. Рѣчь идетъ о „чувственномъ созерцаніи“ предмета, стало-быть, и въ разбираемыхъ нами теперь строкахъ выраженіе „виды сознанія“ должно означать,—если только слово „видъ“ есть въ самомъ дѣлѣ синонимъ слова „форма“,—не что иное, какъ наглядное представленіе сознанія о сознаніи. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, возможно ли наглядное представленіе такого рода, я обращаю, м. г., Ваше просвѣщенное вниманіе на то обстоятельство, что здѣсь у насъ наглядымъ представленіемъ сознанія о сознаніи оказалось бы пространство и время; а это ужъ совершенные пустяки, это сапоги въ смятку, и это, разумѣется, не было извѣстно Томасу Гоббсу, этого, конечно, не признаетъ ни одинъ матеріалистъ. Что же привело насъ къ этимъ пустякамъ? Неосновательная вѣра въ Вашу способность къ анализу философскихъ понятій. Мы повѣрили, что слово „видъ“, есть синонимъ слова „форма“, замѣнили второе первымъ и получили вздоръ, который даже и выразить-то трудно. Значитъ „видъ“ не есть синонимъ „формы“? Конечно нѣтъ! Понятіе „видъ“ отнюдь не синонимъ понятія „форма“, такъ какъ оно далеко не покрываетъ его собою. Еще Гегель очень хорошо показалъ въ своей „Логикѣ“, что „форма“ предмета тождественна съ его „видомъ“ только въ извѣстномъ и притомъ *поверхностномъ* смыслѣ: въ смыслѣ внѣшней формы. Болѣе же глубокій анализъ приводитъ насъ къ пониманію формы, какъ „закона“ предмета или, лучше сказать, его *строенія*. И этотъ важный взносъ Гегеля [1]) въ логическое ученіе о формѣ былъ у насъ извѣстенъ лю-

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Говоря объ этомъ взносѣ Гегеля, я не хочу сказать, что Гегель впервые *отмѣтилъ* отличіе понятія: *„видъ“* отъ понятія: *„форма“*, а только утверждаю, что онъ лучше другихъ великихъ идеалистовъ *опредѣлилъ это отличіе.*

дямъ, занимавшимся философіей еще въ 20-хъ годахъ прошлаго вѣка. Чтобы увѣрить Васъ въ этомъ, я предлагаю Вамъ прочесть, напр., слѣдующія строки изъ письма Д. Веневитинова къ графинѣ „N. N.“ „Вы теперь видите,—говоритъ Веневитиновъ, опредѣливъ понятіе науки,—что слово *форма* выражаетъ не наружность науки, но общій законъ, которому она необходимо слѣдуетъ“. (Сочин. Веневитинова. Спб. 1855 г., стр. 125). Очень, очень жаль, г. Богдановъ, что Вамъ осталось неизвѣстнымъ то, что было, благодаря Веневитинову, уже 80 лѣтъ тому назадъ извѣстно, по крайней мѣрѣ, нѣкоторымъ свѣтскимъ русскимъ дамамъ!

Теперь еще одинъ вопросъ: въ какомъ смыслѣ употреблялъ я выраженіе „формы сознанія“, споря съ Конрадомъ Шмидтомъ? Въ смыслѣ *наружности* сознанія, какъ сказалъ бы Веневитиновъ? Опять-таки—нѣтъ. Слово „форма“ употреблено было мною въ смыслѣ „закона“ сознанія, его „строенія“. Поэтому слово „форма“ отнюдь не было у меня синонимомъ слова „видъ“, и нужно ровнехонько ничего не понимать въ философіи, чтобы предлагать ту замѣну одного слова другимъ, которую такъ наивно предложили Вы для моего осмѣянія.

Rira bien qui rira le dernier.

Иногда людямъ приходится вести долгіе споры просто потому, что они употребляютъ слова въ разныхъ смыслахъ. Это скучные и безплодные споры. Но еще несравненно скучнѣе и еще несравненно безплоднѣе такіе споры, въ которыхъ одинъ человѣкъ связываетъ съ данными словами опредѣленное понятіе, а у его противника съ тѣми же словами не связывается ровно никакихъ опредѣленныхъ понятій, вслѣдствіе чего онъ и получаетъ возможность играть ими, какъ ему вздумается. Къ сожалѣнію, я вынужденъ теперь вести съ Вами именно такой споръ: когда я употреблялъ слово „форма“, *я зналъ*, что именно надо понимать подъ нимъ, а Вы *не знали* этого, вслѣдствіе Вашего поразительнаго незнакомства съ исторіей философіи, и даже не догадывались, что тутъ есть нѣчто, подлежащее изученію и обдумыванію. Вы позволили себѣ играть словами, какъ могъ бы позволить себѣ играть или только такой человѣкъ, который совсѣмъ не подозрѣвалъ бы какъ непохоже одно на другое связанныя съ ними понятія. Въ результатѣ получилось то, что должно было получиться. Я не только скучалъ самъ, но вынужденъ былъ нагонять скуку на читателя, обнаруживая полную безсодержательность Вашей „словесности“, а Вы, м. г., — Вы сдѣлались смѣшны именно потому, что Ваша „словесность“ лишена была всякаго содержанія. Зачѣмъ Вамъ понадобилось это?

Ваша „словесность“, достойная удивленія по своей безсодержательности, замѣчательна еще и съ другой стороны, характеризовать которую я предоставляю читателю, если только этому послѣднему не надоѣло еще слѣдить за моимъ споромъ съ Вами.

Я имѣю въ виду тѣ „іероглифы,“ о которыхъ говорится у меня въ томъ же мѣстѣ цитированной Вами статьи моей, гдѣ идетъ рѣчь и о формахъ сознанія.

Статья это („Еще разъ матеріализмъ“) относится къ началу 1899 года. Выраженіе „іероглифъ“ употреблено было тамъ мною вслѣдъ за Сѣченовымъ, еще въ началѣ 90-хъ годовъ (въ статьѣ „Предметная мысль и дѣйствительность“) писавшимъ: „Каковы бы ни были предметы сами по себѣ, не зависимо отъ нашего сознанія,—пусть наши впечатлѣнія отъ нихъ будутъ лишь условными знаками, во всякомъ случаѣ, чувствуемому нами сходству и различію знаковъ соотвѣтствуетъ сходство и различіе дѣйствительное. Другими словами, сходства и различія, находимыя человѣкомъ между чувствуемыми предметами, суть сходства и различія дѣйствительныя“. Замѣтьте, м. г., что мысль, выраженная мной въ статьѣ „Еще разъ матеріализмъ“ и подавшая поводъ для Вашей поистинѣ скандальной игры словами, совершенно тождественна съ мыслью, высказанной Сѣченовымъ въ только что приведенныхъ мною строкахъ. И я вовсе не скрывалъ сходства моего взгляда со взглядомъ Сѣченова; напротивъ, я подчеркнулъ его въ одномъ изо примѣчаній къ первому изданію моего перевода Энгельсова „Фейербаха“ (вышло въ 1892 году). Поэтому Вы, м. г., имѣли полную возможность знать, что въ вопросахъ этого рода я стоялъ на точкѣ зрѣнія одного изъ современныхъ мнѣ физіологовъ-матеріалистовъ, а не на точкѣ зрѣнія естествознанія 18-го вѣка. Но это мимоходомъ. Главное же здѣсь то, что въ новомъ изданіи моего перевода „Людвига Фейербаха“, вышедшемъ за границей въ 1905, а въ Россіи въ 1906 году, я заявилъ, что если я продолжаю раздѣлять *взглядъ* Сѣченова на этотъ вопросъ, то его *терминологія* кажется мнѣ отчасти двусмысленной.

„Когда онъ допускаетъ,—говорилъ я,—что наши впечатлѣнія являются лишь условленными знаками вещей самихъ по себѣ, то онъ какъ будто признаетъ, что вещи сами по себѣ имѣютъ какой-то неизвѣстный намъ „видъ“, недоступный нашему сознанію. Но, вѣдь, „видъ“ есть именно только результатъ дѣйствія на насъ вещей самихъ по себѣ; *помимо этого дѣйствія, онъ никакого „вида“ не имѣютъ*. Поэтому противопоставлять ихъ „видъ“,—какъ онъ существуетъ въ нашемъ сознаніи,—тому

ихъ „виду“, какой онѣ будто бы имѣютъ на самомъ дѣлѣ, значитъ не отдавать себѣ отчета въ томъ, какое понятіе связывается со словомъ „видъ“. На такой неточности основывается, какъ сказано выше, вся гносеологическая схоластика кантіанства. Я знаю, что г. Сѣченовъ не склоненъ къ этой схоластикѣ: я уже сказалъ, что его теорія познанія совершенно правильна, но мы не должны дѣлать своимъ философскимъ противникамъ такія терминологическія уступки, которыя намъ мѣшаютъ вполнѣ точно выразить свои собственныя мысли[1])

Это мое замѣчаніе сводилось, собственно, вотъ къ чему: если вещь въ себѣ имѣетъ цвѣтъ только тогда, когда на нее смотрятъ, запахъ—только тогда, когда ее нюхаютъ, и т. д., то, называя условными знаками наше представленіе о ней, мы даемъ поводъ думать, что, по нашему мнѣнію, ея цвѣту, запаху и т. д., существующимъ въ нашихъ ощущеніяхъ, соотвѣтствуютъ какой-то цвѣтъ въ себѣ, какой-то запахъ въ себѣ и т. д., словомъ, какія то *ощущенія въ себѣ*, не могущія стать предметомъ *нашихъ ощущеній*. Это было бы искаженіемъ раздѣляемаго мною *взгляда Сѣченова*, и потому я высказался въ 1905 г. противъ *Сѣченовской терминологіи*[2]). Но такъ какъ прежде я самъ употреблялъ ту же, нѣсколько двусмысленную терминологію, то я поспѣшилъ отмѣтить это. „Я еще и потому дѣлаю эту оговорку,—прибавилъ я,—что въ примѣчаніи къ первому изданію этой брошюры Энгельса я самъ выражался еще несовсѣмъ точно и только впослѣдствіи почувствовалъ всѣ неудобства такой неточности“[3]). Послѣ этой оговорки всякое недоразумѣніе, казалась бы, сдѣлалось невозможнымъ. Но для Васъ, м. г., возможно даже невозможное. Вы сдѣлали „видъ“, что не замѣтили этой оговорки и опять пустились въ жалкую игру словами, основанную на отождествленіи той терми-

---

[1]) 102—103 стр. заграничнаго изданія и 111—112 петербургскаго.

[2]) Къ убѣжденію въ неудовлетворительности этой терминологіи я пришелъ перечитывая „Критику чистаго разума“, гдѣ я обратилъ вниманіе на слѣдующія строки, находившіяся въ ея 1-мъ изданіи:

„... Чтобы ноуменъ обозначалъ дѣйствительный предметъ, котораго нельзя смѣшивать со всѣми феноменами, для этого еще недостаточно того, чтобъ я освободилъ свое мышленіе отъ всѣхъ условій чувственнаго созерцанія; кромѣ того, я долженъ имѣть основаніе и для того, чтобы признать и другой видъ созерцанія, кромѣ чувственнаго, въ которомъ могъ бы быть данъ подобный предметъ, иначе моя мысль будетъ пуста, хотя и свободна отъ противорѣчій“. („Критика чистаго разума“, перев. Н. М. Соколова, стр. 218—примѣчаніе). Мнѣ хотѣлось подчеркнуть, что никакое другое созерцаніе, кромѣ чувственнаго, невозможно, но что это не мѣшаетъ намъ знать вещи, благодаря впечатлѣніямъ, ими на насъ производимымъ. А Вы, разумѣется, этого не поняли г. Богдановъ. Чистое горе мнѣ съ Вами! Вотъ что значитъ начинать изученіе философіи прямо съ Маха!

[3]) „Людвигъ Фейербахъ“, стр. 112-ая петербургскаго изданія.

нологіи, которой я держусь *теперь*, съ той, которой я держался *прежде*, и которую я самъ отвергъ, признавъ ее нѣсколько двусмысленной. „Красоты“ подобной „критики“ сами бросаются въ глаза всякому безпристрастному человѣку, и я не имѣю никакой нужды характеризовать ихъ. По Вашему примѣру, теперь уже многіе изъ моихъ противниковъ, принадлежащихъ къ идеалистическому лагерю, „критикуютъ“ мои философскіе взгляды, придираясь къ слабой сторонѣ той терминологіи, которую я самъ объявилъ неудовлетворительной, прежде чѣмъ они взялись за свои „критическія“ перья. Очень возможно, что иные изъ этихъ господъ отъ меня же въ первый разъ услыхали, почему собственно названная терминологія неудовлетворительна [1]). Пусть же не удивляются они, что я оставлю безъ отвѣта ихъ болѣе или менѣе объемистыя произведенія. Далеко не всякая „критика“ заслуживаетъ антикритики.

Возвращаюсь къ Вамъ, г. Богдановъ. Вы ехидно указываете на то, что 2-ое изданіе моего перевода Фейербаха вышло въ томъ же (1906) году, въ которомъ появился мой сборникъ „Критика нашихъ критиковъ“. Почему Вы сдѣлали это указаніе? Вотъ почему. Вы сами сознавали, что смѣшно и нелѣпо хвататься за то мое выраженіе, которое я самъ объявилъ неудовлетворительнымъ, прежде чѣмъ его вздумалъ критиковать кто либо изъ моихъ противниковъ. И вотъ Вы рѣшили увѣрить читателя, что въ 1906 году я „блестяще опровергалъ“ себя, одновременно держась двухъ различныхъ терминологій. Вы не сочли нужнымъ спросить себя, къ какому времени относится та полемическая статья, которая вошла въ сборникъ, напечатанный въ 1906 году. Я уже сказалъ, что она относится къ началу 1899 года. Я не находилъ возможнымъ исправлять терминологію этой полемической статьи въ силу того соображенія, которое я высказалъ еще въ предисловіи ко 2-му изданію моего „Монистическаго взгляда

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.*—Этимъ я вовсе не хочу сказать, что мои критики были бы правы, если бы я продолжалъ держаться старой терминологіи. Нѣтъ, даже въ этомъ случаѣ, ихъ возврѣнія оставались бы совершенно несостоятельными, какъ и вообще несостоятельны возраженія, дѣлаемыя идеалистами матеріалистамъ. Тутъ разница можетъ быть только въ степени, и надо признать, что мои почтенные противники обнаружили крайнюю степень слабости. Но все-таки я не сомнѣваюсь, что мой отказъ отъ одного моего прежняго термина впервые обратилъ вниманіе этихъ господъ на то, что они стали изображать, какъ самую слабую сторону „моего“ матеріализма Я очень радъ, что далъ имъ случай отличиться. Но мнѣ очень жаль, что даже противникъ идеализма Вл. Ильинъ счелъ нужнымъ пройтись, въ своей книгѣ „Матеріализмъ“ и т. д., противъ моихъ іероглифофъ: нужно же было ему ставить себя, въ этомъ случаѣ, за одну скобку съ людьми, давшими самыя неоспоримыя и очевидныя доказательства того, что порохъ выдуманъ не ими!

на исторію". Я говорилъ тамъ: „Мною исправлены здѣсь только *описки и опечатки*, закравшіяся въ первое изданіе. Я не счелъ себя въ правѣ измѣнять что-нибудь въ моихъ *доводахъ* по той простой причинѣ, что эта моя книга — *полемическое* произведеніе. Измѣнить что-нибудь въ содержаніи *полемическаго* произведенія значитъ выступить противъ своего противника съ новымъ оружіемъ, заставляя его бороться съ помощью стараго. Это пріемъ непозволительный"...

Вы опять попали въ бо-о-ольшой просакъ, г. Богдановъ. Но на этотъ разъ Вы попали въ него вслѣдствіе невнимательнаго отношенія къ голосу вашей литературной совѣсти, говорившей Вамъ, что Вы дурно дѣлаете, придираясь къ уже покинутой мною терминологіи. Смыслъ басни сей таковъ: угрызенія литературной совѣсти представляютъ собой такія „переживанія", пренебрегать которыми иногда бываетъ очень неудобно. Совѣтую Вамъ запомнить это, г. Богдановъ.

Итакъ, мы видимъ, что „т. Плехановъ" вовсе не опровергаетъ „т. Бельтова". Но Вамъ недостаточно было обвинить меня въ одномъ противорѣчіи. Вашъ планъ былъ шире. Приписавъ „т. Плеханову" противорѣчіе съ „т. Бельтовымъ", Вы продолжаете: „Но черезъ минуту т. Плехановъ жестоко мститъ себѣ за т. Бельтова" (стр. XV). Вы опять ехидствовать? Что жъ, въ добрый часъ! Но... ïïga bien qui ïïga le dernier.

Вы цитируете мои примѣчанія къ „Фейербаху". Тамъ у меня, между прочимъ, сказано, что видъ объекта зависитъ отъ организаціи субъекта. „Я не знаю, какъ видитъ улитка, — говорю я, — но я увѣренъ, что она видитъ не такъ, какъ люди". Затѣмъ я высказываю вотъ какое соображеніе: „Что такое *для меня* улитка? Часть внѣшняго міра, дѣйствующаго на меня извѣстнымъ образомъ, обусловленнымъ моей организаціей. Сталобыть, если я допускаю, что улитка такъ или иначе „видитъ" внѣшній міръ, то я вынужденъ признать, что тотъ „видъ" въ какомъ представляется внѣшній міръ улиткѣ, самъ обусловливается свойствами этого реально существующаго міра".

Это соображеніе кажется Вамъ, махисту, лишеннымъ всякаго разумнаго основанія. Цитируя его, Вы подчеркиваете слово „свойствами" и кричите:

„Свойствами! Да, вѣдь „свойства" предметовъ, къ числу которыхъ относится и ихъ „форма" и вообще ихъ „видъ", — эти „свойства", очевидно, „именно результатъ дѣйствія на насъ вещей самихъ по себѣ, — помимо этого дѣйствія онѣ никакихъ „свойствъ" не имѣютъ!" Вѣдь понятіе „свойства" совершенно

такого же *эмпирическаго* происхожденія, какъ понятія „видъ“, „форма“ — это ихъ родовое понятіе, оно взято изъ опыта такъ же, какъ и эти понятія, и тѣмъ же самымъ путемъ отвлеченія! Откуда же „свойства“ у вещей самихъ по себѣ? Ихъ свойства существуютъ только въ сознаніи тѣхъ субъектовъ, на которыхъ они дѣйствуютъ!“ [1]).

Вы уже знаете, г. Богдановъ, какъ неосмотрительно поступили Вы, провозгласивъ „видъ“ синонимомъ „формы“. Теперь я имѣю честь довести до Вашего свѣдѣнія, что Вы поступили столь же неосмотрительно, отождествивши „видъ“ предмета съ его „свойствами“ и поставивъ мнѣ иронической вопросъ: откуда берутся „свойства“ у „вещей въ себѣ?“ Вы воображаете, что этотъ вопросъ долженъ ниспровергнуть меня, которому Вы приписали ту мысль, что „свойства“ вещей существуютъ *только* въ сознаніи тѣхъ субъектовъ, на которыхъ они дѣйствуютъ. Но въ томъ-то и дѣло, что я никогда не высказывалъ такой мысли, достойной только субъективныхъ идеалистовъ, напр., Берклэя, Маха и ихъ послѣдователей. У меня говорится нѣчто совершенно другое, какъ это должно быть извѣстно, между прочимъ, и Вамъ, читавшему и даже цитировавшему мои примѣчанія къ „Фейербаху“.

Сказавъ, что улитка видитъ внѣшній міръ, не такъ какъ его видитъ человѣкъ, я замѣчаю: „Изъ этого не слѣдуетъ, однако, что свойства внѣшняго міра имѣютъ только субъективное значеніе. Вовсе нѣтъ! Если человѣкъ и улитка движутся отъ точки А къ точкѣ В, то и для человѣка, и для улитки прямая линія одинаково будетъ кратчайшимъ разстояніемъ между этими точками; если бы оба эти организма пошли по ломаной линіи, *то имъ пришлось бы затратить больше работы на свое передвиженіе*. Значитъ, *свойства пространства* имѣютъ *также объективное значеніе*, хотя и представляются различно организмамъ, стоящимъ на различныхъ ступеняхъ развитія“ [2]).

Когда Вамъ придетъ охота перевести это на языкъ философіи, то обратитесь къ Гегелю,—тоже идеалистъ, но только не субъективный, а въ этомъ *здѣсь* все дѣло,—и геніальный старикъ растолкуетъ Вамъ, что въ философіи слово „свойства“ тоже имѣетъ двоякій смыслъ: свойства данной вещи проявляются, во-первыхъ, въ ея *отношеніяхъ къ другимъ*. Но этимъ не исчерпывается понятіе о нихъ. Почему одна вещь проявляется въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ такъ, а другая иначе? Очевидно,

---

[1]) „Эмпріомонизмъ“. Кн. III, стр. 15.
[2]) „Л. Фейербахъ“. Примѣчаніе, стр. 112—113.

потому, что эта другая вещь *сама по себѣ* не такова, какъ первая. [1])

Это дѣйствительно такъ. Хотя вещь въ себѣ имѣетъ цвѣтъ только тогда, когда на нее смотрятъ, но если роза имѣетъ при наличности этого условія красный цвѣтъ, а василекъ—голубой, то ясно, что причины этого различія надо искать въ различіи тѣхъ свойствъ, которыми обладаютъ тѣ вещи въ себѣ, одну изъ которыхъ мы называемъ розой, а другую васильком, независимо отъ смотрящаго на нихъ субъекта.

Дѣйствуя на насъ, вещь въ себѣ вызываетъ въ насъ рядъ ощущеній, на основаніи которыхъ составляется наше представленіе о ней. Разъ явилось это представленіе, существованіе вещи удваивается: она существуетъ, во-первыхъ, въ себѣ, а во-вторыхъ, въ нашемъ представленіи. И совершенно такъ же ея свойства, скажемъ, ея строеніе, существуютъ, во-первыхъ, сами по себѣ, а во-вторыхъ, въ нашемъ представленіи. Вотъ только и всего.

Говоря, что „видъ“ вещи есть лишь результатъ ея дѣйствія на насъ, я понималъ свойства вещи, какъ они *отражаются въ представленіи субъекта* (im Subjectiven Sinne aufgefasst, сказалъ бы Гегель, а, выражаясь языкомъ Маркса, надо сказать: какъ они существуютъ въ переводѣ на языкъ человѣческаго сознанія); но, высказывая эту мысль, я вовсе не думалъ утверждать, что свойства вещей существуютъ только въ нашемъ представленіи. Напротивъ, вѣдь моя философія потому-то и не нравится Вамъ, что она, кромѣ существованія объекта въ представленіи субъекта, безъ малѣйшихъ колебаній признаетъ независимое отъ сознанія субъекта существованіе „объекта въ себѣ“ и говоритъ, въ *этомъ крайне рѣдкомъ случаѣ, словами Канта*, что нелѣпъ тотъ выводъ, согласно которому существуетъ явленіе безъ того, что въ немъ является [2]).

— Но это дуализмъ,—говорятъ намъ люди, склонные къ идеалистическому „монизму“ a la Махъ, Ферворнъ, [3]) Авена-

---

[1]) „Ein Ding hat *Eigenschaften*; sie sind *erstlich* seine bestimmten Beziehungen auf *Anderes*... Aber zweitens ist das Ding in diesem Gesetzseyn *an sich*... Ein Ding hat die Eigenschaft, dess oder jenes im Andern zu bewirken und auf eine eigenthümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äussern“ (Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band, Zweites Buch; SS. 148—149).

[2]) „Критика чистаго разума“, стр. XV.

[3]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Теперь нѣкоторые единомышленники Маха,—напримѣръ I. Петцольдъ,—хотятъ отмежеваться отъ Ферворна, сами признавая его идеалистомъ. Ферворнъ—дѣйствительно идеалистъ, но онъ совершенно такой же идеалистъ, какъ Махъ, Авенаріусъ и Петцольдъ. Онъ только послѣдовательнѣе ихъ; онъ не страшится тѣхъ идеалистическихъ выводовъ, которые еще пугаютъ ихъ и отъ которыхъ они стараются отговориться самыми смѣшными софизмами.

ріусъ и другіе. Нѣтъ, милостивые государи,— отвѣчаемъ мы,— тутъ дуализмомъ даже не пахнетъ! Правда, насъ можно было бы съ полнымъ основаніемъ упрекнуть въ дуализмѣ, если бы субъектъ со своими представленіями отрывался нами отъ объекта. Но мы совсѣмъ не грѣшимъ этимъ грѣхомъ. Выше я уже сказалъ, что существованіе субъекта предполагаетъ извѣстную стадію развитія объекта. Что же это значитъ? Не болѣе, не менѣе, какъ то, что *субъектъ самъ является одной изъ составныхъ частей объективнаго міра*. „Я ощущаю и мыслю,—прекрасно говорилъ Фейербахъ,—вовсе не какъ субъектъ, противостоящій объекту, а какъ *субъектъ—объектъ*, какъ дѣйствительное матеріальное существо. И объектъ для меня есть не только ощущаемый предметъ, но также—основаніе, необходимое условіе моего ощущенія. Объективный міръ находится не только внѣ меня; онъ также во мнѣ самомъ, въ моей собственной кожѣ. Человѣкъ есть лишь часть природы, часть бытія; поэтому нѣтъ мѣста для противорѣчія между его мышленіемъ и бытіемъ“ [1]).

Въ другомъ мѣстѣ (Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist) онъ замѣчаетъ: „я являюсь *психологическимъ* объектомъ для самого себя и *физіологическимъ* объектомъ для другого“ [2]).

Наконецъ, онъ же твердитъ: „мое тѣло, какъ цѣлое, и есть мое я, моя истинная сущность. Думаетъ не отвлеченное существо, а именно это дѣйствительное существо, это тѣло“. Но если это такъ,—а съ матеріалистической точки зрѣнія это именно такъ,—то не трудно понять, что субъективныя „переживанія“, суть не что иное, какъ самосознаніе объекта, сознаніе имъ самого себя, а также того великаго цѣлаго („внѣшняго міра“), къ которому онъ самъ принадлежитъ. Организмъ, одаренный мыслью, существуютъ не только „*въ себѣ*“ и не только „*для другихъ*“ (въ сознаніи другихъ организмовъ), но и „*для себя*“. Вы, г. Богдановъ, существуете не только, какъ данная масса матеріи, и не только въ головѣ блаженнаго Анатолія, считающаго Васъ глубокимъ мыслителемъ, но и въ свой собственной головѣ, сознавая ту массу матеріи, которая Васъ составляетъ, именно Богдановымъ, а не кѣмъ либо другимъ [3]). Такъ нашъ мнимый дуализмъ

---

[1]) Werke, X, 193.

[2]) Werke, II, 348—349.

[3]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.*—По ученію Спинозы, вещь (res) есть тѣло (corpus) и вмѣстѣ съ тѣмъ идея тѣла (idea corporis). Но такъ какъ тотъ, кто сознаетъ самого себя, имѣетъ также сознаніе и объ этомъ своемъ сознаніи, то вещь есть тѣло (corpus), идея тѣла (idea corporis) и, наконецъ, идея идеи тѣла (idea ideae corporis). Отсюда видно, какъ близко матеріализмъ Фейербаха соприкасается съ ученіемъ Спинозы.

обнаруживаетъ себя, какъ несомнѣнный монизмъ. Мало того. Онъ есть единственный истинный, — т. е. единственный возможный, —монизмъ. Потому что, вѣдь *какъ* разрѣшается въ идеализмѣ антиномія субъекта и объекта? Идеализмъ провозглашаетъ, что объектъ есть лишь „переживаніе“ субъекта, т. е. вовсе не существуетъ самъ по себѣ, но,—какъ сказалъ еще Фейербахъ,—это значитъ не *разрѣшить* задачу, а просто-напросто уклониться отъ ея разрѣшенія [1]).

Все это просто, какъ „б—а—ба“. Но все это остается не только не „*познанымъ*“ Вами, г. Богдановъ, но и „*непознаваемымъ*“ для Васъ, потому что Вамъ еще въ юности испортила Ваша философская мамка, Махъ, и съ тѣхъ поръ Вы сдѣлались неспособны къ пониманію даже самыхъ простыхъ, самыхъ ясныхъ истинъ современнаго намъ матеріализма. И когда та или другая изъ этихъ простыхъ и ясныхъ истинъ встрѣчается Вамъ, напримѣръ, въ моихъ сочиненіяхъ, она немедленно принимаетъ въ Вашей головѣ уродливый „видъ“, и Вы, подъ вліяніемъ этого „переживанія“, кричите, какъ гусь, спасающій Капитолій, и выдвигаете противъ меня возраженія, отъ которыхъ на сто верстъ кругомъ несетъ самой томительной путаницей понятій и самой губительной скукой!

У Шекспира въ „Венеціанскомъ купцѣ“ Бассаніо говоритъ о Граціано: „Его разсужденія—точно два зерна пшеницы, спрятанныя въ двухъ мѣрахъ соломы. Чтобы найти ихъ нужно искать цѣлый день, а найдешь—оказывается, что они не стоили поисковъ“.

Надо говорить правду, г. Богдановъ: Вы не похожи на Граціано: Ваша „солома“ не содержитъ въ себѣ ровно ни одного зерна пшеницы. И къ тому же она гніетъ на философскомъ гумнѣ болѣе 150 лѣтъ и давнымъ-давно изъѣдена мышами, хотя Вы весьма развязно выдаете ее за продуктъ послѣдняго „естественно-научнаго“ урожая. Пріятно ли копаться въ этой мышеяди? А Вы еще недумѣвали: почему я не спѣшилъ вступить въ полемику съ Вами...

Но я позабылъ, что Вы не только *неудачный*, но, кромѣ того, еще и *немужественный* „критикъ“... Маркса и Энгельса. „Критикуя“ ихъ философскіе взгляды, Вы пытаетесь теперь увѣрить Вашихъ читателей, что Вы не согласны собственно только со мною, отданнымъ Вами, на сей предметъ, въ ученье къ барону Гольбаху. Эта нынѣшняя Ваша... неоткровенность вынуждаетъ меня еще разъ напомнить Вамъ то доброе старое время,

---

[1]) Ср. „Основные вопросы марксизма“, стр. 9 и слѣд.

—пожалуй даже и не очень старое: 1905 годъ,—когда Вы, немудрствуя лукаво, еще признавали меня философскимъ единомышленникомъ Энгельса. Вы сами знаете, м. г., что Вы были тогда ближе къ истинѣ. А на случай, если бы это оказалось неизвѣстнымъ тому или другому наивному читателю, я сдѣлаю довольно длинныя выписки изъ цитированной уже въ первомъ письмѣ моемъ статьи Энгельса „Ueber historischen Materialismus". Въ ея первой части Энгельсъ, между прочимъ, защищаетъ матеріализмъ отъ агностиковъ. На этой-то защитѣ мы и сосредоточимъ свое вниманіе.

Оставляя въ сторонѣ,—какъ несущественное здѣсь для насъ,—критическое замѣчаніе Энгельса насчетъ соображеній агностиковъ о бытіи бога, я почти полностью приведу то, что относится у него къ вопросу о „вещи въ себѣ" и возможности ея познанія нами.

По словамъ Энгельса, агностикъ допускаетъ, что все наше знаніе опирается на свѣдѣнія (Mittheilungen), получаемыя нами посредствомъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ. Но, допустивъ это, агностикъ спрашиваетъ: откуда знаемъ мы, что наши чувства даютъ намъ вѣрное изображеніе воспринимаемыхъ ими вещей въ себѣ? Энгельсъ отвѣчаетъ на это словами Фауста, въ *началѣ было дѣло*. „Въ тотъ моментъ,—говоритъ онъ,—когда мы пользуемся этими вещами сообразно тѣмъ свойствамъ, которыя открываются намъ воспріятіемъ (Wahrnehmen), въ этотъ самый моментъ мы подвергаемъ наши чувственныя воспріятія безошибочной провѣркѣ. Если они были не вѣрны, то и наше сужденіе о возможности употребленія этой вещи окажется ошибочнымъ, и наша попытка воспользоваться этой вещью приведетъ къ неудачѣ. Если же цѣль наша будетъ достигнута, если мы найдемъ, что вещь соотвѣтствуетъ нашему представленію о ней, что она исполняетъ роль, нами ей предназначенную, то это будетъ служить положительнымъ доказательствомъ тому, что въ этихъ предѣлахъ наше представленіе о вещи и объ ея свойствахъ соотвѣтствуетъ той дѣйствительности, которая существуетъ внѣ насъ (mit der ausser uns bestehenden Wirklichkeit)."

Ошибки въ нашихъ сужденіяхъ о свойствахъ вещей причиняются, по мнѣнію Энгельса, или тѣмъ, что воспріятіе, положенное нами въ основу нашей попытки, было поверхостно или неполно, или же тѣмъ, что мы поставили его въ такую связь съ результатами другихъ воспріятій, которая не оправдывается дѣйствительностью (durch die Sachlage) „Но пока мы надлежащимъ образомъ упражняемъ и употребляемъ свои внѣшнія чув-

ства и пока мы въ способахъ своей дѣятельности не выходимъ изъ тѣхъ границъ, которыя ставятся намъ вѣрными и надлежащимъ образомъ использованными воспріятіями, до тѣхъ поръ успѣшность нашихъ дѣйствій будетъ служить доказательствомъ того, что наши воспріятія соотвѣтствуютъ (übereinstimmen) предметной природѣ воспринимаемой вещи. Насколько до сихъ поръ извѣстно, мы никогда не видѣли себя вынужденными притти къ тому заключенію, что наши научно-провѣренныя воспріятія порождаютъ въ нашемъ мозгу такія представленія о внѣшнемъ мірѣ, которыя по своей природѣ отклоняются отъ дѣйствительности, или что существуетъ прирожденное несоотвѣтствіе (Unverträglichkeit) между внѣшнимъ міромъ и нашими чувственными воспріятіями".

Однако, „неокантіанскій агностикъ" не сдается. Онъ возражаетъ, что мы можемъ, пожалуй, правильно воспринять свойства вещи, но никакимъ процессомъ чувственнаго воспріятія или мышленія не можемъ мы воспріять самое вещь въ себѣ, которая находится, такимъ образомъ, внѣ нашего знанія. Но и этотъ доводъ, какъ двѣ капли воды похожій на то, что думаетъ о вещи въ себѣ Махъ, не смущаетъ Энгельса. Онъ говоритъ, что на это давно уже отвѣтилъ Гегель: „если вы знаете всѣ свойства вещи, то вы знаете также, что такое сама эта вещь; тогда ничего не остается, кромѣ того факта, что эта вещь существуетъ внѣ насъ, и какъ скоро ваши чувства довели и этотъ фактъ до вашего свѣдѣнія, вы постигли послѣдній остатокъ этой вещи, знаменитой Кантовой вещи въ себѣ". Къ этому соображенію Гегеля Энгельсъ прибавляетъ, что въ то время, когда жилъ Кантъ, наше знаніе матеріальныхъ вещей было достаточно отрывочно для того, чтобы можно было подозрѣвать за каждой изъ нихъ существованіе какой-то таинственной вещи въ себѣ. „Но съ тѣхъ поръ эти вещи были, благодаря колоссальнымъ успѣхамъ науки, одна за другою изучены, подвергнуты анализу и, что еще важнѣе, воспроизведены. А то, что мы въ состояніи воспроизвести, конечно, не можетъ быть названо непознаваемымъ".

Я имѣю честь доложить Вамъ, г. Богдановъ,—если Вы въ самомъ дѣлѣ этого не замѣтили,—что здѣсь Энгельсъ въ немногихъ словахъ изложилъ основы той самой теоріи познанія, которую я отстаивалъ до сихъ поръ и буду отстаивать. Я заранѣе объявляю себя готовымъ отвергнуть всѣ тѣ свои гносеологическіе взгляды, которые оказались бы противорѣчащими этимъ основамъ—до такой степени твердо убѣжденъ я въ непоколеби-

мой правильности этихъ послѣднихъ. Если Вы думаете, что нѣкоторыя второстепенныя или третьестепенныя частности моей теоріи познанія въ самомъ дѣлѣ расходятся съ ученіемъ Энгельса, то потрудитесь доказать это. Какъ ни скучно мнѣ спорить съ Вами, но въ такомъ случаѣ Вамъ не долго придется ждать моего отвѣта. А, пока что, я приглашаю Васъ „бросить свои иносказанья“ и дать всѣмъ намъ, вольнымъ и невольнымъ читателямъ Вашимъ, отвѣтъ на вопросъ о томъ, *раздѣляете ли Вы матеріалистическій взглядъ, изложенный Энгельсомъ на приведенныхъ мною страницахъ?*

Но помните, что „на проклятый вопросъ“ намъ нуженъ „прямой“ отвѣтъ, чуждый всякихъ „иносказаній“ и „пустыхъ гипотезъ“. А такъ какъ Вы крайне склонны къ „пустымъ гипотезамъ“ и ненужнымъ „иносказаньямъ“, то я предупреждаю Васъ: не цѣпляйтесь за отдѣльныя слова, а говорите по существу. *Только* при этомъ условіи можно будетъ намъ вести споръ съ нѣкоторой пользой для читающей публики. Но при наличности этого условія весь споръ упростится до самой послѣдней степени.

Я не даромъ говорю это. Я недурно знаю пріемы Вашего „философскаго“ (гм!) мышленія и предвижу возможность, напримѣръ, такой диверсіи.

Энгельсъ сказалъ, что теперь уже нельзя,—какъ это позволительно было въ эпоху Канта,—полагать, что за каждой вещью, входящей въ составъ окружающей насъ природы, скрывается нѣкая таинственная и недоступная для насъ вещь въ себѣ. Въ виду этого Вы, г. Богдановъ, способны зачислить великаго теоретика марксизма по вѣдомству Маха, объявивъ, что онъ *отрицаетъ* существованіе вещей въ себѣ. Но подобный софизмъ такъ жалокъ, что прибѣгать къ нему право же не стоитъ.

Что по ученію Энгельса существованіе вещей *не ограничивается* существованіемъ ихъ въ нашемъ представленіи, яснѣе яснаго видно изъ категорическаго признанія имъ „той дѣйствительности, *которая существуетъ внѣ насъ“ и которая можетъ соотвѣтствовать, а можетъ и не соотвѣтствовать нашему о ней представленію.* Энгельсъ отрицаетъ существованіе *только Кантовской вещи въ себѣ*, т.-е. только такой, которая будто бы не подчинена закону причинности и недоступна нашему познанію. Но тутъ я опять совершенно согласенъ съ нимъ, какъ Вы легко можете убѣдиться въ этомъ, вникнувъ въ мои статьи, направленныя противъ г. Конрада Шмидта, перепечатанныя въ книгѣ

„Критика нашихъ критиковъ“ и Вами же цитированныя въ спорѣ со мною. Стало-быть, съ этой стороны всякіе „экивоки“ совершенно излишни.

Тѣмъ болѣе излишни, что, согласно приведенному мною въ началѣ письма мнѣнію Энгельса, дѣйствительное единство міра, существующаго независимо отъ нашего представленія, состоитъ именно въ его матеріальности. Это какъ разъ тотъ взглядъ, который, будучи выраженъ мною въ спорѣ къ неокантіанцами, послужилъ поводомъ для Вашихъ „безлѣпичныхъ“ нападокъ на мое опредѣленіе матеріи.

Логика имѣетъ свои права, передъ которыми безсильны всѣ „гипотезы пустыя“. Если Вы, г. Богдановъ, въ самомъ дѣлѣ хотите быть марксистомъ, то Вамъ, прежде всего, необходимо возстать противъ своего учителя Маха и „поклониться“ тому, что онъ пытается „сжечь“ по примѣру блаженной памяти клойнскаго епископа Берклэя. Вамъ необходимо признать, что „тѣла“ суть не только логическіе символы для комплексовъ ощущеній, что они служатъ основой этихъ ощущеній и существуютъ независимо отъ нихъ. Иного выхода нѣтъ. Нельзя быть марксистомъ, отрицая философскую основу марксизма.

Того, кто, подобно Маху, считаетъ тѣла простыми логическими символами для комплексовъ ощущеній, должна постигнуть участь, неизбѣжо постигающая всѣхъ субъективныхъ идеалистовъ: онъ придетъ къ солипсизму, или пытаясь избавиться отъ солипсизма,—запутается въ безвыходныхъ противорѣчіяхъ. Такъ и случилось съ Махомъ. Вы не вѣрите, г. Богдановъ? Я тѣмъ охотнѣе докажу Вамъ это, что, обнаруживая слабыя стороны Вашего учителя, я тѣмъ самымъ обнаружу и *Ваши* „философскія“ слабости: списокъ никогда не бываетъ лучше оригинала. А заниматься оригиналомъ все-таки пріятнѣе, чѣмъ разсматривать списокъ, да еще такой тусклый списокъ, какимъ являются Ваши „эмпиріомонистическія“ упражненія.

II.

Итакъ, я разстаюсь съ Вами, м. г., и перехожу къ Маху. Уфъ! У меня точно гора съ плечъ сваливается. Да и читатель, я увѣренъ, почувствуетъ большое облегченіе.

Махъ хочетъ бороться съ метафизикой. Первая же глава его книги „Анализъ ощущеній“ посвящена „антиметафизическимъ предварительнымъ замѣчаніямъ“. Но именно эти его предварительныя замѣчанія и показываютъ, что въ немъ еще слишкомъ живучи остатки идеалистической метафизики.

Онъ самъ разсказываетъ, что именно натолкнуло его на философскія размышленія, и какой характеръ они у него приняли.

„Въ очень молодые годы (когда мнѣ было лѣтъ 15) я нашелъ однажды въ библіотекѣ моего отца,—разказываетъ онъ,—сочиненія Канта „Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ“, и эту случайность я всегда считалъ особымъ счастіемъ для себя. Сочиненіе это произвело на меня тогда огромное, неизгладимое впечатлѣніе, равное которому мнѣ съ тѣхъ поръ никогда уже не приходилось испытывать при чтеніи философскихъ сочиненій. Года два или три спустя я вдругъ понялъ, какую лишнюю роль играетъ „вещь въ себѣ“. Въ одинъ прикрасный лѣтній день, когда я гулялъ на лонѣ природы, весь міръ вдругъ сразу показался мнѣ *однимъ* комплексомъ взаимно связанныхъ между собою ощущеній, а мое Я—частью этого комплекса, въ которой эти ощущенія лишь сильнѣе между собою связаны. Хотя настоящія размышленія объ этомъ явились лишь впослѣдствіи, этотъ моментъ все же имѣлъ рѣшающее значеніе для всего моего міровоззрѣнія [1]).

Мы видимъ отсюда, что работа мысли пошла у Маха въ томъ же направленіи, въ какомъ она шла когда-то у Фихте, который тоже взялъ трансцендетальный идеализмъ Канта за свою точку исхода и тоже скоро пришелъ къ тому заключенію, что вещь въ себѣ играетъ совершенно „лишнюю роль“. Но Фихте былъ хорошимъ знаткомъ философіи, а Махъ самъ говоритъ о себѣ, что онъ могъ посвящать ей только свои воскресныя прогулки (doch nur als Sontagsjäger durchstreifen) [2]). Поэтому философскіе взгляды Фихте все-таки сложились въ довольно стройную, хотя и страдавшую внутренними противорѣчіями, систему, между тѣмъ, какъ „антиметафизическія“ воскресныя прогулки Маха „на лонѣ природы“ привели его къ весьма печальнымъ результатамъ.

Судите сами. Весь міръ „вдругъ“ показался Маху однимъ комплексомъ ощущеній, а его „Я“—частью этого комплекса. Но если „Я“ составляетъ лишь часть міра, то ясно, что только ничтожная часть мірового комплекса ощущеній принадлежитъ „Я“, остальная же и несравненно большая часть существуетъ „*внѣ Я*“, является по отношенію къ нему внѣшнимъ міромъ, „*не Я*“. Что же у насъ получается? Получается „*Я*“ и „*не-Я*“, т.-е. субъектъ и объектъ, т.-е. та самая антиномія, которая по

---

[1]) Э Махъ. „Анализъ ощущеній“. Стр. 34. Примѣчаніе.
[2]) Erkenntniss und Jrrthum, Leipzig, 1905, Vorwort. SS. VI-VII.

справедливому замѣчанію Энгельса, составляетъ основной вопросъ всей новой философіи, и надъ которой Махъ хотѣлъ возвыситься, проникшись величавымъ презрѣніемъ къ „метафизикѣ“. Это очень недурной результатъ „праздничныхъ прогулокъ“. Но онъ не одинъ; мы сейчасъ увидимъ что размышленія Маха „на лонѣ природы“ дали и другіе, не менѣе замѣчательные результаты.

Разъ дана антиномія субъекта и объекта,—„Я“ и внѣшняго міра,—то необходимо разрѣшить ее такъ или иначе, а для этого непремѣнно нужно выяснить, каковы же взаимныя отношенія двухъ составныхъ элементовъ указанной антиноміи. Махъ объявляетъ весь міръ *однимъ* комплексомъ связанныхъ между собой ощущеній. Онъ, какъ видно, полагаетъ, что въ этомъ и заключается искомый отвѣтъ на вопросъ о томъ, какъ же собственно относится „Я“ къ внѣшнему міру и внѣшній міръ къ „Я“. Но я спрошу словами Гейне:

Отвѣтъ ли это, полно?

Предположимъ, что тѣ ощущенія, изъ которыхъ состоитъ „Я“, въ самомъ дѣлѣ „связаны“ съ тѣми, которыя входятъ въ составъ внѣшняго міра.

Но это предположеніе не содержитъ въ себѣ даже и намека на *характеръ* этой связи. Вотъ, напримѣръ, Махъ не одобряетъ солипсизма. Онъ говоритъ: „es gibt Keinen isolierten Forscher“ (изолированнаго изслѣдователя не существуетъ [1]) и это, конечно, справедливо. Но намъ достаточно предположить существованіе только *двухъ* изслѣдователей, чтобы насъ со всѣхъ сторонъ осадили какъ разъ тѣ метафизическіе вопросы, которые Махъ хотѣлъ упразднить посредствомъ уже извѣстнаго намъ coup d'état „на лонѣ природы“. Назовемъ одного изъ нашихъ двухъ „изслѣдователей“ А, другого Б. А, какъ и Б связаны съ тѣмъ великимъ комплексомъ ощущеній, который, — по увѣренію Маха, рѣшительно ничѣмъ, однако, не обоснованному,—составляетъ вселенную, „весь міръ“. Но спрашивается: могутъ ли А и Б знать о существованіи другъ друга? Этотъ вопросъ на первый взглядъ кажется почти излишнимъ: конечно, могутъ, потому что если бы не могли, то каждый изъ нихъ былъ бы по отношенію къ другому недоступной и непознаваемой вещью въ себѣ, а такая вещь была вѣдь объявлена несуществующей въ тотъ воскресный день, когда весь міръ показался Маху однимъ комплексомъ ощущеній. Но дѣло осложняется именно тѣмъ обстоятельствомъ, что „изслѣдователь“ А можетъ быть познанъ „изслѣдователемъ“ Б и на-

[1]) Erkenntniss und Irrthum, S. 9.

оборотъ. Если А узналъ о существованіи Б, то это значитъ, что онъ составилъ себѣ о немъ извѣстное представленіе. А разъ это такъ, то Б существуетъ ужъ не только *самъ по себѣ*, — какъ часть великаго мірового комплекса ощущеній, — но также и въ сознаніи А, который есть то же не болѣе, какъ часть этого комплекса. Другими словами, изслѣдователь Б является по отношенію къ изслѣдователю А *объектомъ*, внѣ его существующимъ и производящимъ на него, изслѣдователя А, извѣстное впечатлѣніе. Такимъ образомъ мы имѣемъ передъ собою не только антиномію субъекта и объекта, но и нѣкоторое указаніе на то, какъ она разрѣшается: объектъ существуетъ внѣ субъекта: но это не мѣшаетъ ему вызывать въ субъектѣ извѣстныя впечатлѣнія. Вещь въ себѣ, которую мы было сочли разъ на всегда упраздненной, благодаря воскресному открытію Маха, опять появляется на божій свѣтъ. Правда, Махъ велъ войну съ непознаваемой вещью въ себѣ, а теперь мы имѣемъ дѣло съ вещью, которая вполнѣ доступна сознанію: „изслѣдователь“ Б можетъ быть „изслѣдованъ“ „изслѣдователемъ“ А и со своей стороны отплатить ему подобной услугой. И это показываетъ, что мы сдѣлали шагъ впередъ. Но это шагъ впередъ только по отношенію къ трансцендетальному идеализму Канта, а вовсе не по отношенію къ матеріализму, который,—какъ мы съ Вами, г. Богдановъ, очень хорошо знаемъ это послѣ всего сказаннаго выше,— *отрицаетъ* непознаваемость вещей въ себѣ. Чѣмъ же отличается „философія“ Маха отъ матеріализма? А вотъ чѣмъ.

Матеріалистъ скажетъ, что каждый изъ нашихъ двухъ изслѣдователей есть не что иное, какъ „субъектъ-объектъ“, дѣйствительное матеріальное существо, тѣло, обладающее способностью ощущать и мыслить. А возстающій противъ метафизики Махъ возразитъ на это, что такъ какъ тѣла суть лишь „логическіе символы для комплексовъ элементовъ (комплексовъ ощущеній)“, то мы не имѣемъ никакого логическаго права признавать нашихъ изслѣдователей матеріальными существами, а обязаны считать ихъ частями мірового комплекса ощущеній. Мы спорить и пререкословить пока не станемъ. Мы на минуту согласимся съ тѣмъ, что наши „изслѣдователи“ представляютъ собою, такъ сказать, малые комплексы ощущеній. Но наша уступчивость вовсе не спасетъ насъ отъ трудности: мы останемся въ полномъ невѣдѣніи насчетъ того, какимъ путемъ А узнаетъ о существованіи и свойствахъ Б. Если бы мы сдѣлали матеріалистическое предположеніе о томъ, что Б своимъ организмомъ и своими поступками вызываетъ въ А извѣстное ощущеніе, ложащееся по-

томъ въ основу извѣстныхъ представленій, то вѣдь у насъ получился бы чистѣйшій вздоръ: одинъ комплексъ ощущеній вызываетъ извѣстное ощущеніе въ другомъ комплексѣ ощущеній? Это было бы еще хуже знаменитой „философіи“, согласно которой земля держится на китахъ, а киты плаваютъ на водѣ, а вода находится на землѣ. Да и самъ Махъ, какъ мы увидимъ ниже, возстаетъ противъ подобныхъ предположеній.

Однако, не будемъ уклоняться отъ нашего интереснаго предмета.

Предположеніе о томъ, что Б становится извѣстнымъ А, вызывая въ немъ тѣ или другія ощущенія, привело насъ къ нелѣпости. И къ такой же нелѣпости приводитъ насъ, какъ мы видѣли выше, предположеніе о томъ, что Б. недоступенъ познанію А. Какъ же намъ быть? Гдѣ же искать намъ отвѣта на нашъ неотвязчивый вопросъ? Намъ посовѣтуютъ, можетъ-быть, вспомнить Лейбница и аппелировать къ „предустановленной гармоніи“. Такъ какъ мы теперь очень уступчивы, то мы, пожалуй, помирились бы и на ней, но неумолимый Махъ лишаетъ насъ и этого послѣдняго спасенія: онъ объявляетъ предустановленную гармонію чудовищной теоріей (Monstruose Theorie) [1]).

Мы соглашаемся отказаться и отъ нея,—зачѣмъ намъ чудовищныя теоріи! — но, къ несчастью, мы на стр. 38 русскаго перевода „Analyse der Empfindungen“ наталкиваемся на слѣдующее мѣсто:

„Независимое научное изслѣдованіе легко затемняется въ томъ случаѣ, если воззрѣніе, годное для особой, тѣсно ограниченной цѣли, заранѣе дѣлается основой *всѣхъ* изслѣдованій. Это происходитъ, напримѣръ, тогда, когда мы разсматриваемъ всѣ переживанія, какъ „дѣйствія“ внѣшняго міра, доходящія до сознанія. Этимъ уже данъ цѣлый клубокъ метафизическихъ трудностей, распутать который совершенно какъ-будто невозможно. Но онъ тотчасъ же исчезаетъ, когда мы разсматриваемъ все дѣло въ математическомъ, такъ сказать, смыслѣ, т.-е. когда мы уясняемъ себѣ, что для насъ цѣнно только установленіе *функціональныхъ отношеній*, выясненіе *зависимости, существующей между нашими переживаніями*. Тогда становится прежде всего яснымъ, что установленіе связи между ними и какими-то неизвѣстными намъ, не данными, изначальными перемѣнами (вещь въ себѣ) есть дѣло чисто фиктивное и праздное“.

---

[1]) Erkenntniss und Irrthum, S. 7.

Махъ категорически заявляетъ, что нелѣпо считать наши переживанія результатомъ того дѣйствія внѣшняго міра, которое доходитъ до нашего сознанія. Мы вѣримъ Маху и говоримъ себѣ: если въ данную минуту наше „переживаніе“ состоитъ въ томъ, что мы слышимъ голосъ другого человѣка, то мы очень ошиблись бы, если бы вздумали объяснять это „переживаніе“ дѣйствіемъ на насъ внѣшняго міра, т.-е. собственно той его части, которую составляетъ говорящій съ нами человѣкъ. Всякое предположеніе о такомъ дѣйствіи есть,—за это ручается Махъ,—отжившая метафизика. Значитъ намъ остается предположить, что мы слышимъ голосъ другого человѣка не потому, что онъ говоритъ (и дѣйствуетъ на насъ посредствомъ движенія воздуха), а потому, что мы имѣемъ такое „переживаніе“, благодаря которому нашъ собесѣдникъ кажется намъ говорящимъ. А если нашъ собесѣдникъ слышитъ нашъ отвѣтъ, то это опять-таки объясняется не тѣмъ, что воздухъ, приводимый нами въ движеніе, вызываетъ въ немъ извѣстныя слуховыя ощущенія, а тѣмъ, что онъ имѣетъ „переживаніе“, состоящее въ томъ, что ему кажется, будто мы ему отвѣчаемъ. Это, въ самомъ дѣлѣ, очень ясно, и тутъ, дѣйствительно, нѣтъ никакихъ „метафизическихъ затрудненій“. Но вѣдь это,—воля Ваша!—опять та самая теорія „предустановленной гармоніи“, которую Махъ называетъ чудовищной [1]).

Махъ доказываетъ намъ, что для насъ цѣнно только установленіе функціональныхъ отношеній, т.-е. выясненіе той зависимости, которая существуетъ между *нашими* переживаніями. Мы опять соглашаемся съ нимъ и опять говоримъ себѣ: такъ какъ все дѣло въ установленіи функціональной зависимости между *нашими* переживаніями, то мы не имѣемъ никакого права признавать независимое отъ этихъ переживаній бытіе другихъ людей. Такое признаніе создало бы цѣлый клубокъ „метафизическихъ затрудненій“. Но это еще не все: тѣ же самыя соображенія убѣждаютъ насъ въ томъ, что мы не можемъ, не погрѣшивъ противъ логики, признать существованіе тѣхъ „элементовъ“, которые не принадлежатъ къ нашему „Я“ и составляютъ „не—Я“, внѣшній міръ. Вообще, нѣтъ ничего, *кромѣ нашихъ переживаній*.

---

[1]) Въ другомъ мѣстѣ („Анализъ ощущеній“, рус. переводъ, стр. 265) Махъ говоритъ: „Ощущенія различныхъ чувствъ *одного* человѣка, какъ и чувственныя ощущенія *различныхъ* людей, находятся въ закономѣрной зависимости *другъ отъ друга*. Въ этомъ состоитъ матерія“. Можетъ быть. Однако, весь вопросъ въ томъ, допустима ли тутъ,—съ точки зрѣнія Маха,—другая зависимость, кромѣ зависимости, соотвѣтствующей „установленной гармоніи“.

Все остальное—выдумка, „метафизика“. Да здравствуетъ солипсизмъ! [1]).

Если отъ этого несомнѣннаго „затрудненія“ Махъ думаетъ отдѣлаться своимъ различеніемъ „Я“ въ болѣе узкомъ смыслѣ [2]) отъ „Я“ въ смыслѣ болѣе широкомъ [3]), то онъ жестоко заблуждается. Его расширенное „Я“ въ самомъ дѣлѣ заключаетъ въ себѣ,—какъ онъ на то указываетъ съ успокоительной миной,—внѣшній міръ, въ составъ котораго входятъ, между прочимъ, другіе „Я“. Но вѣдь это различіе дѣлалъ еще Фихте, у котораго „*Я*“ противополагаетъ себѣ „*не—Я*“, при чемъ въ это „не Я“ входятъ другіе индивидуумы [4]). Однако, это не помѣшало Фихте оставаться субъективнымъ идеалистомъ. И не помѣшало по очень простой причинѣ: „*не—Я*“ существовало у него, какъ и у Берклэя и какъ у Маха, *лишь въ представленіи „Я“*. Такъ какъ выходъ за предѣлы „Я“ былъ для Фихте крѣпко на-крѣпко закрытъ отрицаніемъ бытія вещи въ себѣ, то у него исчезла всякая теоретическая возможность избавленія отъ солипсизма. Но солипсизмъ тоже не выходъ. Поэтому Фихте искалъ спасенія въ абсолютномъ „Я“. „Ясно, что мое абсолютное Я не индивидуумъ,—писалъ онъ къ Якоби,—...но индивидуумъ долженъ быть выведенъ изъ абсолютнаго Я. Мое наукословіе сдѣлаетъ это въ ученіи объ естественномъ правѣ“. Къ сожалѣнію, „наукословіе“ этого не сдѣлало. Фихте не удалось теоретически справиться съ солипсизмомъ. Не удается это и Маху. Но Фихте, бывшій великимъ мастеромъ въ обращеніи съ философскими понятіями, по крайней мѣрѣ, сознавалъ въ чемъ состоитъ слабая сторона его философіи. А Махъ, вѣроятно, хорошій спеціалистъ по физикѣ, но, несомнѣнно, плохой мыслитель, совсѣмъ не сознаетъ того, что его „философія“ переполнена самыми непримиримыми и самыми вопіющими противорѣчіями. Онъ разгуливаетъ между этими противорѣчіями съ такимъ невозмутимымъ спокойствіемъ духа, которое поистинѣ достойно лучшей участи.

Вотъ полюбуйтесь, г. Богдановъ! Маху вспоминается вопросъ: не обладаетъ ли ощущеніемъ и неорганическая матерія. По этому поводу онъ говоритъ:

---

[1]) Гансъ Корнеліусъ,—котораго Махъ считаетъ своимъ единомышленникомъ,—прямо сознается, что онъ не знаетъ научнаго выхода изъ солипсизма. (См. его Einleitung in die Philosophie, Leipzig, 1903. S. 323, особенно примѣчаніе).

[2]) См. Erkenntniss und Irrthum, S. 6.

[3]) Тамъ же, стр. 29.

[4]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.*—Къ этому надо прибавить, что, разумѣется, *не одинъ Фихте* дѣлалъ это различеніе. Оно, такъ сказать, *само навязывалось не только всѣмъ идеалистамъ, но даже и солипсистамъ.*

„Этотъ вопросъ вполнѣ естественъ, если исходить изъ обычныхъ широко распространенныхъ физическихъ представленій, по которымъ матерія представляетъ собою то *непосредственное* и несомнѣнно данное *реальное*, на которомъ строится все, какъ органическое, такъ и неорганическое. Вѣдь въ такомъ случаѣ въ зданіи, сосостоящемъ изъ матеріи, ощущеніе должно возникать какъ-то внезапно, или оно должно существовать въ самомъ, такъ сказать, фундаментѣ этого зданія. *Съ нашей* точки зрѣнія этотъ вопросъ въ основѣ своей ложенъ. Для насъ матерія не есть первое данное. Такимъ первичнымъ даннымъ являются скорѣе *элементы* (которые въ извѣстномъ опредѣленномъ смыслѣ называются ощущеніями)“ [1]).

Здѣсь Махъ,—надо отдать ему справедливость,—вполнѣ логиченъ. Не менѣе логиченъ онъ и на слѣдующей страницѣ, гдѣ, повторивъ, что матерія есть не что иное, какъ опредѣленнаго рода связь между элементами, онъ правильно умозаключаетъ: „Слѣдовательно, вопросъ объ ощущеніи матеріи гласилъ бы: имѣются ли ощущенія у опредѣленнаго рода связи элементовъ (которые въ извѣстномъ отношеніи суть тѣ же ощущенія)? Въ такой же формѣ этого вопроса не поставитъ никто“. [2])

Это такъ. Но зато совсѣмъ нелогичны слѣдующія строки, непосредственно предшествующія логическому (*съ точки зрѣнія Маха*) разсужденію о матеріи: „Если бы въ то время, какъ я ощущаю что-либо, я же самъ или кто-нибудь другой могъ наблюдать мой мозгъ съ помощью всевозможныхъ физическихъ и химическихъ средствъ, то можно было бы опредѣлить, съ какими, происходящими въ организмѣ, процессами связаны опредѣленнаго рода ощущенія. Тогда, по крайней мѣрѣ, по аналогіи, можно было бы ближе подойти къ рѣшенію такъ часто обсуждаемаго вопроса о томъ, какъ далеко простираются въ органическомъ мірѣ ощущенія: ощущаютъ ли низшія животныя, имѣются ли ощущенія у растеній.“

Я не хочу снова поднимать здѣсь вопросъ о томъ, откуда могъ бы взяться „кто-нибудь другой“, наблюдающій „мой“ мозгъ. Мы уже знаемъ, что въ „фисософіи“ Маха ему взяться рѣшительно неоткуда. Но мы уже привыкли къ *этой* нелогичности нашего „философа“, она уже перестала насъ интересовать; намъ важно другое. Мы слышали отъ Маха, что „вопросъ объ ощущеніи матеріи гласилъ бы: имѣются ли ощущенія у опре-

---

[1]) „Анализъ ощущеній“, стр. 197.
[2]) Тамъ же, стр. 197.

дѣленнаго рода связи элементовъ, которые въ извѣстномъ отношеніи суть тѣ же ощущенія?“ И мы согласились съ нимъ въ томъ, что этотъ вопросъ, въ его формулировкѣ, есть вопросъ нелѣпый. Но если это вѣрно, то не менѣе нелѣпъ также вопросъ о томъ, „ощущаютъ ли низшія животныя, имѣются ли ощущенія у растеній.“ А Махъ не теряетъ надежды „ближе подойти“ къ разрѣшенію этого нелѣпаго, съ его точки зрѣнія, вопроса. Какъ подойти? „По крайней мѣрѣ, по аналогіи“. По аналогіи съ чѣмъ? Съ тѣмъ, что происходитъ въ моемъ мозгу въ то время, когда я испытываю извѣстныя ощущенія. А что такое мой мозгъ? Часть моего тѣла. А что такое тѣло? Матерія. А что такое матерія? „Не что иное, какъ опредѣленнаго рода связь между элементами“. Поэтому мы вынуждены умозаключить, подобно Маху: слѣдовательно, вопросъ о томъ, что происходитъ въ моемъ мозгу, когда я испытываю извѣстное ощущеніе, гласилъ бы: что происходитъ въ опредѣленнаго рода связи между опредѣленнаго рода „элементами“, которые входятъ въ составъ „Я“ и „которые въ извѣстномъ отношеніи суть тѣ же ощущенія“, въ то время, когда это „Я“ ощущаетъ? Этотъ вопросъ представляетъ такую же логическую невозможность, съ точки зрѣнія Маха, какъ и вопросъ объ ощущеніи неорганической матеріи. А между тѣмъ онъ, въ томъ или другомъ видѣ, почти на каждомъ шагу встрѣчается намъ въ „Анализѣ ощущеній“. Почему же это такъ?

Вотъ почему. Въ качествѣ натуралиста, Махъ, хотя и совершенно безсознательно, постоянно вынуждается переходить на *матеріалистическую точку зрѣнія*. И каждый разъ, когда онъ переходитъ на нее, онъ попадаетъ въ логическое противорѣчіе съ *идеалистической основой* своей собственной „философіи“. Вотъ примѣръ. Махъ говоритъ: „Вмѣстѣ съ громаднѣйшимъ числомъ физіологовъ и современныхъ психологовъ я... убѣжденъ въ томъ, что явленія воли должны стать понятными единственно только—говоря кратко, но общепонятно—изъ огранически-физическихъ силъ“. [1]) Эта фраза,—„говоря кратко, но общепонятно“,—имѣетъ смыслъ только подъ перомъ матеріалиста [2]).

[1]) „Анализъ ощущеній“, стр. 141—142.

[2]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.*—Говорю: „только подъ перомъ матеріалиста“, такъ какъ эта фраза Маха предполагаетъ, что сознаніе, т.-е., между прочимъ и „явленія воли“ опредѣляются „бытіемъ“ (матеріальнымъ строеніемъ тѣхъ организмовъ, въ которыхъ наблюдаются указанныя явленія). Нелѣпо поэтому говорить, что бытіе это есть только бытіе въ представленіи или въ ощущеніи существъ, обнаруживающихъ „явленія воли“: оно непремѣнно есть также „бытіе въ себѣ.“ У Маха же выходитъ, съ одной стороны, что матерія есть лишь одно изъ состояній („переживаній“) сознанія, а съ другой что матерія, т.-е. матеріальное строеніе организма, *обусловливаетъ* собою тѣ его „переживанія“, которыя называются у нашего мыслителя явленіями воли.

Другой примѣръ. „Приспособленіе къ химическимъ и жизненымъ условіямъ—читаемъ мы на страницѣ 91 той же книги, —выражающимся въ *цвѣтѣ*, въ гораздо большей мѣрѣ требуетъ *передвиженія*, чѣмъ приспособленіе къ химическимъ жизненнымъ условіямъ, проявляющимся во вкусѣ и запахѣ".

Это очень счастливая, но, въ то же время, опять-таки совершенно матеріалистическая мысль" [1]).

Третій примѣръ. Махъ говоритъ: „Если въ неорганическомъ, а также и въ органическомъ тѣлѣ происходитъ какой-либо процессъ, вполнѣ опредѣляемый обстоятельствами даннаго момента и ограничивающійся безъ дальнѣйшихъ слѣдствій самимъ собой, то едва ли мы будемъ говорить о цѣли: таковъ, напримѣръ, случай, когда раздраженіе возбуждаетъ свѣтовое ощущеніе или мускульное сокращеніе [2]). Съ этимъ опять нельзя не согласиться. Но разсматриваемый Махомъ случай предполагаетъ такое раздраженіе (органа даннаго субъекта), *слѣдствіемъ* котораго является ощущеніе. Это чисто матеріалистическій взглядъ на происхожденіе ощущеній, и этотъ чисто матеріалистическій взглядъ совсѣмъ не вяжется съ тѣмъ ученіемъ Маха, согласно которому тѣло есть лишь *символъ* нѣкоторой совокупности ощущеній.

Естествоиспытатель, живущій въ Махѣ, склоняется къ матеріализму. Иначе и быть не можетъ: не матеріалистическое естествознаніе невозможно. А „философъ", живущій въ томъ же Махѣ, склоняется къ идеализму. И это опять совершенно понятно: общественное мнѣніе современной буржуазіи, по указанной выше причинѣ, слишкомъ враждебно матеріализму, и совершенно исключительными являются тѣ случаи, когда естествоиспытатели прямо объявляютъ себя теперь, подобно Геккелю,

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.*—Существуютъ извѣстныя „химическія и жизненныя условія". Приспособленіе къ нимъ организма „проявляется", между прочимъ, „во вкусѣ и запахѣ", т.-е. въ характерѣ ощущеній, свойственныхъ этому организму. Спрашивается, можно ли послѣ этого сказать, не впадая въ самое вопіющее противорѣчіе, что упомянутыя нами „химическія и жизненныя условія" представляютъ собой лишь комплексъ свойственныхъ тому же организму ощущеній? Кажется, что нельзя. А по Маху выходитъ, что не только можно, но и должно. Махъ непоколебимо держится того „философскаго" убѣжденія, что земля держится на китахъ, киты плаваютъ на водѣ, а вода находится на землѣ. Этому своему убѣжденію онъ обязанъ тѣмъ великимъ открытіемъ, которое такъ восхитило моего молодого пріятеля Ф. В. Адлера (см. его брошюру: „Die Entdckung der Weltelemente. Sonderabdrück aus № 5 der Zeitschrift „Der Kampf", Wien, 1908). Впрочемъ, я не теряю надежды, что со временемъ мой молодой пріятель, нѣсколько лучше вдумавшись въ основные вопросы философіи, самъ будетъ смѣяться надъ своимъ нынѣшнимъ наивнымъ увлеченіемъ Махомъ.

[2]) Тамъ же, стр. 85.

сторонниками матеріалистическаго монизма. Въ груди Маха живутъ двѣ души. Отсюда его непослѣдовательность [1]).

Впрочемъ, я опять долженъ отдать ему справедливость. Онъ плохо разбирается не *только* въ вопросѣ: идеализмъ, или матеріализмъ. Онъ не только не понимаетъ матеріализма, онъ не понимаетъ также и идеализма.

Вы не вѣрите, г. Богдановъ? Читайте. Махъ жалуется, что его нашли возможнымъ превращать то въ идеалиста,—въ послѣдователя Берклэя (Berkeleyaner),—то въ матеріалиста. Онъ считаетъ эти обвиненія неосновательными. „Я въ этомъ неповиненъ", говоритъ онъ [2]). На стр. 288 (русскаго перевода) повторяется тотъ же „протестъ". А на стр. 292 Махъ, опредѣляя свои „весьма своеобразныя" отношенія къ Канту, пишетъ: „Съ величайшей благодарностью я долженъ признать, что именно его критическій идеализмъ былъ исходнымъ пунктомъ всего моего критическаго мышленія. Но оставаться вѣрнымъ ему я не могъ. Очень скоро я снова вернулся ко взглядамъ *Беркли*, сохранившимся въ болѣе или менѣе скрытомъ видѣ въ сочиненіяхъ *Канта*. Черезъ изслѣдованія въ области физіологіи органовъ чувствъ и изученіе *Гербарта* я пришелъ къ взглядамъ, близкимъ къ взглядамъ *Юма*, но сочиненій самого *Юма* я въ то время еще не зналъ. Я и въ настоящее время считаю *Беркли* и *Юма* гораздо болѣе послѣдовательными мыслителями, чѣмъ *Кантъ*". Выходитъ, стало-быть, что нѣтъ дыма безъ огня. Да еще какого огня: тутъ передъ нами, можно сказать, настоящее пламя! На самомъ дѣлѣ. *Махизмъ есть лишь берклеизмъ, чуть-чуть передѣланный и заново перекрашенный подъ цвѣтъ „естествознанія XX вѣка"*. Недаромъ Махъ посвятилъ свое сочиненіе „Erkenntniss und Irrthum" Вильгельму Шуппе, который, что тамъ ни говори, является идеалистомъ чистѣйшей воды, какъ въ этомъ легко убѣдиться, прочитавъ его „Erkenntnisstheoretische Logik".

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.*—Для „проницательнаго читателя", съ которымъ воевалъ нѣкогда Н. Г. Чернышевскій въ романѣ „Что дѣлать?", прибавлю слѣдующую оговорку. Я вовсе не хочу сказать, что Махъ и подобные ему мыслители *сознательно* подгоняютъ свои будто бы философскіе взгляды къ „духовнымъ" нуждамъ современной буржуазіи. Въ такихъ случаяхъ приспособленіе общественнаго (или классового) сознанія къ общественному (или классовому) бытію совершается по большой части незамѣтно для индивидуумовъ. Притомъ, въ интересующемъ насъ случаѣ приспособленіе сознанія къ бытію совершилось гораздо раньше того времени, когда Махъ началъ свои „воскресныя прогулки" въ области философіи. Вина Маха состоитъ только въ томъ, что онъ не успѣлъ критически отнестись къ господствующему философскому теченію своего времени. Но этимъ грѣхомъ грѣшатъ многіе, даже гораздо болѣе даровитые, нежели онъ, люди.

[2]) „Анализъ ощущеній", стр. 49, русскій переводъ. Въ IV нѣмецкомъ изданіи это мѣсто находится на 39 стр.

Но,—о философіи Маха нельзя говорить безъ многочисленныхъ „но“,—есть у нашего философа и такіе взгляды, которые, пожалуй, отдаляютъ его отъ Берклэя. Такъ, онъ говоритъ: „Вѣрно то, что нѣкоторые виды погибли, какъ и столь же несомнѣнно и то, что нѣкоторые виды возникли. Такимъ образомъ, сфера дѣйствія воли, стремящейся къ удовольствію и избѣгающей страданія, должна быть шире предѣловъ сохраненія рода. Она сохраняетъ родъ, когда стоитъ его сохранить, и уничтожаетъ его, когда дальнѣйшее существованіе его перестаетъ быть полезнымъ“ [1]).

Какая это „воля“? Чья? Откуда она взялась? Берклэй отвѣтилъ бы, конечно: божья воля. И такой отвѣтъ въ глазахъ вѣрующаго человѣка разрѣшилъ бы многія недоразумѣнія. Онъ имѣлъ бы также то преимущество, что могъ бы послужить новымъ доводомъ въ пользу религіозныхъ взглядовъ Вашего, г. Богдановъ, друга—блаженнаго Анатолія. Однако, Махъ о Богѣ ничего не говоритъ; поэтому мы отклонимъ „гипотезу Бога“ и обратимъ вниманіе на слѣдующія слова нашего „мыслителя“ Маха: „Можно принять идею Шопенгауэра объ отношеніи между волей и силой, не усматривая, однако, въ той и другой ничего метафизическаго. [2]) Какъ видите, на сцену появляется Шопенгауэръ, и у насъ неизбѣжно возникаетъ вопросъ, какимъ это образомъ можно „не усмотрѣть ничего метафизическаго“ въ идеѣ Шопенгауэра объ отношеніи между волей и силой. На этотъ вопросъ Махъ ровно ничего не отвѣчаетъ, да и врядъ ли отвѣтитъ когда-нибудь. Но какъ бы тамъ ни было, а фактъ тотъ, что, заговоривъ о волѣ, которая сохраняетъ родъ, когда стоитъ сохранить его, и уничтожаетъ его, когда сохранять его не стоитъ, Махъ вдался въ метафизику самаго низшаго разбора.

А вотъ еще. На стр. 45 „Анализа ощущеній“ у Маха рѣчь идетъ „о природѣ *зеленаго цвѣта самого по себѣ*“ (курсивъ его), природѣ, которая остается неизмѣнной, съ какой бы точки зрѣнія мы на нее ни смотрѣли. Въ нѣмецкомъ подлинникѣ у него въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ фигурируетъ „das Grüne an sich [3]): „зеленое въ себѣ“. Но какъ же это: „зеленое въ себѣ?“ Вѣдь тотъ же Махъ увѣрилъ насъ, что никакихъ вещей въ „себѣ“ не бываетъ? Вотъ подите! Вещь въ себѣ оказывается сильнѣе Маха. Онъ гонитъ ее въ дверь, а она влетаетъ въ окно, принявъ

---

[1]) Махъ. „Анализъ ощущеній“, стр. 74.
[2]) Тамъ же, стр. 74. Примѣчаніе.
[3]) Стр. 36, 4-го изданія.

совершенно нелѣпый видъ „цвѣта въ себѣ“. Какая непобѣдимая сила!

Поневолѣ воскликнешь, какъ восклицалъ когда-то Л. Бюхнеръ:

O Ding an sich,
Wie lieb'ich dich,
Du, aller Dinge Ding!

Какъ же это такъ? Что же это за философія? Да въ томъ-то и дѣло, господа, что это совсѣмъ не философія. Это заявляетъ самъ Махъ: „Es gibt vor allem Keine Machsche Philosophie“ (прежде всего нѣтъ никакой философіи Маха), говоритъ онъ въ предисловіи къ „Erkenntniss und Irrthum“. И то же мы читаемъ въ „Анализѣ ощущеній“: „Еще разъ повторяю: нѣтъ философіи Маха“ [1]).

Что правда, то правда! Философіи Маха, дѣйствительно, нѣтъ. Нѣтъ потому, что Махъ совсѣмъ не переварилъ тѣхъ философскихъ понятій, съ которыми захотѣлъ оперировать. А, впрочемъ, дѣло мало улучшилось бы даже и въ томъ случаѣ, если бы онъ былъ серьезно подготовленъ къ роли философа. Субъективный идеализмъ, на точку зрѣнія котораго онъ всталъ, и тогда привелъ бы его или къ солипсизму, котораго онъ не хочетъ, или къ цѣлому ряду безвыходныхъ логическихъ противорѣчій и къ примиренію съ „метафизикой“. Философіи Маха нѣтъ. И это очень важно для насъ, русскихъ марксистовъ, къ которымъ вотъ ужъ нѣсколько лѣтъ пристаютъ съ „философіей“ Маха и которымъ настоятельно совѣтуютъ соединить эту несуществующую философію съ ученіемъ Маркса. Но еще важнѣе то, что и не можетъ быть свободной отъ неизлечимыхъ противорѣчій философіи à la Махъ, вѣрнѣе—à la Берклэй или Фихте. Особенно въ настоящее время: субъективный идеализмъ и въ XVIII вѣкѣ былъ мертворожденнымъ чадомъ философіи. А въ атмосферѣ современнаго естествознанія ему и совсѣмъ дышать невозможно. Поэтому отъ него поминутно должны отрекаться даже тѣ, которымъ хотѣлось бы воскресить его. Повторяю, логика имѣетъ свои права.

Я думаю, что я могу разстаться съ Вами, г. Богдановъ. Сдѣлаю только еще одно замѣчаніе. Вы жалуетесь въ своемъ открытомъ письмѣ ко мнѣ, что мои философскіе единомышленники въ Россіи возводятъ на Васъ всякія небылицы. Вы не правы. Я не стану увѣрять Васъ въ томъ, что люди, обвиняемые

---

[1]) „Анализъ ощущеній“, стр. 203.

Вами въ *умышленномъ*,—такъ я понимаю Васъ,—искаженіи Вашихъ мыслей, слишкомъ нравственны для того, чтобы позволить себѣ подобные поступки. Я взгляну на дѣло съ точки зрѣнія простого расчета и спрошу: *нужно ли искажать Ваши мысли, когда можно правду о нихъ поразсказать такую, что хуже всякой лжи?*

Искренне сожалѣющій о Васъ по случаю этой,—увы! несомнѣнной возможности

Г. Плехановъ.

Отвѣтъ г. А. Богданову.

(Письмо третье).

Tu l'as voulu, Georges Dandin!

Милостивый Государь!

Цѣлый годъ прошелъ съ тѣхъ поръ, какъ я закончилъ свое второе письмо къ Вамъ. Я думалъ, что уже никогда больше не буду заниматься Вами. Однако, я опять берусь за перо, что бы написать это, *третье*, письмо къ Вамъ. Происходитъ это вотъ почему.

I.

Вы—несомнѣнный ученикъ Маха. Но ученики бываютъ всякіе: скромные и нескромные. Скромные дорожатъ интересами истины и не заботятся о превознесеніи своей собственной личности; нескромные думаютъ прежде всего о томъ, чтобы выставить въ благопріятномъ свѣтѣ свою собственную личность, и равнодушны къ интересамъ истины. Исторія мысли показываетъ, что почти всегда скромность прямо пропорціональна талантливости ученика, а нескромность—обратно пропорціональна ей. Возьмемъ, напримѣръ, Чернышевскаго. Онъ былъ до послѣдней степени скроменъ. Излагая философскія идеи Фейербаха, онъ всегда готовъ былъ цѣликомъ отнести насчетъ своего учителя даже то, что принадлежало ему лично. Если онъ не называлъ его, то это происходило, единственно благодаря цензурѣ. Онъ сдѣлалъ все, что могъ, для того, чтобы читатель зналъ, у кого взяты защищаемыя „Современникомъ“ философскія положенія. И такъ было не только въ философіи. Въ соціализмѣ Чернышевскій являлся послѣдователемъ геніальныхъ западно-европей-

скихъ утопистовъ. Поэтому, со свойственной ему скромностью онъ, излагая и защищая свои соціалистическіе взгляды, постоянно даетъ понять читателю, что они принадлежатъ собственно не ему, а его „великимъ западнымъ учителямъ“. Между тѣмъ, какъ въ философскихъ, такъ и въ соціалистическихъ своихъ статьяхъ, Чернышевскій обнаружилъ чрезвычайно много ума, логичности, знаній и таланта. Повторяю, скромность ученика почти всегда прямо пропорціональна его талантливости, а нескромность обратно пропорціональна ей. Вы принадлежите къ числу нескромныхъ и потому Вы, показавъ при распространеніи Вами въ Россіи „философіи“ Маха, свойства, совершенно противоположныя тѣмъ, которыя были обнаружены Чернышевскимъ при распространіи имъ философіи Фейербаха, претендуете на самостоятельность и оригинальность. Вы приняли изумленный видъ по поводу того, что я, опровергнувъ во второмъ своемъ письмѣ Ваши будто бы критическія замѣчанія на нѣкоторыя мои философскія мысли, ограничился указаніемъ тѣхъ безвыходныхъ и поистинѣ смѣха достойныхъ противорѣчій, въ которыхъ запутался Махъ, и что я не счелъ нужнымъ заниматься Вашими собственными измышленіями. Всякому человѣку, не окончательно лишенному логики, понятно, что когда падаетъ *основа* какого-нибудь философскаго ученія, то должны пасть и тѣ *надстройки*, которыя могли быть воздвигнуты на ней учениками мыслителя, провозгласившаго эти основы. И еслибы всѣмъ было извѣстно, какое мѣсто занимаете Вы по отношенію къ Маху, то всякій сейчасъ же понялъ бы, что если рушится махизмъ, то и отъ Вашихъ „философскихъ“ построеній не можетъ остаться ничего, кромѣ мусора и щепокъ. Но Вы, въ качествѣ нескромнаго ученика, приняли всѣ мѣры къ тому, чтобы читателямъ осталось неизвѣстнымъ Ваше истинное отношеніе къ Вашему учителю. Поэтому и теперь, можетъ-быть, найдутся люди, на которыхъ произведетъ впечатлѣніе тотъ развязный видъ, съ которымъ Вы доказываете,—какъ Вы это сдѣлали, напримѣръ, на одномъ публичномъ собраніи вскорѣ по выходѣ моего второго письма,—что Васъ не касаются возраженія, дѣлаемыя противъ „философіи“ Маха. Ради этихъ людей я и берусь теперь за перо: мнѣ хочется вывести ихъ изъ заблужденія. Когда я писалъ свои первыя два письма къ Вамъ, въ моемъ распоряженіи было, сравнительно, такъ мало мѣста, что я не могъ заняться и подлинникомъ, и спискомъ. Естественно, что я предпочелъ разобрать подлинникъ. Теперь я не такъ стѣсненъ мѣстомъ, и къ тому же у меня нашлось нѣсколько дней досуга. Поэтому я принимаюсь за Васъ.

II.

Вы изволите говорить: „У Маха я многому научился; я думаю, что и т. Бельтовъ могъ бы узнать немало интереснаго отъ этого выдающагося ученаго и мыслителя, великаго разрушителя научныхъ фетишей. Молодымъ же товарищамъ я совѣтовалъ бы не смущаться тѣмъ соображеніемъ, что Махъ не марксистъ. Пусть они послѣдуютъ примѣру т. Бельтова, который такъ многому научился у Гегеля и Гольбаха, которые, если не ошибаюсь, тоже не были марксистами.—Однако, „махистомъ“ въ философіи признать себя я не могу. Въ общей философской концепціи я взялъ у Маха только одно—представленіе о нейтральности элементовъ опыта по отношенію къ „физическому“ и „психическому“, о зависимости этихъ характеристикъ только отъ *связи* опыта. Затѣмъ во всемъ послѣдующемъ—въ ученіи о генезисѣ психическаго и физическаго опыта, въ ученіи о подстановкѣ, въ ученіи объ „интерференціи“ комплексовъ - процессовъ въ общей картинѣ міра, основанной на всѣхъ этихъ посылкахъ—у меня нѣтъ съ Махомъ ничего общаго. Словомъ, я гораздо меньше „махистъ“, чѣмъ т. Бельтовъ—„гольбахіанецъ“, и, я надѣюсь, это не мѣшаетъ намъ обоимъ быть добрыми марксистами“ [1]).

Я не послѣдую Вашему примѣру; я не скажу комплимента ни самому себѣ, ни своему противнику. Что касается этого послѣдняго, т.-е. Васъ, м. г., то я, къ сожалѣнію, опять вынужденъ быть нелюбезнымъ, т.-е. напомнить Вамъ сказанное мною въ предыдущихъ письмахъ насчетъ полной невозможности быть „добрымъ марксистомъ“ для того, кто отрицаетъ *матеріалистическую* основу міросозерцанія Маркса-Энгельса [2]). Вы не только чрезвычайно далеки отъ того, чтобы „быть добрымъ марксистомъ“, но Вамъ на долю выпало незавидное счастье возбуждать симпатіи всѣхъ тѣхъ, которымъ хочется, сохраняя за собою званіе мар-

---

[1]) А. Богдановъ. „Эмпиріомонизмъ“. Книга. 3-я. Спб., 1906. Стр. XII.

[2]) Здѣсь прибавлю только одно маленькое указаніе. Энгельсъ въ предисловіи ко второму изданію „Анти-Дюринга“ говорилъ: „Марксъ и я были единственными, которые перенесли изъ германской идеалистической философіи сознательную діалектику въ матеріалистическое пониманіе природы и исторіи“ (Ф. Энгельсъ,—„Философія, политическая экономія, соціализмъ.“ Спб. 1907, стр. 5). Какъ видите, матеріалистическое объясненіе *природы* было въ глазахъ Энгельса такой же необходимой частью правильнаго міросозерцанія, какъ и матеріалистическое объясненіе *исторіи*. Объ этомъ слишкомъ часто и слишкомъ охотно забываютъ люди, склонные къ эклектизму, или, что почти одно и то же, къ теоретическому „ревизіонизму“.

ксиста, приспособить свое міросозерцаніе ко вкусамъ современныхъ нашихъ буржуазныхъ сверхчеловѣчковъ. Но это мимоходомъ. Я привелъ Ваши слова только затѣмъ, чтобы показать, какую огромную дозу самомнѣнія вносите Вы въ характеристику своего отношенія къ своему учителю, Маху. Если повѣрить Вамъ, то выйдетъ, что у Васъ съ нимъ очень мало общаго въ цѣломъ рядѣ важнѣйшихъ съ точки зрѣнія „эмпиріомонизма“ положеній. Но бѣда въ томъ, что вѣрить Вамъ въ данномъ случаѣ не приходится: Вы ослѣплены самомнѣніемъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно принять въ соображеніе то несомнѣнное и весьма простое обстоятельство, что даже тамъ, гдѣ Вы мните себя независимымъ отъ своего учителя, Вы только портите заимствованное у него ученіе. И притомъ Вы портите его, *оставаясь совершенно вѣрнымъ его духу*, такъ что весь Вашъ „эмпиріомонизмъ“ представляетъ собою не болѣе, какъ приведеніе къ *явному* абсурду того, что оставалось абсурдомъ *въ потенціи* (absurdum an sich, какъ сказалъ бы Гегель) у Вашего учителя. Какая же это самостоятельность? Гдѣ же тутъ хоть намекъ на независимость? Полноте, почтенѣйшій! Вся Ваша смѣшная претензія разсыпается какъ карточный домикъ, отъ самомалѣйшаго прикосновенія критики.

Вы находите, что я несправедливъ? Это понятно: повторяю, Вы ослѣплены самомнѣніемъ. Но дѣло все-таки обстоитъ именно такъ, какъ я сказалъ.

Доказательства? За ними дѣло не станетъ. Беру пока первый изъ перечисленныхъ Вами выше взносовъ Вашихъ въ философію „эмпиріокритицизма“ — Ваше „ученіе о генезисѣ физическаго и психическаго опыта“. Ученіе это, какъ нельзя болѣе, характерно для Васъ и потому заслуживаетъ вниманія. Въ чемъ состоитъ оно? Вотъ въ чемъ.

Изложивъ „глубоко обоснованное на пріобрѣтеніяхъ современной науки“ [1]) міровоззрѣніе Маха и Авенаріуса и прибавивъ, что „если мы назовемъ это міровоззрѣніе критическимъ, эволюціоннымъ, соціологически окрашеннымъ позитивизмомъ, то мы сразу укажемъ тѣ главныя теченія философской мысли, которыя слились въ немъ въ одинъ потокъ“ [2]), Вы продолжаете:

„Разлагая все физическое и психическое на тожественные элементы, эмпиріокритицизмъ не допускаетъ возможности какого

---

[1]) Какъ это само собою разумѣется, я отклоняю всякую отвѣтственность передъ читателемъ за Вашъ, м. г., своеобразный слогъ.

[2]) „Эмпиріомонизмъ“. Книга I. Москва, 1908, стр. 18.

бы то ни было дуализма. Но здѣсь и возникаетъ новый критическій вопросъ: дуализмъ опровергнутъ, устраненъ, а достигнутъ ли монизмъ? Освобождаетъ ли въ дѣйствительности точка зрѣнія Маха и Авенаріуса все наше мышленіе отъ его дуалистическаго характера? На этотъ вопросъ мы принуждены отвѣтить отрицательно“ [1]).

Далѣе Вы объясняете, почему Вы видите себя „вынужденнымъ“ быть неудовлетвореннымъ своими учителями. Вы говорите, что у названныхъ писателей остаются принципіально различными, не допускающими объединенія въ какой-нибудь высшей закономѣрности, двѣ связи: связь физическаго ряда съ одной стороны и связь психическаго ряда—съ другой. Авенаріусъ находитъ, что тутъ есть двойственность, но не дуализмъ. Вы считаете неправильной эту его мысль.

„Дѣло въ томъ,—разсуждаете Вы,—что принципіально различныя, несводимыя къ единству закономѣрности для цѣльности и стройности познанія немногимъ только лучше принципіально различныхъ, несводимыхъ къ единству реальностей. Когда область опыта разбивается на два ряда, съ которыми познаніе принуждено оперировать совершенно различно, то познаніе не можетъ чувствовать себя единымъ, гармоничнымъ. Неминуемо возникаетъ рядъ вопросовъ, направленныхъ къ устраненію двойственности, къ ея замѣнѣ высшимъ единствомъ. Почему въ единомъ потокѣ человѣческаго опыта возможны двѣ принципіально различныхъ закономѣрности? И почему ихъ именно двѣ? Почему зависимый рядъ „психическое“, находится въ тѣсномъ функціональномъ соотношеніи именно съ нервной системой, а не другимъ какимъ-либо „тѣломъ“, и почему нѣтъ въ опытѣ безчисленнаго множества зависимыхъ рядовъ, связанныхъ съ „тѣлами“ другихъ типовъ? Почему одни комплексы элементовъ выступаютъ въ обоихъ рядахъ опыта—и какъ „тѣла“, и какъ „представленія“—а другіе никогда не бываютъ тѣлами и принадлежатъ всегда къ одному ряду и т. д.?“ [2]).

Такъ какъ „глубокообоснованное на пріобрѣтеніяхъ современной науки“ міровоззрѣніе Маха и Авенаріуса не отвѣчаетъ на Ваши многочисленные и глубокомысленные „почему?“, то Вы, со свойственной Вамъ самоувѣренностью, ставите передъ собой „задачу — преодолѣть эту двойственность“ [3]). И вотъ тутъ-то,

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, стр. 18—19.
[2]) Тамъ же, стр. 19—20.
[3]) Тамъ же, стр. 20.

въ Вашей борьбѣ съ „этой двойственностью“, и обнаруживается во всемъ своемъ величіи Вашъ философскій геній.

Прежде всего Вы стараетесь выяснить, въ чемъ состоятъ различія двухъ рядовъ опыта: физическаго и психическаго, а затѣмъ Вы хотите, „если окажется возможнымъ, выяснить *генезисъ* этихъ различій“ [1]). Такимъ образомъ, задача, поставленная Вами себѣ, распадается на двѣ задачи. Первая изъ нихъ рѣшается такъ.

По Вашимъ словамъ, постоянной характеристикою всего физическаго служитъ его *объективность*. Физическое всегда объективно. Поэтому Вы стараетесь найти опредѣленіе объективнаго. И очень скоро Вы убѣждаетесь, что самымъ правильнымъ должно быть признано слѣдующее его опредѣленіе:

„Объективными мы называемъ тѣ данныя опыта, которыя имѣютъ одинаковое жизненное значеніе для насъ и для другихъ людей,—тѣ данныя, на которыхъ не только мы безъ противорѣчія строимъ свою дѣятельность, но на которыхъ должны, по нашему убѣжденію, основываться и другіе люди, чтобы не притти къ противорѣчію. Объективный характеръ физическаго міра заключается въ томъ, что онъ существуетъ не для меня лично, а для всѣхъ, и для всѣхъ имѣетъ опредѣленное значеніе, по моему убѣжденію, такое же, какъ для меня. Объективность физическаго ряда—это его *общезначимость*. „Субъективное“ же въ опытѣ,—это то, что не обладаетъ общезначимостью, что имѣетъ значеніе лишь для одного или нѣсколькихъ индивидуумовъ“ [2]).

Найдя это опредѣленіе, сводящееся къ тому, что объективность есть общезначимость, а общезначимость есть согласованность опыта различныхъ людей, Вы считаете рѣшенной первую изъ тѣхъ двухъ второстепенныхъ задачъ, на которыя подраздѣлилась Ваша главная задача, и переходите ко второй. „Откуда же,—спрашиваете Вы,—берется эта согласованность, это взаимное соотвѣтствіе? Слѣдуетъ ли считать ее „предустановленной гармоніей“ или же результатомъ развитія?“ [3]). Легко догадаться, въ какомъ смыслѣ рѣшаются Вами эти вопросы: Вы стоите за „развитіе“. Вы говорите:

„Общую характеристику „физической“ области опыта представляетъ, какъ мы узнали, объективность или общезначимость. Къ физическому міру мы относимъ исключительно то, что счи-

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, стр. 20.
[2]) Тамъ же, стр. 22—23.
[3]) Тамъ же, стр. 23.

таемъ объективнымъ... Та согласованность коллективнаго опыта, которая выражается въ этой „объективности", могла явиться лишь какъ результатъ прогрессивнаго согласованія опыта различныхъ людей при помощи взаимныхъ высказываній. Объективность физическихъ тѣлъ, съ которыми мы встрѣчаемся въ своемъ опытѣ, устанавливается въ конечномъ счетѣ на основѣ взаимной повѣрки и согласованія высказываній различныхъ людей. Вообще, физическій міръ это—соціально-согласованный, соціально-гармонизированный, словомъ — *соціально-организованный опытъ*" [1]).

Это уже само по себѣ достаточно ясно. Но Вы боитесь недоразумѣній; Вы предполагаете, что Васъ могутъ спросить, долженъ ли человѣкъ, который ушибъ свою ногу о камень, дожидаться чужихъ высказываній для того, чтобы убѣдиться въ объективности этого камня. И, предупреждая этотъ, въ самомъ дѣлѣ, далеко не лишній вопросъ, Вы отвѣчаете:

„Объективность внѣшнихъ предметовъ всегда сводится къ обмѣну высказываній *въ конечномъ счетѣ*, но далеко не всегда *непосредственно* на немъ основывается. Въ процессѣ соціальнаго опыта складываются извѣстныя общія отношенія, общія закономѣрности (абстрактное пространство и время принадлежатъ къ ихъ числу), которыя характеризуютъ собою физическій міръ, которыя его охватываютъ. Эти общія отношенія, соціально сложившись и упрочившись, по преимуществу связаны соціальной согласованностью опыта, по преимуществу *объективны*. Всякое новое переживаніе, которое всецѣло согласуется съ ними, которое всецѣло укладывается въ ихъ рамки, мы признаемъ объективнымъ, не дожидаясь ничьихъ высказываній: новый опытъ, естественно, получаетъ характеристику того стараго опыта, въ формы котораго онъ кристаллизуется" [2]).

Вы видите, м. г., что при изложеніи Вашихъ мнѣній я охотно предоставляю слово Вамъ, какъ человѣку, наиболѣе компетентному въ томъ, что нѣкоторые читатели, напр., г. Дауге, наивно принимаютъ за „философію А. Богданова". Вы не можете сказать, что, передавая Вашу мысль своими словами, я тѣмъ самымъ измѣняю ея содержаніе. Это—большое удобство. Поэтому, я опять прошу Васъ взять слово и разсѣять недоразумѣніе, которое могло бы возникнуть по поводу Вашего примѣра съ камнемъ. Вы сказали, что камень выступаетъ для насъ, какъ нѣчто объективное, потому, что онъ имѣетъ мѣсто среди про-

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ", стр. 32—33.
[2]) Тамъ же, стр. 33.

странственной и временной послѣдовательности физическаго міра. На это могутъ возразить, что вѣдь и привидѣнія выступаютъ среди пространственной и временной послѣдовательности физическаго міра. Неужели же и привидѣнія „объективны“? Вы снисходительно улыбаетесь, замѣчая, что объективность явленій стоитъ подъ контролемъ развивающагося соціальнаго опыта и иногда „отмѣняется“ имъ: „Домовой, который меня душитъ по ночамъ, обладаетъ для меня характеромъ объективности, быть можетъ, ничуть не въ меньшей степени, чѣмъ камень, о который я ушибаюсь; но высказыванія другихъ людей отнимаютъ эту объективность. Если забыть объ этомъ высшемъ критеріи объективности, то систематическія галлюцинаціи могли бы образовать объективный міръ, на что здоровые люди врядъ ли согласятся“ [1]).

III.

Теперь я на время перестаю безпокоить Васъ. Вы довольно говорили; я хочу вдуматься въ смыслъ Вашихъ словъ. Имѣя теперь, благодаря Вамъ, „высшій критерій объективности“, я хочу посмотрѣть, на сколько „объективно“, т. е. чуждо субъективизма, Ваше собственное „ученіе“ о ней.

Лично меня домовой никогда не душитъ ночью. Но съ любящими плотно закусить на сонъ грядущій тучными замоскворѣцкими купчихами это, говорятъ, случается сплошь да рядомъ. Для этихъ почтенныхъ особъ домовой обладаетъ ничуть не меньше объективностью, нежели тѣ камни, которыми вымощены (къ сожалѣнію, не всегда) улицы Замоскворѣчья. Возникаетъ вопросъ: объективенъ ли домовой? Вы увѣряете, что нѣтъ, такъ какъ „высказыванія другихъ людей отнимаютъ эту объективность“ у домового. И это, разумѣется, очень пріятно, такъ какъ всякій согласится съ тѣмъ, что безъ домового можно прожить гораздо спокойнѣе, нежели съ домовымъ. Однако тутъ встрѣчается маленькая, но непріятная „заковыка“. Теперь въ самомъ дѣлѣ есть не мало людей, категорически высказывающихся въ томъ смыслѣ, что ни чертей вообще, ни домовыхъ въ частности, не существуетъ. Теперь вся эта „нечисть“ лишена признака „общезначимости“. Но была эпоха,—и притомъ чрезвычайно продолжительная эпоха,—когда признакъ этотъ принадлежалъ ей во всей полнотѣ и когда никому не приходило въ

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, стр. 34.

голову отрицать „объективность“ домового. Что же изъ этого слѣдуетъ? Неужели то, что домовому свойственно было объективное существованіе? Разсуждая съ помощью Вашего „высшаго критерія объективности“, необходимо сказать, что—да. А этого одного совершенно достаточно, чтобы увидѣть, какъ высоко нелѣпъ этотъ „высшій“ критерій, и отбросить всю Вашу теорію объективности, какъ самое неудачное построеніе самаго неловкаго схоласта.

Нѣсколько далѣе Вы придаете дѣлу уже другой оборотъ. Вы говорите: „Соціальный опытъ далеко не весь соціально организованъ и заключаетъ въ себѣ всегда различныя противорѣчія, такъ что однѣ его части не согласуются съ другими; лѣшіе и домовые могутъ существовать въ сферѣ соціальнаго опыта даннаго народа или данной группы народа, напр., крестьянства; но въ опытъ соціально-организованный или объективный включать ихъ изъ-за этого еще не приходится, потому что они не гармонируютъ съ остальнымъ коллективнымъ опытомъ и не укладываются въ его организующія формы, напр., въ цѣль причинности.“ [1])

Лѣшіе и домовые не гармонируютъ съ остальнымъ коллективнымъ опытомъ! Позвольте, м. г., съ *чѣмъ* же это „остальнымъ опытомъ“, если *весь* данный народъ вѣритъ въ существованіе домовыхъ и лѣшихъ? Ясно, что его коллективному опыту домовые и лѣшіе нимало не противорѣчатъ. Вы скажете, можетъ-быть, что подъ остальнымъ коллективнымъ опытомъ слѣдуетъ понимать соціальный опытъ болѣе развитыхъ народовъ. Въ такомъ случаѣ я спрошу Васъ, какъ же обстояло дѣло въ то время, когда даже наиболѣе развитые народы вѣрили въ существованіе домовыхъ и лѣшихъ? А вѣдь такая эпоха была. Вы сами это знаете (первобытный анимизмъ). Стало быть, въ эпоху первобытнаго анимизма домовые и лѣшіе и вообще всякаго рода духи имѣли объективное существованіе. И отъ этого вывода Вы ничѣмъ не отговоритесь до тѣхъ поръ, пока не откажетесь отъ своего „высшаго критерія объективности“.

А цѣпь причинности! Какое право имѣете Вы ссылаться на нее въ этомъ случаѣ? Вѣдь Вы же сами нѣсколькими страницами выше объявили, что „Юмъ имѣлъ полное основаніе отрицать *абсолютную общезначимость* причинной связи“ [2]). И это совершенно понятно съ точки зрѣнія Вашего ученія объ опытѣ.

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, I, стр. 41, примѣчаніе.
[2]) Тамъ же, стр. 34, примѣчаніе.

Согласно этому ученію, причинная связь представляетъ собою лишь сравнительно „поздній продуктъ соціально-познавательнаго развитія“. Притомъ, въ извѣстный періодъ эволюціи этого продукта (періодъ анимизма), представленіе о лѣшихъ и домовыхъ, какъ нельзя лучше, уживается съ понятіемъ о причинной связи. Ясно, стало быть, что „высшимъ критеріемъ объективности“ причинная связь *съ Вашей точки зрѣнія* служить не можетъ.

Нѣтъ, г. Богдановъ, какъ Вы тамъ ни вертитесь, а отъ домовыхъ и лѣшихъ Вы не отобьетесь, какъ говорится, ни крестомъ, ни пестомъ. Отъ нихъ „помогаетъ“ лишь правильное ученіе объ опытѣ, а отъ Вашей „философіи“ до такого ученія какъ до звѣзды небесной далеко.

По ясному и неоспоримому смыслу Вашей теоріи объективности, мы на вопросъ о существованіи домового должны отвѣтить такъ: было время, когда домовому свойственно было объективное существованіе, а потомъ этотъ „дѣдушка“ (какъ еще недавно его называли наши крестьяне) лишился объективнаго бытія и теперь существуетъ только для замоскворѣцкихъ купчихъ и для другихъ особъ, имѣющихъ смѣшное обыкновеніе „высказываться“ въ такомъ же, какъ и онѣ, смыслѣ.

Вотъ какое „развитіе“ пережилъ домовой! И почему пережилъ? Потому что люди стали „высказываться“ противъ него. Нельзя не признать, что бываютъ поистинѣ замѣчательныя „высказыванія“. Въ самомъ дѣлѣ, современныя „высказыванія“ противъ домового совершенно лишаютъ его объективнаго существованія, между тѣмъ какъ въ средніе вѣка умѣли только „отчитываться“ отъ него съ помощью разныхъ молитвословій и заклинаній. Заклинанія и молитвословія удаляли домового, скажемъ отъ данной купчихи, но вовсе не сводили его „на нѣтъ“. Теперь много лучше!

И послѣ этого есть люди, сомнѣвающіеся въ силѣ прогресса!

Но если было время, когда домовой существовалъ объективно, то надо полагать, что такое же существованіе свойственно было въ то же самое время и, напримѣръ, вѣдьмамъ. А въ такомъ случаѣ, что же намъ думать о тѣхъ судебныхъ процессахъ, съ помощью которыхъ средневѣковое человѣчество надѣялось положить конецъ нѣкоторымъ непріятнымъ для него продѣлкамъ „объективно“ — существовавшаго тогда дьявола? Выходитъ, что эти, столь обезславленные впослѣдствіи, процессы имѣютъ нѣкоторое „объективное“ основаніе. Не правда ли, г. А. Богдановъ?

Ясно, что вся исторія человѣческой мысли должна принять совершенно новый видъ, будучи изслѣдована съ помощью Вашего,

милостивый государь, „высшаго критерія объективности“. Это уже само по себѣ чрезвычайно хорошо. Этого достаточно для того, что бы заслужить названіе философскаго генія. Но это еще не все, далеко не все. Съ точки зрѣнія Вашего „высшаго критерія объективности“ представляется въ совершенно новомъ свѣтѣ вся исторія земли. Въ теченіе послѣднихъ 70 лѣтъ естествознаніе вообще стремилось усвоить идею развитія. Но послѣ того, что мы услышали отъ Васъ, г. Богдановъ, мы вынуждены признать, что та идея развитія, которая постепенно усваивалась новѣйшимъ естествознаніемъ, не имѣетъ ничего общаго съ той идеей развитія, которую выдвинули Вы, опираясь, по Вашимъ словамъ, на то же естествознаніе. Вы, несомнѣнно, и тутъ совершили цѣлый переворотъ. Вы—дважды геній.

Всѣ мы, профаны, державшіеся старой теоріи развитія, были твердо убѣждены въ томъ, что появленію людей, а слѣдовательно и ихъ „высказываніямъ“, предшествовалъ очень длинный періодъ развитія нашей планеты.

Но явились Вы—и, подобно Мольеровскому Сганарелю, vous avez changé cela. Теперь мы вынуждены представлять себѣ ходъ дѣла совершенно наоборотъ.

Наша планета, безъ малѣйшаго сомнѣнія, принадлежитъ къ объективному, „физическому“ міру. И точно такъ же ни малѣйшее сомнѣніе невозможно насчетъ того, что къ тому же міру принадлежитъ и процесъ развитія этой планеты.

Но мы уже знаемъ отъ Васъ, г. А. Богдановъ, что „вообще физическій міръ это соціально-согласованный, соціально гармонизированный, словомъ—*соціально-организованный* опытъ“.[1]) Поэтому выходитъ, что существованіе людей предшествовало существованію нашей планеты: сначала были люди; люди начали „высказываться“, соціально-организуя свой опытъ; благодаря этому счастливому обстоятельству, возникъ физическій міръ вообще и въ частности, наша планета. Это, конечно, тоже „развитіе“, но только развитіе наоборотъ, вѣрнѣе сказать,—*развитіе навыворотъ*.

Читателю можетъ показаться, что если существованіе людей предшествовало существованію земли, то люди въ теченіе нѣкотораго времени висѣли какъ бы въ воздухѣ. Но мы съ Вами, г. Богдановъ, понимаемъ, что это „недоразумѣніе“, явившееся, какъ результатъ нѣкотораго невниманія къ требованіямъ

---

[1]) См. выше. Напоминаю Вамъ, м. г., что эта глубокая мысль высказана Вами на 33 страницѣ, 3-го изд. I книги „Эмпиріомонизма“.

логики. Вѣдь воздухъ тоже принадлежитъ къ физическому міру. Поэтому, въ то время, о которомъ у насъ идетъ рѣчь, не было и воздуха. Вобще ничего не было въ объективномъ, физическомъ смыслѣ; а были люди, которые, „высказывая“ другъ другу свои переживанія и согласуя свой опытъ, создали физическій міръ. Это очень просто и ясно.

Замѣчу мимоходомъ, что теперь становится совершенно понятнымъ, почему Вашъ единомышленникъ г. Луначарскій, почувствовавъ религіозное призваніе, сочинилъ намъ религію „безъ бога“. Въ бога вѣрятъ только тѣ, которые думаютъ, что онъ создалъ міръ, а Вы, г. Богдановъ, ясно показали намъ всѣмъ, и тѣмъ болѣе Вашему единомышленнику, г. Луначарскому, что міръ созданъ людьми, а не богомъ.

Иной читатель замѣтитъ, что „философія“, выдающая физическій міръ за созданіе людей, есть самая чистокровная, хотя, конечно, и очень запутанная, *идеалистическая* философія. И онъ прибавитъ, можетъ-быть, что только эклектикъ способенъ пытаться согласовать такую философію съ ученіемъ Маркса-Энгельса. Но мы съ Вами, г. Богдановъ, опять скажемъ, что это—„недоразумѣніе“. Философія, провозглашающая физическій міръ результатомъ соціально-организованнаго опыта, болѣе всякой другой способна къ выводамъ въ духѣ марксизма. Вѣдь соціально-организованный опытъ есть опытъ людей въ борьбѣ за свое существованіе. А борьба людей за свое существованіе предполагаетъ экономическій процессъ производства. А экономическій процессъ производства предполагаетъ извѣстныя производственныя отношенія, т.-е. извѣстный экономическій строй общества. А понятіе объ экономическомъ строѣ общества открываетъ передъ нами широкую область „экономическаго матеріализма“. Стоитъ только намъ утвердиться въ этой области, чтобы получить полнѣйшее право называться убѣжденными марксистами. Да еще какими марксистами! Самыми крайними изо всѣхъ, которые существовали какъ раньше возникновенія земли въ результатѣ соціально-организованнаго опыта, такъ и послѣ этого отраднаго событія. Мы не простые марксисты; мы сверхъ марксисты. Простые марксисты говорятъ: „на основѣ экономическихъ отношеній и обусловленнаго ими общественнаго быта людей возникаютъ соотвѣтствующія идеологіи“. А мы, сверхъ-марксисты, добавляемъ: „и не только идеологіи, а даже и физическій міръ“. Мы, какъ видитъ читатель, гораздо болѣе марксисты, чѣмъ самъ Марксъ и даже, чѣмъ г. Шулятиковъ, а это — не малая заслуга!

Вы, конечно, закричите о преувеличеніи, г. Богдановъ! Но это напрасно. Въ моихъ словахъ нѣтъ ни малѣйшаго преувеличенія. Они совершенно точно характезируютъ какъ очевидный смыслъ Вашей, правда, совсѣмъ невѣроятной теоріи объективности, такъ и то побужденіе, въ силу котораго Вы склонились къ этой теоріи. Вы вообразили, что, отождествляя физическій міръ съ соціально-организованнымъ опытомъ, Вы открываете передъ экономическимъ матеріализмомъ совершенно новую и какъ нельзя болѣе широкую теоретическую перспективу. Наивный вообще, Вы едва ли не болѣе всего наивны со стороны экономическаго матеріализма. Говоря о Васъ, я вообще держусь правила Ньютона: hypothesis non fingo. Но тутъ я позволю себѣ маленькое исключеніе изъ этого общаго правила. Признаюсь, я сильно подозрѣваю, что Вы и къ Маху-то склонились первоначально вслѣдствіе Вашей крайней наивности. Вы говорите: „Тамъ, гдѣ Махъ обрисовываетъ связь познанія съ соціально-трудовымъ процессомъ, совпаденіе его взглядовъ съ идеями Маркса становится порой прямо поразительнымъ“ [1]). И въ подтвержденіе Вы ссылаетесь на слѣдующія слова Маха: „Наука возникла изъ потребностей практической жизни... изъ техники“. Вотъ эта-то „техника“ въ соединеніи со словомъ „экономія“, которое тоже часто употребляется Махомъ и погубила Васъ, г. Богдановъ. Вы подумали, что, соединивъ Маха съ Марксомъ, Вы подойдете къ теоріи познанія съ совершенно новой стороны и возвѣстите намъ „глаголы неизреченные“. Вы сочли себя призваннымъ исправить и дополнить какъ ученіе Маркса-Энгельса, такъ и ученіе Маха-Авенаріуса. Но это было недоразумѣніе... уже безъ кавычекъ. Вы, во-первыхъ, довели до абсурда Маха, во-вторыхъ, воочію показали, какъ жестоко ошибаетесь Вы, считая себя „добрымъ марксистомъ“. Словомъ, результатъ, получившійся у Васъ, совсѣмъ не соотвѣтствуетъ Вашимъ ожиданіямъ. [2])

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“. Кн. I, стр. 8.

[2]) Вы плохо знаете исторію взглядовъ, распространявшихся въ общественной наукѣ XIX в. Если бы Вы знали ее, то Вы не стали бы сближать Маха съ Марксомъ на томъ единственномъ основаніи, что австрійскій профессоръ физики объясняетъ происхожденіе науки „потребностями практической жизни... техники“. Это далеко не новая мысль. Литтрэ еще въ 40-хъ годахъ писалъ: „Toute science provient d'un art correspondant dont elle se détache peu à peu, le besoin suggérant les arts et plus tard la réflexion suggérant les sciences; c'est ainsi que la physiologie, mieux dénommée biologie, est née de la médecine. Ensuite et à furà mesure, les arts reçoivent des sciences plus qu'ils ne leur ont d'abord donné“... (Цитировано у Alfred Espinas.—Les origines de la technologie,—Paris, 1897, p. 12).

IV.

Погодите, однако. Написавъ предыдущую главу, я спросилъ себя, вполнѣ ли точно передалъ я Вашу мысль, утверждая, будто изъ Вашей теоріи „объективности“ слѣдуетъ, что *сначала* были люди, а *потомъ* былъ созданъ ими физическій міръ. Признаюсь откровенно: по нѣкоторомъ размышленіи, я увидѣлъ, что это не совсѣмъ такъ, а, пожалуй, даже совсѣмъ не такъ. Выраженія „сначала“ и „потомъ“ показываютъ, какъ относятся факты одинъ къ другому *во времени*. Если бы не было времени, то эти выраженія не имѣли бы ни малѣйшаго смысла. Но у Васъ само время создается, подобно пространству, процессомъ соціальной организаціи человѣческаго опыта. Вы такъ и говорите: „*Согласуя свои переживанія съ переживаніями другихъ людей, создалъ человѣкъ абстрактную форму времени*“. [1]) И далѣе: „итакъ, что же означаютъ въ концѣ концовъ абстрактныя формы пространства и времени? Онѣ выражаютъ *соціальную организованность опыта*. Обмѣниваясь безчисленными высказываніями, люди непрерывно устраняютъ взаимно противорѣчія своего соціальнаго опыта, гармонизируютъ его, организуютъ его во всеобщія по значенію, т.-е. объективныя формы. Дальнѣйшее развитіе опыта идетъ уже на основѣ этихъ формъ и необходимо укладывается въ ихъ рамки“. [2])

Мы приходимъ, значитъ, къ тому выводу, что было время, когда времени не было. Это какъ-то странно. Повидимому, я употребляю неправильную терминологію, отъ которой такъ трудно отдѣлаться намъ, профанамъ въ „эмпиріомонизмѣ“. Нельзя сказать: было время, когда времени не было. Нельзя—по той очевидной причинѣ, что когда времени *не было*, то не было и *времени*. Это—одна изъ тѣхъ истинъ, открытіе которыхъ дѣлаетъ величайшую честь человѣческому уму. Но подобныя истины ослѣпляютъ, какъ молнія, а ослѣпленному человѣку не трудно запутаться въ терминахъ. Буду выражаться и мыслить иначе, *отвлекаясь отъ времени*: нѣтъ соціально-организованнаго опыта, нѣтъ и времени. Что-же есть? Есть люди, изъ опыта которыхъ „*развивается*“ время. Очень хорошо. Но если время „развивается“, то, стало-быть, оно и разовьется. А это значитъ, что *будетъ* время, когда *время* будетъ. Тутъ я опять невольно пе-

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“. Книга I, стр. 30. Подчеркнуто Вами.
[2]) Тамъ же, стр. 31.

решелъ къ старой терминологіи. Но что же дѣлать, г. Богдановъ, если я, какъ видно, совсѣмъ не способенъ мыслить *развитіе внѣ времени?*

Это напоминаетъ мнѣ тѣ возраженія, которыя дѣлалъ Энгельсъ Дюрингу, какъ разъ по поводу ученія о времени. Дюрингъ утверждалъ, что время имѣетъ начало, и основывалъ эту свою мысль на томъ соображеніи, что нѣкогда міръ находился въ состояніи неизмѣнномъ и самому себѣ равномъ, т.-е. въ такомъ состояніи, въ которомъ не совершалось никакихъ послѣдовательныхъ измѣненій; а тамъ, гдѣ нѣтъ никакихъ послѣдовательныхъ измѣненій, разсуждалъ онъ, понятіе времени необходимо преобразуется въ болѣе общую идею бытія. На это Энгельсъ совершенно справедливо отвѣчалъ: „Во-первыхъ, намъ вовсе нѣтъ дѣла здѣсь до того, какія понятія преобразуются въ головѣ г. Дюринга. Рѣчь идетъ не о *понятіи времени*, но о дѣйствительномъ времени, отъ котораго г. Дюрингу не откупиться столь дешевой цѣной. Во-вторыхъ, пусть даже понятіе времени превратится въ болѣе общую идею бытія, однако, отъ этого мы не подвинемся ни на шагъ далѣе, ибо основныя формы всякаго бытія суть пространство и время, и бытіе внѣ времени представляетъ столь же великій абсурдъ, какъ и бытіе внѣ пространства. Гегелевское „бытіе, протекавшее внѣ времени“, и ново-шеллинговское „бытіе, не поддающееся представленію“ (unvordenkliches sein) — суть раціональныя представленія, по сравненію съ бытіемъ внѣ времени“ [1]).

Такъ оно выходитъ съ точки зрѣнія Маркса-Энгельса, съ которыми Вамъ, милостивый государь, хотѣлось бы „своими счесться“. Бытіе внѣ времени представляетъ собою такой же великій абсурдъ, какъ и бытіе внѣ пространства. Вы наклеили оба эти абсурда на „философію“ Маха, и на этомъ, нельзя сказать, что-бы очень прочномъ, основаніи вообразили, что „*эмпиріокритицизмъ*“ преобразился, благодаря Вашимъ просвѣщеннымъ усиліямъ, въ „*эмпиріомонизмъ*“. И когда я критиковалъ Вашего учителя Маха, Вы, что называется, и ухомъ не повели: это, молъ, меня не касается; хотя я и многимъ обязанъ Маху, но я все-таки самостоятельный мыслитель. Нечего сказать, хорошій Вы мыслитель! Нечего сказать, хороша Ваша самостоятельность! Она похожа на русскую землю до призванія варяговъ. Правда, она не велика, но за то обильна (цѣлыхъ два здоровеннѣйшихъ абсурда!) и... порядка въ ней тоже нѣтъ.

---

[1]) Энгельсъ. Цит. соч., стр. 39.

Но, еще разъ, точность прежде всего. Въ интересахъ точности прибавлю, что Вы, вслѣдъ за Махомъ, „строго различаете“ геометрическое, или абстрактное пространство отъ физіологическаго. И такъ же Вы поступаете по отношенію къ понятію времени. Посмотримъ же, не спасаетъ ли Васъ это различеніе отъ тѣхъ двухъ абсурдовъ, которые грозятъ обезсмертить Ваше имя.

Какъ относится физіологическое пространство къ геометрическому?

„Физіологическое пространство,—говорите Вы,—есть результатъ развитія; въ жизни ребенка оно лишь постепенно кристаллизуется изъ хаоса зрительныхъ и тактильныхъ элементовъ. Это развитіе продолжается и за предѣлами первыхъ лѣтъ жизни: въ воспріятіи взрослаго человѣка и разстоянія, и величины, и формы предметовъ устойчивѣе, чѣмъ въ воспріятіи ребенка. Я отчетливо помню, что мальчикомъ лѣтъ 5 разстояніе между землей и небомъ я воспринималъ, какъ величину въ 2—3 раза больше высоты двухъэтажнаго дома, и очень удивлялся, когда, забравшись на крышу, не нашелъ, что замѣтно приблизился къ небесному своду. Такъ я ознакомился съ однимъ изъ *противорѣчій* физіологическаго пространства. Въ воспріятіи взрослаго человѣка этихъ противорѣчій меньше, но они всегда есть. Абстрактное пространство *свободно отъ противорѣчій*. Въ немъ одинъ и тотъ же предметъ, не подвергающійся достаточнымъ воздѣйствіямъ, не оказывается и больше и меньше опредѣленнаго другого предмета и такой и иной формы и т. д. Это пространство строгой закономѣрности, всюду совершенно однообразной“ [1])

А что говорите Вы о времени?

„Отношеніе физіологическаго и абстрактнаго времени, въ общемъ, таково же, какъ отношеніе разсмотрѣнныхъ нами формъ пространства. Физіологическое время по сравненію съ абстрактнымъ неоднородно: оно течетъ неравномѣрно, то быстро, то медленно, иногда даже какъ будто перестаетъ существовать для сознанія,—именно во время глубокаго сна или обморока; кромѣ того, оно ограничивается предѣлами личной жизни. Соотвѣтственно всему этому, измѣнчива и „временная величина“ однихъ и тѣхъ же явленій, взятыхъ въ физіологическомъ времени: одинъ и тотъ же процессъ, не испытывая никакихъ воздѣйствій, можетъ протекать для насъ „быстро“ или „медленно“, а иногда и

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“. Кн. I, стр. 25.

совсѣмъ оказывается внѣ нашего физіологическаго времени. Не таково время абстрактное („чистая форма созерцанія“): оно строго однородно и непрерывно въ своемъ теченіи, и явленія въ немъ выступаютъ въ строгой закономѣрности. Въ обоихъ своихъ направленіяхъ—въ прошломъ и будущемъ—оно безконечно“ [1]).

Абстрактныя пространство и время суть продукты развитія. Они возникаютъ изъ физіологическаго пространства и времени путемъ устраненія свойственной этимъ послѣднимъ неоднородности, внесенія въ нихъ непрерывности и, наконецъ, мысленнаго ихъ расширенія за предѣлы всякаго даннаго опыта [2]). Очень хорошо. Но физіологическія пространство и время тоже представляютъ собою продукты развитія. Поэтому передъ нами опять встаютъ неотвязные вопросы: 1) существуетъ ли въ пространствѣ ребенокъ, въ жизни котораго физіологическое пространство лишь постепенно кристаллизуется изъ хаоса „зрительныхъ и тактильныхъ элементовъ? 2) существуетъ ли во времени ребенокъ, въ жизни котораго лишь постепенно развивается физіологическое время? Допустимъ, что мы имѣемъ право,—хотя мы на самомъ дѣлѣ его не имѣемъ,—отвѣтить на эти вопросы такъ: ребенокъ, въ жизни котораго лишь постепенно возникаютъ физіологическія пространство и время, существуетъ въ абстрактномъ пространствѣ и въ абстрактномъ времени. Но, очевидно, что такой отвѣтъ имѣетъ смыслъ только при томъ предположеніи, что абстрактное пространство и время *уже возникли* въ результатѣ развитія (т.-е. соціальнаго опыта). Поэтому остается непонятнымъ, какъ же обстояло дѣло, когда они еще *не возникали*. По здравому разсужденію неизбѣжно выходитъ, что когда абстрактное время и пространство еще не возникали, тогда ребенокъ существовалъ внѣ пространства и внѣ времени. Но ни для насъ, профановъ, ни даже для *Вашего* „новѣйшаго естествознанія“, г. Богдановъ, немыслимы дѣти, существующія внѣ пространства и времени. Остается допустить, что въ то поистинѣ темное время, когда еще не возникли абстрактныя время и пространство, дѣти были, собственно, не дѣтьми, а ангелами: ангеламъ, по всей вѣроятности, гораздо легче, нежели дѣтямъ, существовать внѣ пространства и внѣ времени. Однако, говоря это, я не увѣренъ, что не вдаюсь въ ересь. По библіи выходитъ, что, какъ-будто, даже и ангелы существуютъ и во времени и въ пространствѣ.

И еще одинъ, столь же проклятый вопросъ, тѣсно связан-

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, стр. 26—27.
[2]) См. стр. 28, тамъ же.

ный съ предыдущими. Если абстрактное время и абстрактное пространство суть объективныя формы, созданныя людьми посредствомъ „безчисленныхъ высказываній“, то совершался ли этотъ процессъ безчисленныхъ высказываній внѣ времени и внѣ пространства? Если—*да*, то это опять рѣшительно ни съ чѣмъ не сообразно; а если—*нѣтъ*, то это значитъ, что намъ надо различать уже не два вида пространства и времени (физіологическое и абстрактное время, физіологическое и абстрактное пространство), а цѣлыхъ три. И тогда все Ваше изумительное „философическое“ построеніе разлетается, яко дымъ, и Вы, хотя и весьма неуклюже, вступаете на грѣшную почву матеріализма, согласно которому пространство и время представляютъ собою не только форму созерцанія, но также и форму бытія.

Нѣтъ, г. Богдановъ. Тутъ у Васъ выходитъ „не кругло“. Конечно, въ высшей степени умилителенъ тотъ фактъ, что Вы еще, будучи въ нѣжномъ возрастѣ пятилѣтняго ребенка,—когда еще, пожалуй, не вполнѣ „кристаллизовалось“ Ваше физіологическое пространство и еще не вполнѣ „развилось“ Ваше физіологическое время,—занимались измѣреніемъ разстоянія земли отъ неба. Но подобное измѣреніе относится больше къ астрономіи, нежели къ философіи. Поэтому Вамъ слѣдовало оставаться астрономомъ. Для философіи,—если говорить безъ комплиментовъ и безъ иронiи,—Вы совсѣмъ не созданы. Въ этой „дисциплинѣ“ у Васъ ничего не выходитъ, кромѣ самаго невѣроятнаго конфуза.

Вотъ, не угодно ли? Вы пишете: „Мы такъ привыкли представлять себѣ, что и всѣ другіе люди прошлаго, настоящаго и будущаго, — и даже животныя живутъ въ томъ же пространствѣ и времени, что и мы“. Но привычка—не доказательство. Безспорно, что *мы* мыслимъ этихъ людей и животныхъ въ *нашемъ* пространствѣ и времени, но чтобы *они* мыслили себя и насъ *въ томъ же самомъ* пространствѣ и времени, это ни изъ чего не слѣдуетъ. Конечно, поскольку ихъ организаціи вообще сходны съ нашею, и поскольку ихъ высказыванія намъ понятны, мы можемъ предположить и у нихъ сходныя, но не тождественныя съ нашими „формы созерцанія“ [1]).

Я нарочно привелъ выше длинное „высказываніе“ Ваше о различіи между физіологическими пространствомъ и временемъ и—абстрактными, чтобы сопоставить ихъ съ только что приведенными многими строками. Не думайте, что я хочу ловить Васъ

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, стр. 29, примѣчаніе.

на противорѣчіи. Никакихъ противорѣчій тутъ, вопреки Вашему обыкновенію, нѣтъ: эти строки вполнѣ подтверждаются тѣми „высказываніями“. И какъ тѣ, такъ и другія дѣлаютъ яснымъ даже для самыхъ близорукихъ, что Вы не отличаете,—да и не можете отличить, продолжая держаться своего „эмпиріомонизма“,—„*формъ* созерцанія“ отъ его *предметовъ*. Вы признаете безспорнымъ, что „*мы*“ мыслимъ людей и животныхъ въ „*нашемъ*“ времени и пространствѣ; но Вы сомнѣваетесь въ томъ, что бы „*они*“ мыслили себя въ томъ же времени и пространствѣ. Въ своемъ качествѣ самаго закоренѣлаго и неисправимаго идеалиста, Вы даже не подозрѣваете, что вопросъ можетъ быть поставленъ совершенно иначе, что Васъ могутъ спросить: существуютъ ли въ какомъ-нибудь времени и пространствѣ тѣ животныя, которыя не мыслятъ себя ни въ какомъ времени и ни въ какомъ пространствѣ? А какъ быть съ растеніями? Я сильно сомнѣваюсь въ томъ, чтобы Вы приписали имъ какія нибудь формы созерцанія, а, между тѣмъ, они тоже существуютъ, какъ во времени, такъ и въ пространствѣ. И не только „*для насъ*“, г. Богдановъ, ибо исторія земли не оставляетъ ни какого сомнѣнія въ томъ, что они существовали *раньше насъ*. Энгельсъ писалъ, развивая дальше свое, указанное много выше, возраженіе Дюрингу: „По мнѣнію г. Дюринга, время существуетъ только благодаря измѣненіямъ, а не измѣненія существуютъ во времени и черезъ посредство его.“ [1]) Вы повторяете ошибку Дюринга. Для Васъ время и пространство существуютъ только по тому, что ихъ мыслятъ живыя существа; Вы отказываетесь признать бытіе времени, независимаго отъ чьего бы то ни было мышленія, того времени, въ которомъ развились организмы, мало-по-малу поднявшіеся до „мышленія“. Для Васъ объективный, физическій міръ есть лишь представленіе. И Вы обижаетесь, когда Васъ называютъ идеалистомъ. Безспорно, всякій имѣетъ право быть чудакомъ, но Вы, г. Богдановъ, явно и постоянно злоупотребляете этимъ безспорнымъ правомъ.

V.

Да и что это за „высказыванія“ животныхъ? Оставимъ млекопитающихъ животныхъ, напр.,ословъ, которые подчасъ „высказываются“ очень громко, хотя и не вполнѣ пріятно для „нашего“ слуха; спустимся опять до амебы. Я приглашаю Васъ,

[1]) Энгельсъ. Цит. соч., стр. 40.

г. Богдановъ, рѣшительно „высказаться“ насчетъ того, „высказывается“ ли амеба. По моему—врядъ ли. А если не „высказывается“ то, принимая въ соображеніе, что физическій міръ есть результатъ высказываній, мы опять приходимъ къ тому абсурду, что когда организмы стояли на ступени развитія, соотвѣтствующей той, на которой стоятъ амебы, физическаго міра не существовало. Далѣе. Такъ какъ матерія входитъ въ составъ физическаго міра, котораго въ указанную эпоху еще не возникало, то приходится признать, что низшія животныя были тогда не матеріальны, съ чѣмъ я поздравляю отъ всей души, какъ этихъ интересныхъ животныхъ, такъ и Васъ милостивый государь!

Да что низшія животныя! Организмы людей тоже принадлежатъ къ физическому міру. А такъ какъ физическій міръ есть *результатъ* развитія („высказываній“ и т. д.), то мы никогда и никакъ не отдѣлаемся отъ того вывода, что *до появленія этого результата* у людей тоже не было организмовъ, т.-е., что процессъ согласованія опыта, по крайней мѣрѣ, начатъ былъ безплотными существами. Это, конечно, недурно, въ томъ смыслѣ, что у людей пропадаетъ поводъ завидовать амебамъ; но это едва ли удобно для того „марксизма“, котораго придерживаетесь Вы, м. г., съ Вашими единомышленниками. Въ самомъ дѣлѣ, отвергая матеріализмъ Маркса и Энгельса, Вы увѣряете, что признаете ихъ матеріалистическое объясненіе исторіи. Но скажите, ради Маха и Авенаріуса, возможно ли матеріалистическое объясненіе *такой* исторіи, которой предшествуетъ „доисторическій бытъ“... безплотныхъ существъ? [1])

Ниже, разбирая Ваше ученіе о „подстановкѣ“, я опять долженъ буду коснуться вопроса о томъ, что такое человѣческое тѣло, и какъ оно возникаетъ. И тогда уже, съ самой несомнѣнной ясностью, обнаружится, что Вы „дополняете“ Маха въ духѣ искаженнаго идеализма. А теперь вотъ что. Вы изволите выводить физическій, объективный міръ изъ „высказываній“ людей. Но откуда взялись у васъ люди? Я утверждаю, что, признавая существованіе другихъ людей, Вы, милостивый государь, совершаете страшную непослѣдовательность, разбивающую

[1]) Въ своей, такъ не понравившейся Вамъ, статьѣ „Новая разновидность ревизіонизма“, Л. И. Аксельродъ напоминала Вамъ, г. Богдановъ, то остроумное замѣчаніе Маркса, что до сихъ поръ еще не изобрѣтено искусство ловить рыбу въ тѣхъ водахъ, гдѣ она не водится. („Философскіе очерки“, С-ПБ. 1906 г., стр. 176). Это напоминаніе, къ сожалѣнію, не заставило Васъ одуматься. У Васъ до сихъ поръ выходитъ, что люди, согласуя свой опытъ по части рыболовства и „высказываясь“ другъ передъ другомъ насчетъ этого полезнаго занятія, создали и рыбъ и воду. Очень хорошій историческій матеріализмъ!

въ пухъ и прахъ всю основу Вашихъ „высказываній“ въ области любомудрія. Другими словами, я утверждаю, что Вы не имѣете ни малѣйшаго логическаго права отказываться отъ *солипсизма*. Я не въ первый разъ дѣлаю Вамъ этотъ упрекъ, г. Богдановъ. Въ предисловіи къ 3-ей книгѣ своего „Эмпиріомонизма“ Вы уже пытались отразить его, но неудачно. Вотъ что писали Вы по этому поводу:

„Здѣсь мнѣ надо обратить вниманіе еще на одно обстоятельство, характерное для школы: въ „критикѣ“ опыта она разсматриваетъ общеніе людей какъ заранѣе данный моментъ, какъ своего рода „a priori“, и, стремясь создать возможно простую и точную картину міра, она, вмѣстѣ съ тѣмъ, имѣетъ въ виду и всеобщую пригодность этой картины, ея практическую удовлетворительность для возможно большаго числа „со-человѣковъ“ на возможно болѣе продолжительное время. Уже изъ этого видно, насколько ошибочно т. Плехановъ обвиняетъ эту школу въ тенденціи къ *солипсизму*, къ признанію только индивидуальнаго опыта за Universum, за „все“, что существуетъ для познающаго. Для эмпиріокритицизма характерно именно признаніе *равноцѣнности* „моего“ опыта и опыта моихъ „сочеловѣковъ“, насколько онъ мнѣ доступенъ путемъ ихъ „высказываній“. Тутъ имѣется своего рода „гносеологическій демократизмъ“ [1]).

Отсюда видно, что Вы, господинъ „гносеологическій демократъ“, просто-на-просто не поняли того обвиненія, которое выставлено было противъ Васъ „тов. Плехановымъ“. Вы разсматриваете общеніе людей, какъ заранѣе данный моментъ, какъ своего рода „a priori“. Но вопросъ въ томъ и заключается: имѣете ли Вы логическое право на это. Я отрицалъ это право, а Вы, вмѣсто того, чтобы обосновать его, повторяете, какъ доказанное, именно то, что подлежитъ доказательству. Такая ошибка называется въ логикѣ petitio principii. Согласитесь же, милостивый государь, что petitio principii не можетъ служить опорой для какого-бы то ни было философскаго ученія.

Вы продолжаете: „Наиболѣе, кажется, заподозрѣнный нашими отечественными философами въ „идеализмѣ“ и „солипсизмѣ“ изъ всей этой школы есть ея истинный родоначальникъ, Эрнстъ Махъ (который самъ, впрочемъ, эмпиріокритицистомъ себя не называетъ). Посмотримъ, какъ рисуется ему картина міра.— Universum для него—безконечная сѣть комплексовъ, состоящихъ изъ элементовъ, тожественныхъ съ элементами ощущенія. Эти

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“. Книга III, С.-ПБ., 1906 стр. XVIII—XIX.

комплексы измѣняются, соединяются, распадаются; они вступаютъ въ различныя сочетанія, по различнымъ типамъ связи. Въ этой сѣти есть какъ бы „узловые пункты“ (мое выраженіе), мѣста, гдѣ элементы связаны между собою плотнѣе и гуще (формулировка Маха);—эти мѣста называются человѣческими „я“; имъ подобны менѣе сложныя комбинаціи — психики другихъ живыхъ существъ. Тѣ или иные комплексы вступаютъ въ связь этихъ сложныхъ комбинацій—и тогда оказываются „переживаніями“ различныхъ существъ; затѣмъ эта связь нарушается — комплексъ исчезаетъ изъ системы переживаній даннаго существа; затѣмъ онъ можетъ вновь вступить въ нее, можетъ быть въ измѣненномъ видѣ и т. д., но во всякомъ случаѣ,—какъ подчеркиваетъ Махъ—тотъ или иной комплексъ еще не перестаетъ существовать, если онъ исчезъ изъ „сознанія“ той или иной особи,—онъ выступаетъ въ иныхъ комбинаціяхъ, можетъ быть, въ связи съ другимъ „узловымъ пунктомъ“, съ другимъ „я“... [1]).

Въ этомъ „высказываніи“ опять съ неудержимой силой обнаруживается Ваше, м. г., стремленіе опереться на petitio principii. Вы опять принимаете за доказанное то основное положеніе, которое именно и надлежитъ доказать. Махъ „подчеркиваетъ“, что этотъ или иной комплексъ еще не перестаетъ существовать, если онъ исчезаетъ изъ сознанія той или иной особи. Это такъ. Но какое логическое право имѣетъ онъ признавать существованіе „*тѣхъ или иныхъ*“ особей? Въ этомъ весь вопросъ. И на этотъ коренной вопросъ Вы, несмотря на свое многословіе, не даете ровно никакого отвѣта, да, какъ я уже сказалъ, и не могли бы дать его, оставаясь при своемъ,—заимствованномъ у Маха,—взглядѣ на опытъ.

Что такое для меня тотъ, или другой человѣкъ, „та или иная особь“? Извѣстный „комплексъ ощущеній“. Такъ представляется дѣло, съ точки зрѣнія Вашей (т.-е., конечно, Вашего учителя) теоріи. Но если та или иная особь представляетъ собой для меня, по смыслу этой теоріи, лишь „комплексъ ощущеній“, то спрашивается: какое логическое право имѣю я утверждать, что особь эта существуетъ *не только* въ моемъ представленіи,—основанномъ на моихъ „ощущеніяхъ“,—*но также и внѣ его*, т.-е. что ей свойственно самостоятельное существованіе, независимое отъ моихъ ощущеній и воспріятій? По смыслу Махова ученія объ „опытѣ“, я этого права не имѣю. Согласно этому ученію, если я утверждаю, что внѣ меня существуютъ другіе люди, выхожу

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, стр. XIX.

за предѣлы опыта, „высказываю“ *сверхъопытное положеніе*. А Вы сами, милостивый государь мой, называете сверхъопытныя или мет-эмпирическія (Вы употребляете именно этотъ терминъ) положенія—*метафизическими*. Вотъ и оказываетесь Вы съ Махомъ метафизиками чистѣйшей воды. [1]) Это очень плохо. Но что еще гораздо хуже, такъ это то, что Вы, будучи *метафизикомъ чистѣйшей воды*, даже не подозрѣваете этого. Вы клянетесь всѣми богами Олимпа, что Вы съ Вашими учителями, Махомъ и Авенаріусомъ, всегда остаетесь въ предѣлахъ опыта, и съ великолѣпнѣйшимъ презрѣніемъ смотрите сверху внизъ на „метафизиковъ“. Читая Васъ, а также, разумѣется, и Вашихъ учителей, невольно вспоминаешь Крыловскую басню:

Мартышка, въ зеркалѣ увидѣвъ образъ свой,
Тихохонько медвѣдя толкъ ногой.

Вы не только нарушаете самыя элементарныя требованія логики, но еще дѣлаете себя въ высшей степени смѣшнымъ, уподобляясь „критически-настроенной“ мартышкѣ. Если гг. Дауге, Валентиновы, Юшкевичи, Берманы, Базаровы и прочіе жвачные любомудры, имена же ихъ ты, господи, вѣси; если вся эта философствующая чернь (что бы употребить здѣсь энергичное выраженіе Шеллинга) принимаетъ Васъ, хотя и не всегда соглашаясь съ Вами, за болѣе или менѣе серьезнаго мыслителя, то всякій, знающій дѣло, человѣкъ, всякій тотъ, кто учился философіи не по новѣйшимъ популярнымъ книжкамъ, долженъ иронически улыбаться, читая Ваши нападки на „метафизиковъ“, и повторять про себя той же слова басни:

Чѣмъ кумушекъ считать трудиться,
Не лучше ль на себя, кума, оборотиться?

Но какъ бы тамъ ни было, Вы отрекаетесь отъ солипсизма. Вы признаете существованіе „сочеловѣковъ“. Я принимаю это къ свѣдѣнію и говорю: если „тѣ или иныя особи“ существуютъ не только въ моемъ представленіи, а имѣютъ также и независимое отъ него, самостоятельное, существованіе, то вѣдь это значитъ, что онѣ существуютъ не только „для меня“, но также и „въ себѣ“. „Та или иная особь“ оказывается, стало быть,

---

[1]) Въ статьѣ „Самопознаніе философіи“ Вы говорите: „Нашъ Universum есть прежде всего *міръ опыта*. Но это не только міръ *непосредственнаго* опыта; нѣтъ, онъ гораздо шире“ („Эмпиріомонизмъ“, III, 155). Дѣйствительно, „гораздо шире“! На столько шире, что „философія“, основывающаяся, будто бы на опытѣ, на самомъ дѣлѣ, опирается на чисто догматическое ученіе объ „элементахъ“ состоящее въ самой кровной связи съ идеалистической метафизикой.

лишь частнымъ случаемъ пресловутой, такъ много нашумѣвшей въ философіи, „вещи въ себѣ“. А что Вы, почтеннѣйшій, говорите о „вещи въ себѣ“?

Между прочимъ, вотъ что: „Каждой данной части комплекса можетъ не хватать въ нашемъ опытѣ въ данный моментъ, и однако мы признаемъ „вещь“ за *то же самое*, чѣмъ является для насъ цѣлый комплексъ. Не значитъ ли это, что можно откинуть всѣ „элементы“, всѣ „признаки“ вещи, и все-таки она останется,— уже не какъ явленіе, а какъ „субстанція“? Конечно, это только старая логическая ошибка: каждый волосъ въ отдѣльности можно вырвать, и человѣкъ не станетъ лысымъ; но если ихъ вырвать вмѣстѣ, человѣкъ будетъ лысый; таковъ и процессъ, которымъ создается субстанція“, которую Гегель не даромъ называлъ „caput mortuum абстракціи“. Если откинуть всѣ элементы комплекса, то комплекса не будетъ; останется только обозначающее его *слово*. Слово—это и есть „вещь въ себѣ“ [1]).

Итакъ, вещь въ себѣ есть лишь пустое, лишенное всякаго содержанія, слово, caput mortuum абстракціи, какъ повторяете Вы вслѣдъ за Гегелемъ, имя котораго Вы пріемлете здѣсь, однако, совершенно всуе. Я соглашаюсь съ Вами: вѣдь я—уступчивая „особь“. „Вещь въ себѣ“—пустое слово. Но если это такъ, то и особь „въ себѣ“—тоже пустое слово. А если особь „въ себѣ“ — пустое слово, то тѣ или иныя „особи“ существуютъ лишь въ моемъ представленіи. А если тѣ или иныя „особи“ существуютъ лишь въ моемъ представленіи, то „я“— одинъ одинешенекъ въ мірѣ и... неизбѣжно прихожу къ солипсизму въ философіи. Solus ipse! А вѣдь Вы, г. Богдановъ, отвергаете солипсизмъ. Какъ же это такъ? Вѣдь тутъ опять выходитъ, что въ произнесеніи пустыхъ, лишенныхъ всякаго содержанія, словъ виновны „прежде всего“ именно Вы, а не другія „особи“. И Вашими пустыми, лишенными всякого содержанія, словами, Вы туго-натуго набили обширную статью, которую Вы какъ бы въ насмѣшку надъ самимъ собой, озаглавили: „Идеалъ познанія“. Чрезвычайно возвышенный идеалъ!

Говоря между нами, Вы, г. Богдановъ, какъ нельзя хуже разбираетесь въ философскихъ вопросахъ. Поэтому я постараюсь пояснить Вамъ мою мысль посредствомъ нагляднаго примѣра.

Вы, должно быть, читали пьесу Гауптмана „Und Pippa tanzt!“ Тамъ во II актѣ, очнувшая отъ обморока, Пиппа спраши-

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, кн. I, стр. 11—12, примѣчаніе.

ваетъ: „Wo bin ich denn?“ На что Гельригель отвѣчаетъ: „In meinem Kopfe!“

Гельригель былъ правъ: Пиппа, дѣйствительно, существовала въ его головѣ. Но спрашивается: *только* ли въ его головѣ существовала она? Гельригель, который, увидѣвъ ее, подумалъ, что онъ бредитъ, сначала предположилъ, что Пиппа въ самомъ дѣлѣ существуетъ *только* въ его головѣ. Но она, конечно, не можетъ согласиться съ этимъ. Она возражаетъ:

Aber sieh doch, ich bin doch von Fleisch und Blut!

Гельригель понемногу уступаетъ ея доводамъ. Онъ прикладываетъ ухо къ ея груди (подобно врачу, по замѣчанію Гауптмана) и восклицаетъ:

Du bist, ja lebendig! du hast ja ein Herz, Pippa!

Стало быть, какъ же происходило дѣло? Сначала у Гельригеля былъ такой „комплексъ ощущеній“, на основаніи котораго онъ подумалъ, что Пиппа существуетъ только въ его представленіи, а потомъ къ этому „комплексу“ прибавилось нѣсколько новыхъ „ощущеній“, (біенія сердца и т. д.), въ силу которыхъ Гельригель немедленно сталъ „метафизикомъ“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ Вы, г. Богдановъ, по недоразумѣнію, употребляете это слово. Онъ призналъ, что Пиппа существуетъ за предѣлами его „опыта“ (опять въ Вашемъ смыслѣ, г. Богдановъ), т.-е. что ей свойственно самостоятельное, несависимое отъ его ощущеній, существованіе: это просто, какъ буки-азъ—ба. Пойдемъ дальше.

Какъ только Гельригель призналъ, что не его ощущенія, сочетаясь между собою извѣстнымъ образомъ, создаютъ Пиппу, а Пиппа вызываетъ его ощущенія, — онъ немедленно впалъ въ то, что Вы, г. Богдановъ, по своему непониманію дѣла, считаете *дуализмомъ*. Онъ сталъ думать, что Пиппѣ свойственно не только бытіе въ его представленіи, но также и бытіе въ себѣ. Но теперь, можетъ быть, и Вы, г. Богдановъ, догадались, что дуализма тутъ никакого нѣтъ, и что если бы Гельригель сталъ отрицать бытіе Пиппы въ себѣ, то онъ пришелъ бы къ тому самому солипсизму, отъ котораго Вамъ такъ сильно и такъ напрасно хочется отговориться.

Вотъ что значитъ говорить популярно! Воспользовавшись примѣромъ изъ пьесы Гауптмана, я начинаю думать, что буду, наконецъ, понятъ даже многими изъ тѣхъ читателей, благодаря которымъ Ваши „философическія“ сочиненія въ нѣсколькихъ изданіяхъ разошлись по широкому лицу Русской земли. То, что я

говорю—до послѣдней степени просто. Чтобы понять меня, достаточно небольшаго усилія:

Дружно, дѣти, всѣ за разъ:
Буки—азъ, буки—азъ.
Счастье въ грамотѣ для васъ!

VI.

Вы говорите, милостивый государь, что опустошенная Кантомъ вещь въ себѣ стала познавательно-безполезной [1]). И говоря это, Вы, по своему обыкновенію, мните себя глубокимъ мыслителемъ. Однако, не трудно понять, что очень небольшую цѣну имѣетъ высказанная Вами здѣсь истина. Кантъ училъ, что вещь въ себѣ не доступна для познанія. А если она не доступна для познанія, то всякій, даже незнакомый съ эмпиріомонизмомъ, безъ труда догадается, что она познавательно-безполезна: вѣдь это одно и то же. Что-же слѣдуетъ отсюда? Совсѣмъ не то, что Вы, м. г., думаете. А именно—не то, что вещь въ себѣ не существуетъ, а только то, что *Кантово ученіе о ней* было ошибочно. Но Вы такъ плохо переварили исторію философіи, и особенно матеріализма, что Вы постоянно забываете о возможности принять какое-нибудь другое ученіе о вещи въ себѣ, кромѣ ученія Канта. А между тѣмъ ясно, что если „тѣ или иныя особи“ существуютъ не только въ моей головѣ, то онѣ представляютъ собою *по отношенію ко мнѣ* вещи въ себѣ. А если это ясно, то несомнѣнно и то, что намъ приходится считаться съ вопросомъ о взаимномъ отношеніи субъекта и объекта. И поскольку Вы уклоняетесь отъ солипсизма,—хотя, какъ это уже показано мною, Васъ всегда невольно, т.-е. незамѣтно для Васъ, влечетъ къ его грустнымъ берегамъ невѣдомая Вами сила,—поскольку Вы *не* солипсистъ, постольку и Вы стараетесь рѣшить, какъ-же относится объектъ къ субъекту. Ваша, разобранная мною выше, ни съ чѣмъ несообразная, теорія объективности есть именно попытка рѣшенія этого вопроса. Но, занимаясь имъ, Вы его сузили. Вы исключили изъ объективнаго міра всѣхъ вообще людей, а слѣдовательно и „тѣхъ или иныхъ особей“, на которыхъ Вы ссылались, отговариваясь отъ солипсизма. На это Вы опять не имѣли ни малѣйшаго логическаго права, потому что объективнымъ міромъ для каждаго отдѣльнаго человѣка является весь внѣшній міръ, къ которому принадлежатъ, между прочимъ,

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, Кн. II, Спб., 1906, стр. 9.

и всѣ другіе люди въ той мѣрѣ, въ какой они существуютъ не только въ представленіи этого человѣка. Вы позабыли объ этомъ по той, весьма простой причинѣ, что точка зрѣнія усвоеннаго Вами ученія объ опытѣ есть точка зрѣнія солипсизма [1]). Но я снова дѣлаюсь уступчивымъ, я снова допускаю что Вы правы, т. е., что „тѣ или иныя особи“ не принадлежатъ къ объективному міру. Я только прошу Васъ объяснить мнѣ, какъ относятся „тѣ или иныя особи“ другъ къ другу, и какъ онѣ сносятся между собою? Этотъ вопросъ, я надѣюсь, не только не затруднитъ, но даже обрадуетъ Васъ, потому что дастъ Вамъ полную возможность открыть передъ нами одну изъ самыхъ „оригинальныхъ“ сторонъ Вашего міросозерцанія.

Исходной точкой изслѣдованія этого вопроса Вы, по Вашему собственному выраженію, *естественно* принимаете понятіе человѣка, какъ опредѣленнаго „комплекса непосредственныхъ переживаній“. Но для другого человѣка онъ выступаетъ „прежде всего, какъ *воспріятіе* въ ряду другихъ воспріятій, какъ опредѣленный зрительно-тактительно-акустическій комплексъ въ ряду другихъ комплексовъ“ [2]). Тутъ я опять могъ бы замѣтить, что если для человѣка А человѣкъ В есть прежде всего не болѣе, какъ опредѣленный зрительно-тактильно-акустическій комплексъ, то этотъ человѣкъ А имѣетъ логическое право признать независимое отъ него, самостоятельное существованіе человѣка В только въ томъ случаѣ, если онъ, человѣкъ А, не придерживается Вашего (т. е. Махова) ученія объ опытѣ. Если же онъ придерживается его, то долженъ, по крайней мѣрѣ, имѣть добросовѣстность сознаться въ томъ, что, объявляя человѣка В, существующимъ независимо отъ него „особи“ А, онъ „высказываетъ“ метэмпирическое, т. е. метафизическое (я употребляю эти термины въ Вашемъ смыслѣ) положеніе, или, иначе, отвергаетъ основу всего махизма. Но я не буду настаивать здѣсь на этомъ, такъ какъ я предполагаю, что читателю уже достаточно ясна Ваша не-

---

[1]) Когда я говорю: „опытъ“, я говорю одно изъ двухъ: *или* мой личный опытъ, *или*-же не только мой личный опытъ, но также и опытъ моихъ „со-человѣковъ“. Въ первомъ случаѣ, я—солипсистъ потому что въ личномъ опытѣ я—всегда одинъ (solus ipse). Во второмъ случаѣ, я ускользаю отъ солипсизма, выходя за предѣлы личнаго опыта. Но, признавая независимое отъ меня существованіе „со-человѣковъ“, я тѣмъ самымъ утверждаю, что оные „со-человѣки“ имѣютъ *бытіе въ себѣ*, независимое отъ *отъ моего представленія о нихъ*, *отъ моего личнаго опыта*. Другими словами, признавая существованіе „со-человѣковъ“, я,—т. е. лучше сказать, мы съ Вами, г. Богдановъ,—мы объявляемъ пустяками то, что Вы, г. Богдановъ, говорите *противъ* бытія въ себѣ, т. е. ниспровергаемъ всю философію „махизма“, „эмпиріокритицизма“, „эмпиріомонизма“ и проч. и проч. и проч.

[2]) „Эмпиріомонизмъ“, I, стр. 121.

послѣдовательность съ этой ея стороны. Мнѣ теперь важно выяснить, какимъ образомъ одинъ „комплексъ непосредственныхъ переживаній“ (человѣкъ В) „выступаетъ для другого“ „комплекса непосредственныхъ ощущеній“ (человѣка А), какъ „воспріятіе въ ряду другихъ воспріятій“, или, какъ опредѣленный зрительно-тактительно-акустическій комплексъ въ ряду другихъ комплексовъ. Иными словами, я хочу понять, *какъ совершается процессъ „непосредственнаго переживанія“ однимъ „комплексомъ непосредственныхъ переживаній“ другого „комплекса непосредственныхъ переживаній“*? Дѣло „прежде всего“ представляется до послѣдней степени темнымъ. Правда, Вы стараетесь пролить на него нѣкоторый свѣтъ, поясняя, что одинъ человѣкъ становится для другого координаціей непосредственныхъ переживаній, *благодаря тому,* что люди понимаютъ другъ друга въ своихъ высказываніяхъ [1]). Но, признаюсь, я нахожу, что Васъ нельзя поблагодарить за это „благодаря тому“, такъ какъ, „благодаря“ ему, дѣло отнюдь не становится болѣе понятнымъ. Въ виду этого, я опять обращаюсь къ своей системѣ дѣланія длинныхъ выписокъ изъ Вашихъ статей. Можетъ-быть, онѣ помогутъ мнѣ выяснить, въ чемъ состоятъ Ваши „самостоятельныя“ открытія въ интересующей меня здѣсь области.

Между комплексомъ А и комплексомъ В устанавливаются извѣстныя отношенія, *взаимное вліяніе,* какъ говорите Вы [2]). Комплексъ А прямо или косвенно отражается въ комплексѣ В; комплексъ В отражается, или, по крайней мѣрѣ, можетъ отразиться въ комплексѣ А. Притомъ Вы вполнѣ своевременно поясняете, что хотя всякій данный комплексъ можетъ прямо или косвенно отражаться въ другихъ аналогичныхъ комплексахъ [3]), однако „онъ отражается въ нихъ не какъ таковой, не въ своемъ непосредственномъ видѣ, а въ видѣ такого или иного ряда измѣненій этихъ комплексовъ, въ видѣ входящей въ нихъ новой группировки элементовъ, усложнящей ихъ „внутреннія“ отношенія [4])“.

Мы запомнимъ эти Ваши слова: въ нихъ заключается мысль, безусловно необходимая для пониманія Вашей теоріи

---

[1]) „Наконецъ, благодаря тому, что люди взаимно „понимаютъ“ другъ друга въ своихъ „высказыван'яхъ“, человѣкъ и для другихъ становится координаціей непосредственныхъ переживаній, „психическимъ процессомъ“ и т. д. „Эмпиріомонизмъ“ I, стр. 121).

[2]) Тамъ же, стр. 124.

[3]) На слѣдующей страницѣ той же книги Вы, какъ это уже указано мною выше, утверждаете наоборотъ, что взаимодѣйствіе „живыхъ существъ“ (комплексовъ тожъ) не совершается прямо и непосредственно. Это—одно изъ тѣхъ Вашихъ безчисленныхъ противорѣчій, которыхъ разбирать не стоитъ.

[4]) Тамъ же, стр. 124.

„подстановки“. А теперь перейдемъ къ выясненію другого обстоятельства, которое Вы сами, г. Богдановъ, считаете очень важнымъ.

Обстоятельство это заключается вотъ въ чемъ.

Взаимодѣйствіе „живыхъ существъ“,—говорите Вы,—не совершается прямо и непосредственно; переживанія одного не лежатъ въ полѣ опыта другого. Одинъ жизненный процессъ „отражается“ въ другомъ лишь косвенно [1]). И это совершается при посредствѣ среды.

Это напоминаетъ матеріалистическое ученіе. Фейербахъ говоритъ въ своихъ Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie: „Ich bin Ich—für mich—und zugleich Du für Anderes“. (Я есмь „я“ для меня, и въ то же время „ты“—для другихъ). Но въ своей теоріи познанія Фейербахъ остается послѣдовательнымъ матеріалистомъ: онъ не отдѣляетъ *я* (ни тѣхъ *„элементовъ“*, на которые можно было бы разложить *я*) отъ тѣла. Онъ пишетъ: „Я есмь—дѣйствительное, чувственное существо, къ моему существу принадлежитъ тѣло; можно сказать, что мое тѣло, въ своей совокупности (in seiner Totalität), и есть мое я, само мое существо“ [2]). Поэтому, съ матеріалистической точки зрѣнія Фейербаха, взаимодѣйствіе между двумя людьми есть „прежде всего“ взаимодѣйствіе между двумя, опредѣленнымъ образомъ организованными, тѣлами [3]). Взаимодѣйствіе это совершается иногда непосредственно, напримѣръ, когда человѣкъ А *осязаетъ* человѣка В, а иногда черезъ посредство окружающей ихъ обоихъ *среды*, напримѣръ, когда человѣкъ А *видитъ* человѣка В. Нечего и говорить, что для Фейербаха, среда, окружающая людей, могла быть только *матеріальной* средой. Но для Васъ все это слишкомъ просто: vous avez changé tous cela. Скажите же намъ, что такое та среда, черезъ посредство которой происходитъ, согласно Вашему „оригинальному“ ученію, взаимодѣйствіе между тѣми комплексами непосредственныхъ переживаній, которые, на нашемъ языкѣ профановъ, называются *людьми*, и которыхъ Вы, снисходя къ нашей слабости, но въ то же время не желая усвоить ее себѣ, называете *„людьми“* (т.-е. людьми въ эмпиріокритическихъ кавычкахъ).

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, стр. 125.

[2]) Werke, II, 325.

[3]) „Nicht dem Ich, sondern dem Nicht-Ich in mir, um in der Sprache Fichtes zu reden, ist ein Object, d. i. anderes Ich gegeben; denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, wo ich leide, entstehet die Vorstellung einer *ausser* mir seienden Activität, d. i. Objectivität. Aber nur durch den Sinn ist Ich nicht Ich“ (Werke, II, 322).

За отвѣтомъ у Васъ дѣло не станетъ. Вотъ онъ.

„Но что такое „среда?“ Понятіе это имѣетъ смыслъ только въ противопоставленіи тому, что имѣетъ свою „среду“, т.-е. въ данномъ случаѣ—жизненному процессу. Если мы разсматриваемъ жизненный процессъ, какъ комплексъ непосредственныхъ переживаній, то „среда“ будетъ все, что не входитъ въ этотъ комплексъ. Если же это та „среда“, при посредствѣ которой одни жизненные процессы „отражаются“ въ другихъ, то она должна представлять изъ себя совокупность элементовъ, не входящихъ въ организованные комплексы переживаній,—совокупность неорганизованныхъ элементовъ, хаосъ элементовъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Это то, что въ воспріятіи и въ познаніи выступаетъ для насъ, какъ „неорганическій міръ“ [1]).

Итакъ, взаимодѣйствіе комплексовъ непосредственныхъ переживаній совершается черезъ посредство неорганическаго міра, который, въ свою очередь, есть не что иное, какъ „хаосъ элементовъ въ собственномъ смыслѣ этого слова“. Хорошо. Но неорганическій міръ принадлежитъ, какъ всѣмъ извѣстно, къ объективному, физическому міру. А что такое физическій міръ? Это мы теперь превосходно знаемъ, благодаря Вашимъ откровеніямъ, г. Богдановъ. Мы уже слышали отъ Васъ (и удержали въ памяти), что „вообще, физическій міръ это—соціально-согласованный, соціально-гармонизированный, словомъ—*соціально-организованный опытъ*“ [2]). Вы не только сказали, Вы повторяли это съ упорствомъ Катона, твердившаго, что нужно разрушить Карѳагенъ. И вотъ у насъ „естественно“ возникаетъ цѣлыхъ пять мучительныхъ вопросовъ.

Первый. Къ числу какихъ „переживаній“ относится та страшная катастрофа, въ результатѣ которой, „соціально-согласованный, соціально-гармонизированный, словомъ—*соціально-организованный опытъ*“ превратился въ „хаосъ элементовъ въ собственномъ смыслѣ этого слова“?

Второй. Если взаимодѣйствіе людей (которыхъ Вы для разнообразія называете живыми существами, разумѣется, заключенными въ эмпиріокритическія кавычки) совершается не прямо и непосредственно, „*а лишь*“ при посредствѣ среды, т.-е. неорганическаго міра, принадлежащаго къ міру физическому; если, далѣе, физическій міръ есть соціально-организованный опытъ и, какъ

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“ I, стр. 125.

[2]) Это мѣсто находится на стр. 33, I кн. „Эмпиріомонизма“ и курсивъ тутъ Вашъ, г. Богдановъ.

таковой, представляетъ собою продуктъ развитія (что мы отъ Васъ же тоже слышали много разъ), то какимъ образомъ возможно было взаимодѣйствіе между людьми *до того, какъ образовался этотъ продуктъ развитія*, т.-е. до того, какъ „соціально организовался“ опытъ, который есть физическій міръ, включающій въ себѣ *міръ неорганическій*, т.-е. ту самую среду, которая, по Вашимъ же словамъ, необходима для того, что бы комплексы непосредственныхъ переживаній, или люди, могли вліять другъ на друга?

Третій. Если неорганическая среда не существовала до того, какъ „соціально организовался“ опытъ, то какимъ образомъ могло быть положено *начало* огранизаціи этого опыта? Вѣдь „взаимодѣйствіе живыхъ существъ не совершается прямо и непосредственно?“

Четвертый. Если взаимодѣйствіе между людьми было невозможно до возникновенія неорганической среды, какъ *результата* указаннаго развитія, то какимъ образомъ могли совершаться какіе-нибудь міровые процессы; какимъ образомъ могло возникнуть что бы то ни было, кромѣ неизвѣстно откуда взявшихся изолированныхъ комплексовъ непосредственныхъ переживаній?

Пятый. Что же, собственно, могли „переживать“ эти комплексы въ то время, когда ровно ничего не было и когда, слѣдовательно, нечего было и „переживать?“

VII.

Вы сами чувствуете, г. Богдановъ, что тутъ у Васъ опять выходитъ очень „не кругло“, и находите нужнымъ „устранить возможныя недоразумѣнія“. Какъ же Вы ихъ устраняете?

„*Въ нашемъ опытѣ*,—говорите Вы, — неорганическій міръ не есть хаосъ элементовъ, а рядъ опредѣленныхъ пространственно-временныхъ группировокъ; *въ нашемъ познаніи* онъ превращается даже въ стройную систему, объединенную непрерывной закономѣрностью отношеній. Но „въ опытѣ“ и „въ познаніи“, это значитъ—въ чьихъ-либо *переживаніяхъ;* единство и стройность, непрерывность и закономѣрность принадлежатъ именно переживаніямъ, какъ организованнымъ комплексамъ элементовъ; взятый независимо отъ этой организованности, взятый „an sich“, неорганическій міръ есть именно хаосъ элементовъ, полное или почти полное безразличіе. Это отнюдь не метафизика, это только выраженіе того факта, что неорганическій міръ не есть жизнь, и той основной монистической идеи, что неорганическій міръ отли-

чается отъ живой природы не своимъ матеріаломъ (тѣ же „элементы“, что и элементы опыта), а своей неорганизованностью“ [1]).

Это „высказываніе“ не только не устраняетъ никакихъ недоразумѣній, но совсѣмъ напротивъ, прибавляетъ новое къ тѣмъ, которыя существовали раньше. Ссылаясь на „основную монистическую идею“, Вы возвращаетесь къ тому различенію *двухъ* видовъ бытія, на критику котораго Вы, слѣдуя за Махомъ и Авенаріусомъ, потратили столько усилій. Вы различаете бытіе „an sich“ отъ бытія въ нашемъ познаніи, т. е. въ чьихъ-либо переживаніяхъ, т. е. „въ опытѣ“. Но если это различеніе правильно, тогда Ваша теорія, согласно Вашимъ опредѣленіямъ, мет-эмпирична, т.-е. метафизична. Вы сами чувствуете это, и именно потому Вы совершенно голословно утверждаете: „это отнюдь не метафизика“. Нѣтъ, милостивый государь, по смыслу Вашего ученія объ опытѣ,—а на этомъ ученіи основывается весь „эмпиріокритицизмъ“, весь махизмъ и весь „эмпиріомонизмъ“,—а также и по смыслу Вашей критики „вещи въ себѣ“, это чистѣйшая, несомнѣннѣйшая метафизика. Но Вы не могли не превратиться здѣсь въ „метафизика“ потому, что, оставаясь въ предѣлахъ Вашего ученія объ опытѣ, Вы запутались въ безвыходныхъ противорѣчіяхъ. Что сказать о „философіи“, которая получаетъ нѣкоторую надежду на свое спасеніе отъ абсурда только тогда, когда отвергаетъ свою собственную основу?

Но Вы чувствуете также и то, что, признавая различіе между бытіемъ „въ опытѣ и бытіемъ „an sich“, Ваша „философія“ совершаетъ самоубійство. Поэтому Вы прибѣгаете къ тому, что можно назвать терминологической хитростью. Вы различаете міръ „въ опытѣ“ не отъ міра въ себѣ, а отъ міра „an sich“ и загораживаете этотъ послѣдній міръ кавычками. Если „та или иная“ особь замѣтитъ Вамъ, что вотъ и Вы ссылаетесь теперь на бытіе въ себѣ, которое Вы же сами объявили „познавательно-безполезнымъ“, Вы отвѣтите, что хотя Вы и употребили старый терминъ, обозначающій „познавательно-безполезное“ понятіе, но придали ему совершенно новый смыслъ, вслѣдствіе чего и заключили его во вносные знаки. Это — очень ловко! Не даромъ я сравнилъ Васъ въ своемъ первомъ письмѣ съ хитрымъ монахомъ Горанфло.

Что, переодѣвъ бытіе въ себѣ изъ русскаго платья въ нѣмецкій костюмъ и закрывъ его, какъ ширмами, вносными знаками, Вы хотѣли предупредить возраженіе со стороны „той или

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, стр. 125—126.

иной", не кстати догадливой особи,—это показываетъ примѣчаніе, сдѣланное Вами значительно ниже, а именно на 159 страницѣ [1]). Вы „напоминаете" тамъ, что выраженіе „an sich" употребляется Вами отнюдь не въ метафизическомъ смыслѣ. И Вы доказываете это слѣдующимъ образомъ:

„Подъ извѣстные физіологическіе процессы другихъ людей мы подставляемъ „непосредственные комплексы"—сознаніе; критика психическаго опыта заставляетъ насъ расширить область этой подставки, и мы всякую физіологическую жизнь разсматриваемъ какъ „отраженіе" непосредственныхъ организованныхъ комплексовъ. Но *неорганическіе процессы* принципіально не отличаются отъ физіологическихъ, которые представляютъ лишь организованную ихъ комбинацію. Находясь въ одномъ непрерывномъ ряду съ физіологическими, неорганическіе процессы такъ же должны, очевидно, разсматриваться, какъ „отраженіе"; но чего? комплексовъ непосредственныхъ, *неорганизованныхъ*. Выполнить эту подстановку конкретно въ своемъ сознаніи мы *пока не умѣемъ;* что же, вѣдь мы часто не умѣемъ выполнить этого и по отношенію къ животнымъ (переживанія амебы) и даже — другимъ людямъ („непониманіе" ихъ психики). Но вмѣсто конкретной подстановки мы можемъ формулировать *отношеніе* этихъ случаевъ („жизнь an sich" — непосредственные комплексы организованные, „среда an sich" — неорганизованные."

Значеніе этой Вашей новой оговорки цѣликомъ обнаружится только тогда, когда мы опредѣлимъ потребительную стоимость Вашей теоріи „подстановки", составляющей, какъ мы видѣли, одну изъ основъ Вашей претензіи на философскую оргинальность. Однако, и теперь уже можно сказать, что оговорка эта „познавательно-безполезна". Подумайте сами, г. Богдановъ, какое значеніе можетъ имѣть здѣсь Ваша формулировка *„отношеній"* указываемыхъ Вами „случаевъ". Допустимъ, что формулировка эта: „жизнь an sich"—непосредственные комплексы организованные; „среда an sich" — неорганизованные совершенно правильна. Что же изъ этого? Вѣдь вопросъ не въ томъ, какъ относится „жизнь an sich" къ „средѣ an sich", а въ томъ, какъ относится „жизнь an sich" и „среда an sich" къ жизни и средѣ „въ нашемъ опытѣ", въ нашемъ „познаніи", въ нашемъ „переживаніи". А на этотъ вопросъ Ваша новая оговорка ровно ничего не отвѣчаетъ. Поэтому ни она, ни остроумно приду-

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ", статья „Universum („Эмпиріомонизмъ отдѣльнаго и непрерывнаго").

манное Вами переодѣваніе бытія въ себѣ изъ русскаго платья въ нѣмецкій костюмъ не лишаетъ догадливыхъ „особей“ права утверждать, что если Вы на минуту спасаетесь отъ непримиримыхъ противорѣчій, свойственныхъ Вашей „философіи“, то единственно путемъ признанія „познавательно безполезнаго“ различенія между бытіемъ въ себѣ и бытіемъ въ опытѣ [1]). Вы, подобно Вашему учителю Маху, въ силу самой элементарной логической необходимости, сжигаете то, чему Вы приглашаете насъ поклониться, и покланяетесь тому, что Вы приглашаете насъ сжечь.

VIII.

Еще одно послѣднее сказанье, и я буду имѣть возможность окончить списокъ Вашихъ смертныхъ грѣховъ противъ логики. Перехожу къ Вашей теоріи „подстановки“. Именно эта теорія должна объяснить намъ, профанамъ, какимъ образомъ одинъ человѣкъ „выступаетъ для другого“, какъ опредѣленный „зрительно-тактильно-акустическій комплексъ въ ряду другихъ комплексовъ“.

Мы уже знаемъ, что между комплексами непосредственныхъ переживаній (т.-е., говоря по-просту, людьми) есть взаимодѣйствіе. Они вліяютъ одинъ на другого, „*отражаются*“ одинъ въ другомъ. Но какъ „отражаются?“ Въ этомъ все дѣло.

Здѣсь намъ нужно припомнить ту, уже отмѣченную мною мысль Вашу, что хотя всякій данный „комплексъ“ можетъ отражаться въ другихъ аналогичныхъ комплексахъ, но онъ отражается въ нихъ не въ своемъ непосредственномъ видѣ, а въ видѣ извѣстныхъ измѣненій этихъ комплексовъ, „въ видѣ входящей въ нихъ новой группировки элементовъ, усложняющей ихъ внутреннія отношенія“. Я замѣтилъ, что мысль эта безусловно необходима для пониманія Вашей теоріи „подстановки“. Теперь пора на ней остановиться.

Выражая эту важную мысль Вашими-же, г. Богдановъ,

---

[1]) Я потому говорю *на минуту* спасаетесь отъ непримиримыхъ противорѣчій, что Вамъ не суждено спастись отъ нихъ на сколько-нибудь продолжительное время. Дѣйствительно, если неорганическій міръ „an sich“ есть хаосъ элементовъ, между тѣмъ, какъ „*въ нашемъ познаніи* онъ превращается даже въ стройную систему, объединенную непрерывной закономѣрностью отношеній“, то одно изъ двухъ: *или* Вы сами не знаете что говорите, *или* же Вы, мнящій себя самостоятельнымъ мыслителемъ новѣйшаго образца, самымъ постыднымъ образомъ возвращаетесь на точку зрѣнія стараго Канта, утверждавшаго, что разумъ предписываетъ свои законы внѣшней природѣ. Истинно, истинно говорю Вамъ, г. Богдановъ, Вы до конца дней Вашихъ будете безъ руля и безъ вѣтрилъ носиться отъ одного противорѣчія къ другому. Я начинаю подозрѣвать, что Ваша „философія“ и есть тотъ хаосъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ, по Вашимъ словамъ, неорганическій міръ.

словами, я скажу, что отраженіе комплекса А въ комплексѣ В сводится къ „опредѣленному ряду измѣненій этого второго комплекса измѣненій, связанныхъ съ содержаніемъ и строеніемъ перваго комплекса функціональной зависимостью“ [1]). Что же, значитъ здѣсь „функціональная зависимость“? Только то, что, при взаимодѣйствіи между комплексомъ А и комлексомъ В содержанію и строенію перваго комплекса, соотвѣтствуетъ опредѣленный рядъ измѣненій второго. Не болѣе и не менѣе. Это значитъ, что когда я имѣю честь бесѣдовать съ Вами, то мои „переживанія“ приходятъ въ соотвѣтствіе съ Вашими. Чѣмъ объясняется это соотвѣтствіе? Ничѣмъ, кромѣ тѣхъ же словъ: функціональная зависимость. Но эти слова ровно ничего не объясняютъ. И вотъ я спрашиваю Васъ, г. Богдановъ: да развѣ же отличается чѣмъ нибудь это „функціональное“ соотвѣтствіе отъ той „предустановленной гармоніи“, которую Вы, вслѣдъ за своимъ учителемъ Махомъ, отвергаете съ такимъ великолѣпнымъ презрѣніемъ? Подумайте, и Вы сами увидите, что не отличается ровно ничѣмъ, и что, стало-быть, Вы напрасно обижаете старушку „предустановленную гармонію“. Если же Вы захотите быть откровеннымъ,—на что, впрочемъ, у меня мало надежды,—то Вы сами скажете намъ, что Ваша ссылка на „среду“ порождена была темнымъ сознаніемъ непріятнаго для Васъ сходства между старой теоріей „предустановленной гармоніи“ и Вашей „функціональной зависимостью“. Но послѣ сказаннаго мною выше, врядъ ли нужно разъяснять, что въ данномъ затруднительномъ случаѣ среда „познавательно-безполезна“, хотя бы уже по одному тому, что, будучи по Вашей теоріи, *результатомъ* взаимодѣйствія между комплексами, она не объясняетъ, *какъ возможно* такое взаимодѣйствіе, помимо „предустановленной гармоніи“.

Продолжаю.

Высказавъ то явно „мет-эмпирическое“ (т. е. „метафизическое“) положеніе, что иное дѣло неорганическій міръ „an sich“, а иное дѣло неорганическій міръ „въ нашемъ опытѣ“, Вы продолжаете:

„Если неорганизованная „среда“ является промежуточнымъ звеномъ во взаимодѣйствіи жизненныхъ процессовъ, если при посредствѣ ея комплексы переживаній „отражаются“ одинъ въ другомъ, то не представляетъ ничего новаго и страннаго тотъ фактъ, что при посредствѣ ея же данный жизненный комплексъ „отражается“ и въ себѣ самомъ. Комплексъ А, воздѣйствуя на

---

[1]) „Эмпріомонизмъ“ I, стр. 124.

комплексъ В, можетъ при посредствѣ его оказать вліяніе на комплексъ С—но также и на комплексъ А, т.-е. на самого себя.... Съ этой точки зрѣнія совершенно понятно, что живое существо можетъ имѣть „внѣшнее воспріятіе“ себя самого, можетъ видѣть, осязать, слышать себя, и т. д., т.-е. можетъ въ ряду своихъ переживаній находить такія, которыя представляютъ косвенное (при посредствѣ „среды“) отраженіе этого же самаго ряда“ [1]).

Въ переводѣ на обыкновенный языкъ это значитъ, что, когда человѣкъ воспринимаетъ свое собственное тѣло, то онъ „переживаетъ“ нѣкоторыя изъ своихъ собственныхъ „переживаній“, которыя принимаютъ видъ „зрительно-тактильнаго комплекса“, благодаря тому, что отражаются при посредствѣ среды. Это — совсѣмъ непонятно „an sich“: подите-ка поймите, какимъ образомъ человѣкъ „переживаетъ“ свое собственное „переживаніе“, хотя бы и при посредствѣ „среды“, которая, какъ мы уже знаемъ, ровно ничего не объясняетъ [2]). Тутъ Вы, г. Богдановъ, дѣлаетесь метафизикомъ въ томъ значеніи этого слова, какое придавалъ ему Вольтеръ, утверждавшій, что когда человѣкъ говоритъ то, чего онъ самъ не понимаетъ, онъ занимается метафизикой. Но высказанная Вами, непонятная „an sich“, мысль сводится къ тому, что наше тѣло есть не что иное, какъ наше психическое переживаніе, извѣстнымъ образомъ отраженное. Если это— не идеализмъ, то что же называется идеализмомъ?

Прекрасно дополнили Вы Маха, г. Богдановъ! Я не шутя говорю это. Махъ, какъ физикъ, все таки сбивался иногда на матеріализмъ: я это показалъ во второмъ своемъ письмѣ къ Вамъ съ помощью нѣсколькихъ наглядныхъ примѣровъ. Въ этомъ смыслѣ, Махъ грѣшилъ дуализмомъ. Вы исправили его погрѣшность. Вы сдѣлали его философію идеалистической отъ альфы до омеги. Нельзя не похвалить Васъ за это [3]).

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, стр. 126.

[2]) „Пережить“ свое „переживаніе“ мы можемъ только при воспоминаніи о чемъ-нибудь, прежде нами испытанномъ. Но у Васъ, г. Богдановъ, рѣчь идетъ *совсѣмъ не объ этомъ*.

[3]) Вы нашли, что признаніе Махомъ и Авенаріусомъ „психическаго“ и „физическаго“ за два отдѣльныхъ ряда равносильно признанію извѣстной „двойственности“. Вы захотѣли устранить эту двойственность. Тѣ многочисленные и глубокомысленные „почему?“, съ которыми Вы приставали къ Маху и Авенаріусу, служили очень прозрачнымъ намекомъ на то, что Вы знаете секретъ устраненія непріятной двойственности. Да Вы и прямо заявили это. Теперь мы знаемъ, въ чемъ состоитъ Вашъ секретъ: Вы объявляете „физическое“ инобытіемъ „психическаго“. Это, въ самомъ дѣлѣ, *монизмъ*. Бѣда лишь въ томъ, что это — *идеалистическій* монизмъ.

Вы не подумайте, г. Богдановъ, что говоря это, я насмѣхаюсь надъ Вами. Совершенно напротивъ, я собираюсь сказать Вамъ комплиментъ,—и даже, пожалуй, очень большой комплиментъ. Только что приведенныя мною разсужденія Ваши напомнили мнѣ ученіе Шеллинга о творческомъ интеллектѣ, который созерцаетъ свою собственную дѣятельность, но не сознаетъ этого процесса созерцанія и потому представляетъ себѣ его продукты, какъ извнѣ данные объекты. Конечно, у Васъ это ученіе Шеллинга значительно видоизмѣнилось и приняло, можно сказать, каррикатурный видъ. Но для Васъ должно служить утѣшеніемъ уже одно то обстоятельство, что Вы—каррикатура все-таки очень большого человѣка.

И замѣтьте, что, говоря Вамъ этотъ комплиментъ,—который, я согласенъ, можетъ показаться Вамъ сомнительнымъ,—я вовсе не хочу сказать, что когда Вы дѣлали свое самостоятельное дополненіе къ „философіи“ Маха, Вы знали, что Вы только видоизмѣняете чужое, и притомъ уже довольно таки старое, идеалистическое ученіе. Нѣтъ, я полагаю, что это старое ученіе, благодаря нѣкоторымъ свойствамъ окружавшей Васъ „среды“, совершенно безъ Вашего вѣдома „отразилось“ въ Вашей головѣ, какъ „комплексъ“ философскихъ выводовъ изъ главныхъ пріобрѣтеній „новѣйшаго естествознанія“. Но идеализмъ остается идеализмомъ совсѣмъ независимо отъ того, сознаетъ или не сознаетъ его природу тотъ, кто его проповѣдуетъ. Развивая на свой ладъ,—т.-е. искажая,—безсознательно усвоенный Вами идеализмъ, Вы „естественно“ приходите къ чисто идеалистическому взгляду на матерію. И хотя Вы отклоняете то предположеніе, что, по Вашему мнѣнію, „физическое“ есть лишь „инобытіе“ „психическаго“, [1]) но на самомъ дѣлѣ, предположеніе это вполнѣ соотвѣтствуетъ истинѣ. Вашъ взглядъ на матерію и на все физическое, повторяю, насквозь пропитанъ идеализмомъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно прочитать, напримѣръ, хоть это Ваше глубокомысленнѣйшее соображеніе, относящееся къ области физіологической химіи: „Словомъ, слѣдуетъ признать наиболѣе вѣроятнымъ, что организованный живой бѣлокъ есть физическое выраженіе („или отраженіе“) непосредственныхъ переживаній *психическаго* характера, конечно, тѣмъ болѣе элементарныхъ, чѣмъ болѣе элементарна организація этого живого

[1]) Кавычки стоятъ у меня здѣсь около тѣхъ трехъ словъ, которыя и у Васъ ограждены ими отъ всякихъ попытокъ читателя понять ихъ въ прямомъ, т.-е. въ правильномъ, смыслѣ. См. „Эмпиріомонизмъ“, II, стр. 26.

бѣлка въ каждомъ данномъ случаѣ". [1]) Само собою ясно, что химикъ и физіологъ, которые захотѣли бы встать на эту точку зрѣнія, должны были бы создать чисто идеалистическія „дисциплины", вернуться къ „спекулятивному" естествознанію Шеллинга.

Теперь уже не трудно будетъ понять, что собственно происходитъ, когда одинъ человѣкъ воспринимаетъ тѣло другого. Тутъ прежде всего надо обратиться къ кавычкамъ, играющимъ такую важную роль въ Вашей „философіи", г. Богдановъ. Одинъ человѣкъ видитъ вовсе не тѣло другого человѣка,—это матеріализмъ, недостойный „современнаго естествознанія"!—онъ видитъ его „тѣло", т.-е. тѣло въ кавычкахъ, хотя эти послѣднія онъ замѣчаетъ только въ томъ случаѣ, если принадлежитъ къ „эмпиріомонистической" школѣ. А кавычки при тѣлѣ означаютъ, что „сіе надлежитъ понимать духовно", какъ выражается катихизисъ, или психически, какъ выражаемся мы съ Вами, г. Богдановъ. „Тѣло", есть не болѣе, какъ своеобразное отраженіе (отраженіе при посредствѣ неорганической среды) одного комплекса переживаній въ другомъ такомъ же комплексѣ. Психическое (въ кавычкахъ и безъ оныхъ) предшествуетъ, какъ „физическому" (и физическому), такъ и „физіологическому" (и физіологическому).

Вотъ, г. Богдановъ, Ваша книжная мудрость.

Вотъ смыслъ Вашей философіи всей!

Или, чтобы выразиться скромнѣе, вотъ смыслъ того, что носитъ у Васъ пышное названіе *систематизированной, исправленной подстановки.*

„Съ точки зрѣнія систематизированной, исправленной подстановки,—вѣщаете Вы,—вся природа представляется, какъ безконечный рядъ „непосредственныхъ комплексовъ", *матеріалъ* которыхъ тотъ же, что и „элементы" опыта, а *форма* характезируется самыми различными степенями организованности, отъ низшихъ, соотвѣтствующихъ „неорганическому міру", до высшихъ, соотвѣтствующихъ „опыту" человѣка. Эти комплексы взаимно вліяютъ одни на другіе. Каждое отдѣльное „воспріятіе изъ внѣшняго міра" есть отраженіе какого-нибудь изъ такихъ комплексовъ въ опредѣленномъ, сложившемся комплексѣ—живой психикѣ; а

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ", стр. 30 Въ другомъ мѣстѣ Вы говорите: „всякой живой клѣткѣ соотвѣтствуетъ, съ нашей точки зрѣнія, нѣкоторый, хотя бы незначительный, комплексъ переживаній". („Эмпиріом.", I, 134). Тѣ, которые подумали бы, что говоря это, Вы намекаете на „клѣточныя души" Геккеля, впали бы въ жестокую ошибку. У Васъ соотвѣтствіе между „живой клѣткой" и хотя бы незначительнымъ комплексомъ переживаній состоитъ въ томъ, что эта клѣтка есть лишь „отраженіе" этого комплекса, т.-е. опять-таки, его инобытіе.

„физическій опытъ“—результатъ коллективно-организующаго процесса, гармонически *объединяющаго* такія воспріятія. „Подстановка“ же даетъ какъ бы обратное отраженіе отраженія, болѣе сходное съ „отражаемымъ“, чѣмъ первое отраженіе: такъ мелодія, *воспроизводимая* фонографомъ, есть второе отраженіе мелодіи, имъ *воспринятой*; и она несравненно болѣе похожа на эту послѣднюю, чѣмъ первое отраженіе—черточки и точки на валикѣ фонографа“. [1])

Кто хоть на минуту усумнится въ идеалистическомъ характерѣ *подобной* философіи, съ тѣмъ безполезно вести философскіе споры: тотъ совершенно безнадеженъ въ философскомъ отношеніи.

Я назвалъ бы Васъ enfant terrible школы Маха, если бы столь тяжеловатый „комплексъ непосредственныхъ переживаній“ могъ быть сравненъ съ шаловливымъ и рѣзвымъ ребенкомъ. Но Вы во всякомъ случаѣ разболтали тайну школы, сказали вслухъ то, что она стѣснялась говорить при чужихъ. Вы поставили идеалистическія „точки“ надъ тѣми идеалистическими „і“, которыми характезируется „философія“ Маха. И, повторяю, Вамъ захотѣлось поставить эти точки по той причинѣ, что „философія“ Маха (и Авенаріуса) показалась Вамъ недостаточно монистичной. Вы почувствовали, что монизмъ этой „философіи“ есть идеалистическій монизмъ. И Вы взялись „дополнять“ ее въ идеалистическомъ духѣ. Орудіемъ труда послужила Вамъ, въ этомъ случаѣ, построенная Вами теорія объективности. Съ ея помощью Вы легко изготовили всѣ прочія Ваши философическія благо...—скажемъ: благопріобрѣтенія. Вы сами признаете это въ слѣдующихъ строкахъ, отличающихся, на Вашу бѣду, не въ примѣръ прочимъ строкамъ, выходящимъ изъ подъ Вашего тяжеловѣснаго пера, замѣчательной ясностью:

„Такъ какъ исторія психическаго развитія показываетъ, что объективный опытъ съ его нервной связью и стройной закономѣрностью есть результатъ долгаго развитія, и лишь шагъ за шагомъ кристаллизуется изъ потока непосредственныхъ переживаній, то намъ оставалось только принять, что *объективный* физіологическій процессъ есть „отраженіе“ комплекса непосредственныхъ переживаній, а не наоборотъ. Дальше оставался вопросъ: если „отраженіе“, то въ чемъ же именно? Отвѣтъ мы дали сообразно съ принятой нами соціально-монистической концепціей опыта. Признавая общезначимость объективнаго опыта

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, II, стр. 39.

за выраженіе его соціальной организованности, мы пришли къ слѣдующему эмпиріомонистическому выводу: жизнь физіологическая есть результатъ коллективной гармонизаціи „внѣшнихъ воспріятій“ живого организма, изъ которыхъ каждое является отраженіемъ одного комплекса переживаній въ другомъ (или въ немъ самомъ). Другими словами: *физіологическая жизнь есть отраженіе жизни непосредственной въ соціально-организованномъ опытѣ живыхъ существъ* [1]).

Это послѣдняя фраза:—„физіологическая жизнь есть отраженіе жизни непосредственной въ соціально - организованномъ опытѣ живыхъ существъ“—ручается какъ за то, что Вы—идеалистъ, такъ и за то, что вы—„оригинальный“ идеалистъ. Только идеалистъ можетъ разсматривать физіологическіе процессы, какъ „отраженіе“ непосредственныхъ психическихъ переживаній. И только окончательно зарапортовавшійся идеалистъ можетъ утверждать, что „отраженія“, относящіяся къ области *физіологической жизни*, являются результатомъ соціальной организаціи опыта, т.-е. продуктомъ *жизни общественной*.

Но, разболтавъ тайну „эмпиріокритицизма“, Вы ровнехонько ничего не прибавили къ этой „философской“ доктринѣ, кромѣ ни съ чѣмъ несообразныхъ и непримиримо противорѣчивыхъ измышленій. Читая эти измышленія, испытываешь почти то же, что пришлось „пережить“ Чичикову на ночлегѣ въ домѣ Коробочки. Перина была мастерски взбита для него Фетиньей почти до потолка; но „когда, подставивши стулъ, взобрался онъ на постель, она опустилась подъ нимъ почти до самаго пола, и перья, вытѣсненныя имъ изъ предѣловъ, разлетѣлись во всѣ углы комнаты“. Ваши „эмпиріомонистическія“ измышленія тоже подымаются почти до потолка: такъ много въ нихъ разныхъ ученыхъ терминовъ и мнимой премудрости. Но уже отъ легкаго прикосновенія критики изъ Вашей „философической“ перины во всѣ стороны летятъ перья, и удивленный читатель стремительно опускается внизъ, чувствуя, что попадаетъ въ туманную глубину самой безсодержательной метафизики. И именно потому критиковать Васъ совсѣмъ не трудно, но зато до послѣдней степени скучно. Это и побудило меня въ прошломъ году отвернуться отъ Васъ и взяться за критику Вашего учителя. Но такъ какъ Вы претендовали на самостоятельное значеніе, то я вынужденъ былъ заняться разборомъ этой Вашей претензіи. Я показалъ, до какой степени несостоятельна Ваша „теорія объективности“, и до какой степени извращаетъ

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, стр. 136. Подчеркнуто Вами.

естественную связь явленій Ваше ученіе о „подстановкѣ“. Этого довольно. Преслѣдовать Васъ дальше значило бы напрасно тратить время: читатель видитъ теперь, какую цѣну имѣетъ Ваше „самостоятельное“ любомудріе.

Въ заключеніе скажу одно. Не то печально, что въ нашей литературѣ могъ явиться такой „комплексъ непосредственныхъ переживаній“, какъ вы, г. Богдановъ, а то, что „комплексъ“ этотъ могъ играть въ ней нѣкоторую роль. Васъ читали; нѣкоторыя Ваши философическія книжки выдержали по нѣскольку изданій. Да и съ этимъ еще можно было бы помириться, если бы Ваши сочиненія покупались, читались и одобрялись только обскурантами [1]). Они не заслуживаютъ лучшей духовной пищи. Но невозможно примириться съ тѣмъ, что Васъ читали и принимали въ серьезъ люди передового образа мыслей. Это—крайне плохой знакъ. Это показываетъ, что мы переживаемъ теперь время безпримѣрнаго умственнаго упадка. Чтобы принять Васъ за мыслителя, способнаго дать философское обоснованіе марксизму, нужно было не имѣть рѣшительно никакихъ свѣдѣній ни по части философіи, ни по части марксизма. Невѣжество всегда не хорошо; оно всегда опасно для всѣхъ людей, а особенно для тѣхъ, которые хотятъ итти впередъ. Но его опасное значеніе удваивается для этихъ людей въ періоды общественнаго застоя, когда они обязаны съ особенной энергіей вести „борьбу духовнымъ оружіемъ“. Оружіе, выкованное Вами, г. Богдановъ, совсѣмъ не годится для передовыхъ людей: оно обезпечиваетъ имъ не побѣду, а пораженіе. Хуже того. Сражаясь этимъ оружіемъ, они сами превращаются въ рыцарей реакціи, прокладывая дорогу для мистицизма и всякаго рода суевѣрія.

Очень ошибаются тѣ наши иностранные единомышленники, которые думаютъ, подобно моему другу Каутскому, что нѣтъ надобности ломать копья изъ-за той „философіи“, которая у насъ распространяется Вами и Вамъ подобными теоретическими ревизіонистами. Каутскій не знаетъ русскихъ отношеній. Онъ упускаетъ изъ виду, что теоретическая буржуазная реакція, которая производитъ теперь настоящее опустошеніе въ рядахъ нашей передовой интеллигенціи, совершается у насъ подъ знаменемъ философскаго

---

[1]) Уильямъ Джемсъ говоритъ, стараясь обосновать свою религіозную точку зрѣнія: „La réalité concrète se compose exclusivement d'expériences individuelles.“ (Конкретная дѣйствительность состоитъ исключительно изъ личныхъ опытовъ). L'expérience religieuse. Paris—Genève, 1908, p. 417. Это равносильно тому утвержденію, что въ основѣ всякой дѣйствительности лежатъ „комплексы непосредственныхъ переживаній“. Джемсъ не ошибается, думая, что подобныя утвержденія настежь отворяютъ дверь для религіознаго суевѣрія.

идеализма, и что, вслѣдствіе этого, особенный вредъ грозятъ принести намъ такія философскія ученія, которыя, будучи идеалистическими по всему своему существу, въ то же время выдаютъ себя за послѣднее слово естествознанія, чуждаго всякихъ метафизическихъ предпосылокъ. Борьба съ такими ученіями не только не излишня, но прямо обязательна, какъ обязателенъ протестъ противъ *реакціонной* „переоцѣнки цѣнностей“, добытыхъ продолжительными усиліями русской *передовой* мысли.

Я собирался было сказать нѣсколько словъ о Вашей брошюрѣ „Приключенія одной философской школы“ (СПБ. 1908), но недостатокъ времени заставляетъ меня отказаться отъ этого намѣренія. Да и нѣтъ большой надобности въ разборѣ этой брошюры. Я надѣюсь, что этихъ моихъ трехъ писемъ совершенно достаточно для того, чтобы выяснить, какъ относятся философскіе взгляды той школы, къ которой я принадлежу, къ Вашимъ, милостивый государь, воззрѣніямъ, а главное—къ воззрѣніямъ Вашего учителя Маха. Больше мнѣ ничего и не нужно. Вести безполезныя препирательства есть тьма охотниковъ, не изъ ихъ я числа. Поэтому я лучше подожду пока Вы напишете что-нибудь противъ меня въ защиту своего учителя, или хотя бы въ защиту своей собственной „объективности“ и своей собственной „подстановки“. Тогда опять поговоримъ!

Г. Плехановъ.

Трусливый идеализмъ.

Іосифъ Петцольдъ. — Проблема міра съ точки зрѣнія позитивизма. — Переводъ съ нѣмецкаго Р. Л. подъ ред. и съ предисловіемъ П. Юшкевича.—Изд. „Шиповникъ“ (а) С.-Пб. 1909.

I.

Книгѣ, названіе которой я выписалъ, повидимому, суждено имѣть большой успѣхъ въ нѣкоторыхъ кругахъ нашей читающей публики. Во-первыхъ, она посвящена изложенію модной теперь въ этихъ кругахъ философіи. Ея цѣль заключается, по словамъ І. Петцольда, въ томъ, чтобы „разъяснить обыкновенно ложно истолковываемый центральный пунктъ позитивистскаго міропониманія, обоснованнаго Вильгельмомъ Шуппе, Эрнстомъ Махомъ и Рихардомъ Авенаріусомъ, и понять это міровоззрѣніе какъ исторически необходимое, логически неизбѣжное и такимъ образомъ, весьма вѣроятно и окончательное въ своихъ главныхъ

чертахъ“ [1]). Этого достаточно теперь, чтобы привлечь къ названному сочиненію вниманіе многочисленныхъ читателей, а кромѣ того Петцольдъ умѣетъ писать съ большой ясностью. Правда, ему свойственна не та настоящая ясность изложенія, которая помогаетъ перевозмочь трудности предмета, а та фальшивая ясность, которая скрываетъ ихъ отъ читателя. Это—ясность весьма поверхностнаго мышленія, прекращающаго свою работу именно тамъ, гдѣ начинается его главная задача. Но и это не бѣда. Намъ какъ разъ и нужна теперь весьма поверхностная философія. Та читающая публика, которая раскупаетъ сочиненія гг. Богдановыхъ, Валентиновыхъ и Юшкевичей, оставляя лежать въ книжныхъ складахъ такое замѣчательное сочиненіе Энгельса, какъ его „Людвигъ Фейербахъ“, *эта* читающая публика не имѣетъ и никогда не будетъ имѣть ни малѣйшей нужды въ глубокихъ философскихъ произведеніяхъ. Вотъ почему есть всѣ основанія думать, что Петцольдова „Проблема міра“ скоро выдержитъ нѣсколько новыхъ изданій.

Но такъ какъ я не раздѣляю моднаго теперь философскаго увлеченія, и такъ какъ я не довольствуюсь той ясностью, которая скрываетъ трудности предмета, вмѣсто того чтобы помогать ихъ преодолѣнію, то я считаю небезполезнымъ подвергнуть критикѣ главныя мысли, высказанныя въ книгѣ Петцольда. Какъ знать? Можетъ быть, я и найду такого читателя, который склоненъ думать собственнымъ умомъ вмѣсто того, чтобы увлекаться философской модой. Чего не бываетъ на свѣтѣ!

Основная мысль всей книги Петцольда выражена имъ самимъ въ слѣдующихъ словахъ: „Нѣтъ міра *въ себѣ*, есть только міръ *для насъ*. Его элементами являются не атомы и не какія-либо другія абсолютныя существа, а цвѣтовыя, звуковыя, тактильныя, пространственныя, временныя и т. п. „ощущенія“. Несмотря на это, вещи не только субъективны, представляютъ не только явленія сознанія, напротивъ, мы должны мыслить части окружающей насъ среды, составленныя изъ этихъ элементовъ, существующими такъ же, какъ и въ моментъ воспріятія и тогда, когда мы ихъ уже не воспринимаемъ“ [2]).

Я оставляю пока въ сторонѣ вопросъ о томъ, что собственно можетъ означать положеніе, согласно которому „ощущенія“ должны быть разсматриваемы, какъ основные элементы міра. Я остановлюсь теперь вотъ на чемъ. „Нѣтъ міра *въ себѣ*, есть только міръ *для насъ*“.

---

[1]) Стр. VI.
[2]) Стр. V.

Въ этомъ увѣряетъ насъ Петцольдъ. Мы вѣримъ ему и говоримъ: „такъ какъ нѣтъ міра въ себѣ, то нѣтъ ничего объективнаго, всѣ вещи субъективны и міръ есть только наше представленіе". Мы хотимъ быть послѣдовательны; но Петцольдъ этого не хочетъ. Нѣтъ,—возражаетъ онъ намъ,—несмотря на то, что есть только міръ *для насъ*, этотъ міръ не есть только наше представленіе, и вещи—не только субъективны: онѣ не только явленія сознанія. Мы допускаемъ и это: мы вѣримъ Петцольду. Но что же это значитъ, что вещи не только субъективны, что онѣ—не только явленія нашего сознанія? Это значитъ вотъ что: несмотря на то, что есть только „міръ для насъ", есть также „міръ въ себѣ". А если есть міръ въ себѣ, то не правъ Петцольдъ, возвѣстившій намъ, что міра въ себѣ не существуетъ. Какъ же намъ быть? Чему же вѣрить? Чтобы вывести насъ изъ затрудненія, нашъ авторъ совѣтуетъ намъ, какъ мы уже знаемъ, мыслить части окружающей насъ среды, „существующими такъ же, какъ и въ моментъ воспріятія, и тогда, когда мы ихъ уже не воспринимаемъ". Но въ томъ-то и бѣда, что такой совѣтъ совсѣмъ не выводитъ насъ изъ затрудненія: вопросъ здѣсь не въ томъ *каковы* вещи въ тотъ моментъ, когда мы ихъ не воспринимаемъ, а въ томъ, существуютъ ли онѣ независимо отъ нашего воспріятія. У Петцольда выходитъ, что на этотъ вопросъ нельзя отвѣтить иначе, какъ утвердительно: да, вещи существуютъ независимо отъ нашего воспріятія, т.-е. ихъ бытіе не прекращается даже и тогда, когда мы перестаемъ воспринимать ихъ. Но этотъ отвѣтъ не согласенъ съ тѣмъ, что думаетъ и говоритъ *самъ Петцольдъ*. Сказать, что вещь не перестаетъ существовать и тогда, когда мы перестаемъ воспринимать ее, значитъ сказать, что она имѣетъ такое бытіе, которое не прекращается даже и тогда, когда вещь уже не существуетъ *„для насъ"*. *Какое* же это бытіе? Отвѣтъ ясенъ, какъ дважды два—четыре: *бытіе въ себѣ*. А Петцольдъ увѣрялъ, что бытія въ себѣ нѣтъ. Еще разъ спрашиваю: какъ же намъ быть, *какому* же Петцольду вѣрить? Тому ли Петцольду, который твердитъ, что „нѣтъ міра въ себѣ", или же тому, который доказываетъ, что міръ существуетъ и независимо отъ нашего воспріятія, т.-е. что есть міръ въ себѣ? Это по истинѣ Гамлетовскій вопросъ! Давайте разбираться въ немъ собственными силами, потому что мы напрасно стали бы ждать помощи отъ нашего автора: онъ самъ не „ощущаетъ" того противорѣчія, въ которомъ онъ такъ *смѣшно* бьется.

II.

Тезисъ.

Нѣтъ міра *въ себѣ*, есть только міръ *для насъ*; есть не только міръ *для насъ*, есть также *міръ въ себѣ*. Такова антиномія, въ которой запутался Петцольдъ. Чтобы увидѣть, гдѣ именно совершилось его логическое грѣхопаденіе, мы должны разсмотрѣть въ отдѣльности то, что говоритъ онъ въ пользу каждой изъ двухъ сторонъ этой антиноміи.

Нѣтъ міра *въ себѣ;* есть только міръ *для насъ*. Почему же такъ думаетъ Петцольдъ?

Потому, что онъ считаетъ совершенно несостоятельнымъ *ученіе о субстанціи*. Онъ говоритъ: „Представленіе о субстанціи противорѣчитъ опыту. Ни въ одной вещи мы не находимъ такого нѣчто, лежащаго въ основѣ, ничего, что составляло бы ея внутреннюю сущность и оставалось бы въ ней постояннымъ при всѣхъ измѣненіяхъ, обусловленныхъ ходомъ времени и теченіемъ обстоятельствъ... Мы можемъ разложить вещи на цѣлый рядъ исключительно перемѣнныхъ качествъ, на языкѣ психологіи ощущеній, т.-е. на видимое, осязаемое, звучащее, имѣющее вкусъ и т. д., которыя со временемъ могутъ замѣниться въ каждой вещи другимъ видимымъ, осязаемымъ и т. д., но никогда даже самыми совершенными инструментами не сумѣемъ мы обнаружить части, не опредѣляемой своими качествами, розыскать это лежащее въ основѣ всѣхъ частей неопредѣлимое. Это чисто умственная вещь, о которой дѣйствительность ничего не знаетъ“ [1]).

Далѣе, характеризуя развитіе античной философіи, Петцольдъ утверждаетъ, что представленіе о субстанціи неизбѣжно ведетъ къ дуализму: „Гераклитъ и Парменидъ, сколь различно ни мыслили они о томъ, что собственнно проявляется въ качествѣ кажущагося, пребывающее ли въ состояніи покоя бытіе или не знающее отдыха *становленіе*,—вѣдь оба были согласны насчетъ того, что глаза, уши, да и вообще всѣ внѣшнія чувства, рисуютъ передъ нами ложную картину міра и являются источникомъ всѣхъ заблужденій, правды же можно ждать только отъ разума. И этотъ дуализмъ является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ представленія о субстанціи“ [2]). Нѣсколько ниже оказывается, что представленіе о субстанціи, развиваясь самымъ логичнымъ

---

[1]) Стр. 60—61.
[2]) Стр. 93.

путемъ, превращается въ представленіе о такомъ нѣчто, которое находится внутри вещей, подобно тому, какъ душа находится внутри тѣла, согласно взгляду анимистовъ: „Разъ субстанція является въ послѣднемъ счетѣ всѣмъ, то она должна заключать въ себѣ принципъ движенія и вообще измѣненія, а такъ какъ она вообще не можетъ быть воспринята путемъ внѣшнихъ чувствъ,—скорѣе, наоборотъ, чувства скрываютъ ее отъ насъ,— и такъ какъ она, несмотря на это, въ то же время самое существенное въ каждой вещи, то она и скрыта въ вещи именно какъ душа вещи“ [1]).

Это, конечно, совсѣмъ невѣрно. Но мнѣ важно здѣсь не то, что это невѣрно, а то, что это кажется вѣрнымъ Петцольду. Я задался цѣлью изложить его собственными словами главные изъ тѣхъ доводовъ, которые приводятся имъ въ пользу тезиса: нѣтъ міра *въ себѣ;* есть только міръ *для насъ*. А для достиженія этой цѣли мнѣ необходимо сдѣлать еще слѣдующую выписку, гдѣ тоже рѣчь пойдетъ о субстанціи.

„Познаніе дѣйствительнаго міра послѣ Протагора могло развиваться далѣе по прямой линіи только при условіи полнаго освобожденія философіи отъ представленія о субстанціи, при пониманіи того, что расхожденіе философскихъ ученій между собой основано лишь на безплодныхъ попыткахъ найти какой-то фантастическій абсолютный міръ, — лишь на бездоказательной вѣрѣ въ какое-то абсолютное бытіе, въ какую-то абсолютную, ни отъ чего субъективнаго независимую, истину, — лишь на заблужденіи, что за многимъ должно скрываться единое, за разнородностью бытія и дѣйствительности нѣчто однородное, неизмѣнное, постоянное. И если Протагоръ не успѣлъ или не сумѣлъ отлить въ безукоризненныя во всѣхъ отношеніяхъ положенія своей концепціи, до которой онъ дошелъ скорѣе путемъ геніальной интуиціи, чѣмъ логическаго анализа, и не облегчилъ такимъ образомъ ея передачи дальнѣйшимъ поколѣніямъ, то задача разумныхъ послѣдователей заключалась именно въ томъ, чтобы продумать до конца и освѣтить полнымъ свѣтомъ сознанія новое ученіе“. [2])

Теперь намъ достаточно извѣстны доводы, приводимые Петцольдомъ въ защиту своего тезиса. Нужно признать, что въ предѣлахъ этой защиты нашъ авторъ по-своему логиченъ. Въ самомъ дѣлѣ, сказать, что никакой субстанціи не существуетъ, значитъ

---

[1]) Стр. 113—114.
[2]) Стр. 110.

сказать, что нѣтъ міра въ себѣ, а есть только міръ для насъ, для воспринимающихъ субъектовъ. Но что же такое эти „мы", эти воспринимающіе субъекты? Не слѣдуетъ-ли приписать имъ *субстанціальное* значеніе? Не должны ли мы предположить, что человѣческое я и есть та *субстанція*, которая лежитъ въ основѣ *феноменовъ?* Если бы Петцольдъ сказалъ: да, то это маленькое словечко означало бы полное отреченіе отъ всего сказаннаго имъ *противъ* существованія субстанціи. Но онъ, подобно своимъ учителямъ, Маху, Авенаріусу и Шуппе, отказывается произнести это маленькое словечко. Онъ не придаетъ человѣческому я субстанціальнаго значенія Онъ говоритъ: „Протагоръ уже зналъ, что душа ничто внѣ ея содержаній и что, слѣдовательно, эти содержанія не нуждаются въ особомъ носителѣ. Онъ зналъ также, что основой душевной жизни, къ которой уже присоединяется все остальное, являются чувственныя ощущенія. Этимъ самымъ онъ принципіально уже сталъ на точку зрѣнія нашей современной „психологіи безъ души", и этимъ были даны предпосылки для плодотворнаго изслѣдованія душевныхъ фактовъ" [1]). Тутъ онъ опять логиченъ, но если нѣтъ „я", какъ субстанціи, которая *испытываетъ* ощущенія, и нѣтъ вещи въ себѣ, какъ субстанціи *причиняющей* эти ощущенія, то что же у насъ остается? У насъ остаются именно только эти ощущенія, которыя превращаются, такимъ образомъ, въ основные элементы міра. Кто отрицаетъ понятіе о субстанціи, тотъ логически приходитъ къ „махизму".

Обосновавъ свой *тезисъ*, Петцольдъ запѣваетъ пѣсню побѣды. „Разъ наука окончательно преодолѣла представленіе о субстанціи,—говоритъ онъ,—тѣмъ самымъ закончѣнъ и цѣлый періодъ мышленія, длившійся въ теченіе многихъ тысячелѣтій. Главнѣйшая задача прежней философіи разрѣшена. Закончена исторія философіи въ прежнемъ ея смыслѣ, такъ какъ прежде всего это была исторія представленія о субстанціи, исторія метафизики" [2]).

Въ извѣстномъ смыслѣ это, дѣйствительно, такъ. Если устранено понятіе о субстанціи, то тѣмъ самымъ устранены и важнѣйшіе изъ тѣхъ вопросовъ, надъ которыми такъ долго билась философія. Между ними самое важное мѣсто занимаютъ вопросы о субъектѣ, объ объектѣ и объ ихъ взаимномъ отношеніи. Если „позитивизмъ" Петцольда даетъ намъ право устранить эти труднѣйшіе вопросы, какъ пустыя „метафизическія" выдумки, то

---

[1]) Стр. 111.
[1]) Стр. 211—212.

онъ чрезвычайно облегчаетъ дѣло философа. Къ сожалѣнію, этого права онъ намъ не даетъ и дать не можетъ. Мы очень хорошо видимъ это на примѣрѣ самого Петцольда, у котораго за *тезисомъ* слѣдуетъ *антитезисъ*.

III.

Антитезисъ.

Есть не только *міръ для насъ*; есть также *міръ въ себѣ*. Нашъ авторъ доказываетъ это, по крайней мѣрѣ, съ такимъ же успѣхомъ, съ какимъ онъ обосновываетъ свой тезисъ.

Онъ рѣшительно отказывается признать ту мысль Канта, что разумъ диктуетъ свои законы природѣ. „Не мышленіе опредѣляется вещами, а вещи мышленіемъ, — восклицаетъ онъ. — Вотъ гордый и роковой Коперниковъ переворотъ; ему пало на долю дать снова просторъ разгулу раціоналистической страсти, которую обуздывалъ въ себѣ Кантъ, благодаря своимъ широкимъ естественно-научнымъ познаніямъ и интересамъ, но которая оказалась безудержной у его послѣдователей, пришедшихъ къ нему отъ теологіи“ [1]). Это совершенно справедливо. И не менѣе справедливо слѣдующее замѣчаніе Петцольда: „если закономѣрность явленій порождается лишь мозгомъ, приходится стать въ тупикъ передъ вопросомъ: какъ же было возможно развитіе организмовъ вплоть до образованія головного мозга. Отсюда ясно слѣдуетъ: тотъ, кто считаетъ, что вещи опредѣляются мышленіемъ, предается тѣломъ и душой въ лапы черта трансцедентности, во власть той метафизики, которую Кантъ хотѣлъ во что бы то ни стало устранить изъ всѣхъ наукъ, и къ которой онъ все же и самъ попалъ въ объятія“ [2]). Но если нелѣпо говорить, что вещи опредѣляются *мышленіемъ*, то не менѣе нелѣпо утверждать, что онѣ опредѣляются *ощущеніемъ*, и если тотъ, кто говоритъ, что онѣ опредѣляются мышленіемъ, попадаетъ „въ лапы черта трансцедентности“, то не минуетъ этихъ страшныхъ лапъ и тотъ, кто утверждаетъ, что онѣ опредѣляются ощущеніемъ. Первому изъ этихъ двухъ плохихъ мыслителей, въ самомъ дѣлѣ, слѣдуетъ задать вопросъ: „какъ же возможно было развитіе организмовъ вплоть до образованія головного мозга“? Но съ подобнымъ же

---

[1]) Стр. 181.
[2]) Стр. 182.

вопросомъ приходится обратиться и ко второму изъ нашихъ плохихъ мыслителей: какъ же возможно было развитіе вселенной вплоть до образованія организмовъ, способныхъ имѣть ощущенія? На этотъ вопросъ у него можетъ быть только одинъ отвѣтъ: вселенная состояла тогда изъ тѣхъ элементовъ, которые въ организмѣ становятся ощущеніями. Но это уже — Геркулесовы столбы „трансцедентности“.

Однако, это мимоходомъ. Моя задача заключается здѣсь не въ томъ, чтобы опровергать Петцольда, а въ томъ, чтобы указать на тѣ доводы, съ помощью которыхъ онъ доказываетъ правильность своего антитезиса. Послѣдуемъ же за нимъ.

Самый главный изъ этихъ доводовъ заключается, по моему мнѣнію, въ слѣдующихъ замѣчательныхъ строкахъ:

„Попробуемъ-ка нарисовать передъ собой возможно отчетливо картину того, какъ сложатся обстоятельства, если мы перестанемъ вѣрить въ независимое отъ насъ существованіе вещей. Какъ только я закрываю глаза, всѣ предметы, которые я сейчасъ лишь видѣлъ передъ собой, исчезаютъ не только изъ сферы моего воспріятія, но и вообще исчезаютъ; какъ только я открываю глаза, они снова тутъ, они снова возникаютъ. Во время моего глубокаго сна вселенная окончательно исчезаетъ, чтобы возникнуть изъ абсолютнаго ничто при моемъ пробужденіи. Развѣ не ясно, что мысли о подобныхъ превращеніяхъ могутъ притти въ голову лишь тому, кто привыкъ обо всемъ думать съ точки зрѣнія уходящихъ и приходящихъ представленій? Развѣ можетъ поддаться подобной безсмыслицѣ тотъ, кто съ самого начала признаетъ за физическимъ, тѣлеснымъ, за „не—я“ столь же самостоятельное существованіе, какъ и за психическимъ, душой, за „я“? Гдѣ же въ этомъ случаѣ мѣсто тому факту, что вещи совершенно независимо отъ того, открыты или закрыты у меня глаза, всегда сызнова появляются на старомъ или на другомъ какомъ, независимомъ отъ моего мышленія, мѣстѣ; гдѣ мѣсто тому факту, что между вещами существуетъ вполнѣ послѣдовательная и закономѣрная связь?“ [1])

Это—побѣдоносное опроверженіе взгляда людей, отказывающихся „вѣрить въ независимое отъ насъ существованіе вещей“, т.-е. въ существованіе міра въ себѣ. Но Петцольдъ не ограничивается этимъ побѣдоноснымъ опроверженіемъ. Онъ не даетъ никакой пощады разбитому имъ идеализму и окончательно доби-

---

[1]) Стр. 197—198.

ваетъ его аргументами, соединяющими въ себѣ несокрушимую логическую основательность съ ѣдкостью злой сатиры.

„Конечно,—продолжаетъ онъ,—истинный идеалистъ не можетъ удовлетвориться и этимъ скуднымъ понятіемъ объ опытѣ. Фактически, для него существуетъ лишь настоящій моментъ. Для него отнюдь не является установленнымъ, что существуетъ міръ и исторія человѣчества, что имѣется въ мірѣ стремленіе къ развитію, что онъ самъ раньше былъ ребенкомъ и выросъ, какъ физически, такъ и душевно, что онъ вчера, что онъ за моментъ передъ настоящимъ моментомъ тоже жилъ,—все это вѣдь можетъ быть лишь заблужденіемъ, лишь цѣпью представленій, переживаемыхъ въ данный моментъ, лишь искусной гипотезой, созданной въ цѣляхъ логическаго истолкованія того, что дѣйствительно воспринимается въ настоящій моментъ:—пусть попытаются доказать ему обратное!“ [1])

Кто не хочетъ блуждать въ этомъ лабиринтѣ нелѣпостей, тотъ непремѣнно долженъ признать, что вещи существуютъ независимо отъ нашего представленія о нихъ, т.-е. не только для насъ, т.-е. также и въ себѣ. Что и требовалось доказать. Но если доказанъ антитезисъ, то какъ же быть съ тезисомъ? Если міръ существуетъ также и въ себѣ, если онъ существовалъ уже тогда, когда насъ еще совсѣмъ не было, т.-е. если онъ существуетъ *не только для насъ*, то какъ же Петцольдъ утверждаетъ, что онъ существуетъ *только для насъ*? Мы знаемъ теперь какъ доказывается тезисъ, и какъ доказывается антитезисъ; мы знакомы съ обѣими сторонами антиноміи, но мы не видимъ выхода изъ нея, мы не видимъ даже и намека на синтезисъ, и эта безвыходность нашего положенія является горькимъ упрекомъ по адресу нашей логики. Надо во чтобы то ни стало найти выходъ!

IV.

„Вся трудность мыслить комплексы элементовъ оптическаго и тактильнаго порядка, (какъ красное, синее, круглое, угловатое, призматическое, конусообразное, твердое, мягкое, жесткое и т. д.) существующими помимо ихъ воспріятія,—говоритъ Петцольдъ,—проистекаетъ изъ трудности отдѣлаться отъ представленія объ абсолютномъ бытіи и проникнуться идеей относительности существованія. Великая идея Протагора еще до самаго недавняго

[1]) Стр. 198.

времени пользовалась лишь весьма незначительнымъ вліяніемъ. Да и Юмъ со своими идеями потерпѣлъ крушеніе, не найдя дороги къ принципіальному релативизму. У него (какъ уже и Гоббса) мы находимъ лишь нѣкоторые начатки релативизма, и лишь *Эрнстъ Махъ* и *Авенаріусъ* снова открыли глубоко погребенную истину и возвели ее на степень главнаго фактора своего міровоззрѣнія". [1])

Эти слова даютъ намъ понять, что выхода изъ антиноміи, въ которой мы заблудились, надо искать не со стороны антитезиса, а со стороны тезиза. Міръ имѣетъ также и независимое отъ насъ существованіе; но это его существованіе, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признано бытіемъ въ себѣ. Онъ существуетъ *не только для насъ*; но это его существованіе *не только для насъ* тождественно съ его существованіемъ *только для насъ*. Мы утверждаемъ антитезисъ; но мы утверждаемъ его лишь для большей славы тезиса. Таково рѣшеніе, на которое намекаютъ только что приведенныя мною слова Петцольда. Вы считаете его невозможнымъ? Вы ошибаетесь. Вы не достаточно знакомы съ „новымъ" позитивизмомъ. [2]) Послушайте Петцольда:

„Вообразимъ себѣ наблюдателя А, стоящимъ передъ цвѣтущей яблоней и повѣряющимъ намъ результаты своихъ наблюденій. Описаніе, даваемое имъ, совпадаетъ съ собственными нашими наблюденіями. Предположимъ, что онъ отворачивается отъ дерева и, по его словамъ, больше не воспринимаетъ его. Это не оказываетъ никакого вліянія на наше собственное воспріятіе этого дерева. Дерево продолжаетъ существовать, и оно въ своемъ существованіи для насъ независимо отъ воспріятія А. При этомъ мы, устранивъ представленіе о субстанціи, уже не дѣлаемъ различія между нашимъ „образомъ" воспріятія дерева и самой воспринимаемой частью дерева: въ процессѣ воспріятія мы непосредственно охватываемъ предметъ въ его воспринимаемыхъ частяхъ. Если мы теперь предположимъ, что наблюдатель А. принципіально совершенно подобенъ намъ, что онъ такъ же ощущающій и мыслящій человѣкъ, какъ и мы, что мы находимся принципіально

---

[1]) Стр. 199—200.

[2]) Я называю позитивизмъ Петцольда *новымъ*, потому что онъ разрываетъ со старымъ позитивизмомъ Огюста Конта и Милля. „На ряду съ идеализмомъ, опирающимся на Канта,—читаемъ мы на стр. 195 разбираемаго нами сочиненія Петцольда,—существуетъ еще и позитивный идеализмъ. Онъ не знаетъ никакихъ апріорныхъ условій опыта (Контъ, Милль), но, какъ чистый феноменализмъ, логически столь же несостоятеленъ, какъ первый." Я очень прошу читателя замѣтить эту причину разрыва „новаго" позитивизма со старымъ.

въ томъ же положеніи по отношенію къ дереву, какъ и онъ, мы тѣмъ самымъ признаемъ и независимость существованія дерева отъ нашего собственнаго воспріятія: такъ же какъ продолжало дерево существовать, когда отвернулся отъ него А., такъ будетъ оно существовать и тогда, когда отвернемся отъ него мы сами. Отрицая или сомнѣваясь въ этой независимости, мы тѣмъ самымъ отрицаемъ или сомнѣваемся въ существованіи другихъ людей. Пока мы не рѣшаемся на это, у насъ нѣтъ никакой возможности отрицать дальнѣйшее существованіе вещей, послѣ прекращенія процесса нашего воспріятія [1]).

Теперь вы видите, *какимъ образомъ* прекращается тяжба между тезисомъ и антитезисомъ. Вы понимаете также, *почему* она прекращается во славу тезиса. Устранивъ представленіе о субстанціи, мы уже не дѣлаемъ различія между нашимъ „образомъ“ воспріятія дерева и самой воспринимаемой частью дерева. Дуализмъ между бытіемъ въ себѣ и бытіемъ для насъ уступаетъ мѣсто тому монизму, въ которомъ бытіе въ себѣ уже не различается отъ бытія для насъ. Правда, этотъ монизмъ сильно смахиваетъ на крайній субъективный идеализмъ: если мы не различаемъ бытія въ себѣ отъ бытія въ нашемъ воспріятіи, то бытіе „цвѣтущей яблони“ должно считаться прекращеннымъ, какъ только мы отвараченваемся отъ нея, т.-е. перестаемъ ее воспринимать. Однако это было бы въ самомъ дѣлѣ такъ только въ томъ случаѣ, если бы мы отрицали существованіе другихъ людей, или, по крайней мѣрѣ, сомнѣвались въ немъ. Но мы совсѣмъ не грѣшимъ этимъ грѣхомъ. Совершенно напротивъ! Мы, ни мало сумняшеся, „воображаемъ“ себѣ наблюдателя А., который и воспринимаетъ за насъ „цвѣтущую яблоню“ въ то время, когда мы стоимъ, повернувшись къ ней спиной. Такъ какъ она продолжаетъ существовать въ его воспріятіи, то изъ этого слѣдуетъ, что она имѣетъ независимое отъ насъ существованіе. А это значитъ, что мы сохраняемъ за антитезисомъ всѣ его законныя права. Но такъ какъ, съ другой стороны, независимое отъ „насъ“ существованіе дерева, есть не болѣе, какъ его существованіе въ воспріятіи наблюдателя А., т.-е. существованіе только для „насъ“, то выходитъ, что дерево не имѣетъ никакого бытія въ себѣ. Другими словами: выходитъ, что хотя антитезисъ какъ-будто сохранилъ всѣ свои законныя права, такъ блистательно защищенныя Петцольдомъ, но тяжбу-то выигралъ все-таки не онъ, а тезисъ. И съ какой легкостью рѣшено было это поис-

---

[1]) Стр. 200.

тинѣ казусное дѣло! Достаточно было употребить, *въ одномъ и томъ же разсужденіи*, слово: „*мы*“ въ двухъ различныхъ смыслахъ: сначала (при доказательствѣ антитезиса), въ смыслѣ мѣстоимѣнія единственнаго числа, т.-е. вмѣсто „*я*“, а потомъ (съ тѣхъ поръ, какъ появляется на сценѣ „наблюдатель А“) въ смыслѣ того же мѣстоимѣнія, взятаго во множественномъ числѣ, т.-е. въ смыслѣ настоящаго „*мы*“, обозначающаго не одно лицо, а многихъ лицъ. Eins, zwei, drei, Geschwindigkeit ist keine Hexerei!

Но какъ ни достойна удивленія die Geschwindigkeit нашего автора, я позволяю себѣ, однако, напомнить ему тотъ страшный вопросъ, которымъ, какъ богатырской палицей разилъ онъ идеалистовъ, защищая свой антитезисъ: „какъ же было возможно развитіе огранизмовъ вплоть до образованія головного мозга?“ Въ настоящемъ случаѣ вопросъ этотъ получаетъ такой видъ: „какъ же возможно было развитіе „цвѣтущихъ“ деревьевъ вплоть до того времени, когда появился наблюдатель А., продолжающій смотрѣть, по крайней мѣрѣ, на одно изъ нихъ, въ то время когда „мы“ съ г. Петцольдомъ отъ него отворачиваемся?“ На этотъ страшный вопросъ можетъ быть только два отвѣта. Одинъ изъ нихъ гласитъ: до появленія „насъ“ съ наблюдателемъ А. никакихъ деревьевъ не существовало. Этотъ отвѣтъ имѣетъ ту большую невыгоду, что противорѣчитъ выводамъ геологіи, т.-е. точнѣе сказать—палефитологіи, но за то отличается тѣмъ великимъ преимуществомъ, что съ нимъ вполнѣ совпадаетъ основное положеніе книги Петцольда: нѣтъ никакого бытія въ себѣ; міръ существуетъ только для насъ. Другой отвѣтъ, по смыслу своему, прямо противоположенъ первому: деревья существовали уже въ такое время, когда еще не было „насъ“. Этотъ отвѣтъ вполнѣ подтверждается выводами палефитологіи, но причиняетъ „намъ“ съ г. Петцольдомъ ту непріятность, что имъ ниспровергается, какъ карточный домикъ, все ученіе „новаго“ позитивизма. Вѣдь если деревья существовали въ такое время, когда насъ еще не было, то это именно значитъ, что міръ существуетъ не только для насъ, но также и въ себѣ.

Кстати, если мы признаемъ независимое существованіе міра *только* потому, что вѣримъ въ существованіе другихъ людей, то мы обѣими ногами продолжаемъ стоять на почвѣ „чистаго феноменализма“. Но „чистый феноменализмъ“ есть, по признанію самого Петцольда, не что иное, какъ одна изъ разновидностей идеализма (см. выше презрительное замѣчаніе нашего автора насчетъ Огюста Конта и Милля). Поэтому и самаго Петцольда

нельзя не отнести къ идеалистамъ [1]). Но его идеализмъ не сознаетъ самого себя и боится своей собственной сущности. Это— безсознательный и трусливый идеализмъ.

Этотъ трусливый идеализмъ мнитъ себя *монизмомъ*, такъ какъ ему кажется, что онъ устранилъ „*дуализмъ*“ бытія въ себѣ и бытія для насъ. Но какимъ логическимъ путемъ „устранилъ“ онъ этотъ мнимый дуализмъ? Путемъ признанія того, что независимое отъ нашего представленія существованіе предмета есть лишь его существованіе въ представленіи другихъ людей: цвѣтущая яблоня существуетъ независимо отъ меня; это доказывается тѣмъ, что она существуетъ не только въ моемъ представленіи, но также и въ представленіи „наблюдателя А“ и другихъ „я“. Но если оно существуетъ въ представленіи каждаго изъ этихъ „я“, не имѣя никакого „бытія въ себѣ“, то ему свойственно столько-же существованій, сколько имѣется „у насъ“ наблюдателей. Вмѣсто *монизма* у насъ получается нѣчто вродѣ пародіи на *плюрализмъ*. И „мы“ опять не замѣчаемъ этого „оборота“, потому что „нашъ“ идеализмъ не только трусливъ, но и безсознателенъ.

V.

Недаромъ сказано: познай самого себя. Безсознательный идеализмъ Петцольда имѣетъ недостатки, свойственные всякому идеализму вообще. Но къ недостаткамъ, свойственнымъ всѣмъ разновидностямъ идеализма, у него присоединяются еще особые недостатки, причиняемые его безсознательностью. Сознательный идеализмъ не отказывается рѣшать основной вопросъ всей новѣйшей философіи,—вопросъ о взаимномъ отношеніи субъекта и объекта, хотя и плохо отвѣчаетъ на этотъ вопросъ. Безсознательный же идеализмъ Петцольда уклоняется отъ разсмотрѣнія этого вопроса подъ тѣмъ предлогомъ, что самый этотъ вопросъ теряетъ свой смыслъ, едва только мы отказываемся отъ представленія о субстанціи. Но именно потому, что безсознательный идеализмъ Петцольда,—именующій себя новымъ или настоящимъ позитивизмомъ,—уклоняется отъ рѣшенія вопроса о взаимномъ отношеніи субъекта и объекта, вопросъ этотъ даетъ себя чувствовать въ разсужденіяхъ его послѣдователей самымъ

---

1) Въ самомъ дѣлѣ. Въ своей попыткѣ рѣшить интересующую насъ антиномію онъ не выходитъ изъ предѣловъ извѣстнаго, чисто идеалистическаго положенія Шуппе: „Kein Gegenstand auserhalb des Bewustseins“.

неожиданнымъ и безцеремоннымъ образомъ. Его гонятъ въ дверь — онъ влетаетъ въ окно.

Въ самомъ дѣлѣ, читатель помнитъ, что мы по предложенію Петцольда, вообразили себѣ наблюдателя А., „принципіально совершенно подобнаго намъ“ и стоящаго передъ цвѣтущей яблоней. Мы поступили такъ, надѣясь, что этотъ джентльменъ выведетъ насъ изъ того затруднительнаго положенія, въ которомъ очутились мы, застрявши въ антиноміи между тезисомъ Петцольда и его же антитезисомъ. Теперь уже мы знаемъ, что онъ оказалъ намъ весьма сомнительную услугу, приведя насъ прямымъ путемъ въ область идеализма, отъ котораго мы съ Петцольдомъ отмахивались обѣими руками. Но этимъ далеко не исчерпываются непріятности, связанныя для насъ съ его появленіемъ „передъ яблоней“. Его, казавшееся столь невиннымъ, появленіе „передъ яблоней“ на самомъ дѣлѣ означало неожиданное появленіе передъ нами того самаго вопроса о взаимномъ отношеніи субъекта и объекта, отъ котораго мы съ Петцольдомъ надѣялись отговориться. Оно показало намъ, что серьезные философскіе вопросы, подобно вещамъ, существуютъ совершенно независимо отъ того, хотятъ или не хотятъ люди считаться съ ними.

Наблюдатель А., „принципіально совершенно подобенъ намъ“; „онъ такъ же ощущающій и мыслящій человѣкъ, какъ и мы“. Это прекрасно. Но спрашивается: существуетъ ли онъ только „*для насъ*“, или же существуетъ также и „*въ себѣ*“?

Что бы рѣшить этотъ вопросъ, предположимъ на минуту, что наблюдатель А. существуетъ только въ нашемъ представленіи (недаромъ же Петцольдъ приглашалъ насъ „вообразить“, что онъ существуетъ). Въ такомъ случаѣ ему свойственно, конечно, только бытіе „*для насъ*“ и чуждо всякое бытіе „*въ себѣ*“. Онъ совсѣмъ не похожъ ни на какую субстанцію. Это тоже хорошо. Но плохо то, что въ этомъ случаѣ его появленіе (въ нашемъ воображеніи) не даетъ намъ даже и того мнимаго рѣшенія мучащей насъ антиноміи, какое надѣялся найти, изобрѣтая этого джентльмена, нашъ авторъ: вѣдь въ этомъ случаѣ наблюдатель А. существуетъ, правда, для насъ, но вовсе не существуетъ независимо отъ насъ. А еще хуже то, что если всѣ „другіе люди“, подобно джентльмену А., существуютъ только въ нашемъ представленіи, то мы оказываемся безнадежными солипсистами, и тогда мы не имѣемъ ни малѣйшаго логическаго права вѣрить въ существованіе,—т.-е. въ дѣйствительное существованіе, а не только въ существованіи въ нашемъ воображеніи, „другихъ людей“. Но Петцольдъ и самъ не откажется, конечно,

признать, что солипсизмъ не рѣшаетъ ни одного вопроса философіи, а представляетъ собою какую-то насмѣшку надъ нею.

Намъ остается предположить, что джентльменъ А. существуетъ *не только* въ нашемъ представленіи. Но, дѣлая эту гипотезу, мы вспоминаемъ, къ какимъ печальнымъ послѣдствіямъ повела допущенная Петцольдомъ двойственность въ употребленіи словечка „мы“. Поэтому мы хотимъ сначала условиться въ терминологіи.

Слово „мы“ обозначаетъ здѣсь всѣхъ людей, кромѣ джентельмена А. И то предположеніе, что джентльменъ А. существуетъ не только въ нашемъ представленіи, означаетъ, что онъ существовалъ бы даже въ такомъ случаѣ, если-бы мы не имѣли о немъ *никакого* представленія. Имѣемъ-ли мы право сдѣлать такую гипотезу? Не только имѣемъ право, но обязаны сдѣлать ее, потому что противоположная гипотеза, какъ мы видѣли, совсѣмъ несостоятельна. Но что же получается у насъ, благодаря тому, что мы дѣлаемъ эту гипотезу? Получается то, что наблюдателю А. свойственно не только бытіе *„для насъ“*, но и бытіе *„въ себѣ“*.

Вопросъ рѣшенъ, но рѣшенъ вовсе не въ томъ смыслѣ, въ какомъ пытался рѣшить его Петцольдъ. Этотъ послѣдній искалъ рѣшенія, исходя изъ той мысли, что бытіе въ себѣ невозможно. А оказалось, что вопросъ можно рѣшить,—не приходя къ нелѣпости солипсизма,—только опираясь на ту мысль, что необходимо допустить бытіе въ себѣ. Иначе сказать: если вы хотите притти къ истинѣ, то идите къ ней путемъ противоположнымъ тому, на который зоветъ васъ „позитивистъ“ Петцольдъ.

Мы запомнимъ это. А теперь пойдемъ дальше. Что же это за штука то бытіе въ себѣ, которое мы вынуждены были признать вопреки доводамъ нашего автора? Кому оно свойственно? Оно свойственно, между прочимъ, мнѣ, вамъ, наблюдателю А.,— который есть, по словамъ Петцольда, „такъ же ощущающій и мыслящій человѣкъ какъ и мы“,—и наконецъ, всѣмъ „другимъ людямъ“. Теперь скажите, представляемъ ли собою мы съ вами, представляютъ ли собою всѣ другіе люди нѣчто не доступное познанію? Кажется, что нѣтъ. Почему же Петцольдъ думалъ, что бытіе въ себѣ свойственно только непознаваемой субстанціи? Просто потому, что онъ имѣетъ неправильное понятіе о бытіи въ себѣ. Онъ выдаетъ себя за позитивиста самоновѣйшаго толка, а на дѣлѣ оказывается идеалистомъ, держащимся совершенно устарѣлой и совершенно несостоятельной теоріи познанія. Это

кажется невѣроятнымъ, но это такъ кажется единственно потому, что слишкомъ уже много кричали о своемъ позитивизмѣ „философы“ той школы, къ которой принадлежитъ Петцольдъ. Имъ повѣрили на-слово, что было очень и очень неосторожно.

Мы предположили, что наблюдатель А. существуетъ, несмотря на то, что все остальное человѣчество не имѣетъ о немъ ни малѣйшаго представленія. Теперь предположимъ, что „мы“ открыли, наконецъ, существованіе наблюдателя А. Вслѣдствіе этого онъ сталъ существовать „*для насъ*“. Имѣемъ ли „мы“ какое-нибудь основаніе думать, что вслѣдствіе этого прекратилось его бытіе въ себѣ? Нѣтъ, потому что открыть существованіе джентльмена А., еще не значитъ уничтожить его. А если нѣтъ, то оказывается, что нашъ джентльменъ существуетъ теперь двоякимъ образомъ: 1) *въ себѣ* и 2) *для насъ*. Въ первомъ случаѣ онъ есть вещь въ себѣ, а во второмъ—явленіе. Иначе и быть не можетъ. Совершенно то же, что я говорю здѣсь о наблюдателѣ А, я утверждаю и о васъ, читатель. Вы, во-первыхъ, существуете въ себѣ, а во-вторыхъ, для меня, т.-е. въ моемъ представленіи. Правъ ли я? Можетъ быть, Вы, въ качествѣ „позитивиста“ новѣйшаго толка, найдете это мое утвержденіе „метафизическимъ“ и скажете мнѣ, что такое удвоеніе „не нужно“? [1]) Можетъ быть, Вы потребуете, чтобы я отвергъ Ваше бытіе въ себѣ и призналъ, что Вы существуете только для меня, т.-е. въ моемъ представленіи? Напередъ говорю: я никогда не соглашусь на это, потому что если бы я на это согласился, то я пришелъ бы къ солипсизму, а мы съ Петцольдомъ рѣшительно отвергаемъ солипсизмъ.

Что же все это значитъ? Да то и значитъ, что Петцольдъ безнадежно путается въ противорѣчіяхъ, и что его „позитивизмъ“, обѣщающій намъ кореннымъ образомъ устранить самый вопросъ о взаимномъ отношеніи объекта и субъекта, совершенно неожиданно для себя наталкивается на этотъ важный вопросъ и разбивается объ него въ дребезги.

VI.

Теперь я приглашаю читателя вспомнить, посредствомъ какихъ доводовъ защищалъ нашъ авторъ свой тезисъ.

---

[1]) „Если Кантъ, такимъ образомъ, не порываетъ съ ненужнымъ удвоеніемъ міра на вещь въ себѣ и явленіе“,—говоритъ Петцольдъ,—„если онъ по сравненію со своими предшественниками даже идетъ назадъ“... и т. д. (стр 188 разбираемой мною книги).

Онъ говорилъ (см. выше), что представленіе о субстанціи противорѣчитъ опыту, такъ какъ „мы можемъ разложить вещи на цѣлый рядъ исключительно перемѣнныхъ качествъ, на языкѣ психологіи, ощущеній... но никогда... не сумѣемъ мы обнаружить части, неопредѣляемыя своими качествами“. Это его разсужденіе, которое онъ считаетъ неопровержимымъ и къ которому онъ возвращается чуть не на каждой страницѣ своей книги, именно и доказываетъ, что онъ самъ еще не вышелъ изъ круга устарѣлой и поистинѣ схоластической теоріи познанія.

Для людей, переросшихъ эту схоластическую теорію,—напримѣръ, для матеріалистовъ, на которыхъ Петцольдъ смотритъ сверху внизъ, не имѣя для этого рѣшительно никакого основанія,—рѣчь идетъ вовсе не о томъ, получится ли какой-нибудь остатокъ послѣ того, какъ мы „разложимъ“ вещь на ея „качества“. Согласно ихъ ученію, такая постановка вопроса прямо нелѣпа. Качество вещи вовсе не есть ея составная часть. Въ этомъ не трудно убѣдиться, взявъ для примѣра хотя бы такую, всѣмъ извѣстную, вещь, какъ вода: если мы разложимъ воду на ея составныя части, то мы получимъ кислородъ и водородъ. Эти два элемента суть составныя части воды. Но можно ли назвать ихъ ея *качествами?* Это было бы простительно развѣ только для Гоголевскаго Поприщина.

Что же мы называемъ качествами вещи? Ея качествами,—или, чтобы употребить болѣе общій и болѣе точный, въ данномъ случаѣ, терминъ: ея свойствами,—мы, матеріалисты, называемъ ея способность измѣняться извѣстнымъ образомъ, при извѣстныхъ условіяхъ, и вызывать соотвѣтствующія измѣненія въ другихъ вещахъ, такъ или иначе связанныхъ съ нею. Примѣръ: вода при 0^0 замерзаетъ. Эта ея способность замерзать при указанной температурѣ, несомнѣнно, принадлежитъ къ числу ея свойствъ. Далѣе. Замерзшая вода (ледъ), соприкасаясь съ нашимъ собственнымъ тѣломъ, вызываетъ въ немъ извѣстныя перемѣны состоянія, нерѣдко ведущія за собою болѣзненные процессы, напримѣръ, воспаленіе. Эта способность льда вызывать извѣстные процессы въ нашемъ тѣлѣ при болѣе или менѣе продолжительномъ соприкосновеніи съ нимъ тоже должна быть признана его свойствомъ. Тѣ перемѣны въ состояніи нашего тѣла, которыя вызываются прикосновеніемъ къ нему льда, сопровождаются *ощущеніемъ холода*. Способность льда вызывать въ насъ это ощущеніе опять называется его свойствомъ. Для Петцольда всѣ свойства всѣхъ тѣлъ „разлагаются“ на ощущенія. Онъ думаетъ такъ потому, что стоитъ, какъ мы уже зна-

емъ, на идеалистической точкѣ зрѣнія, хотя и очень боится въ этомъ признаться самому себѣ и другимъ. На самомъ же дѣлѣ ощущеніе есть только субъективная сторона того процесса, которая начинается при воздѣйствіи даннаго тѣла,—скажемъ, того же льда,—на другое тѣло, извѣстнымъ образомъ организованное, напримѣръ, на тѣло человѣка. Съ очень давнихъ поръ идеалисты выдвигаютъ противъ матеріалистовъ то соображеніе, что человѣку „даны“ только его ощущенія и представленія, и что, поэтому, онъ можетъ знать только свои ощущенія и представленія, между тѣмъ какъ вещи въ себѣ,—служащія, по мнѣнію матеріалистовъ, причиной ощущеній,—остаются недоступными для познанія. Идеалисты считаютъ это соображеніе въ высшей степени важнымъ. Однако, оно не выдерживаетъ даже и легкаго прикосновенія серьезной гносеологической критики. Что значитъ знать данную вещь? Это значитъ имѣть правильное представленіе объ ея свойствахъ. А представленіе объ ея свойствахъ всегда основывается у насъ на тѣхъ ощущеніяхъ, которыя испытываемъ мы, подвергаясь ея воздѣйствію. Знаніе, какъ и ощущеніе, всегда субъективно, потому что процессъ познанія есть не что иное, какъ процессъ возникновенія извѣстныхъ представленій въ субъектѣ. И нужно много философской наивности для того, чтобы считать въ высшей степени важнымъ гносеологическимъ открытіемъ обнаруженіе того, что заранѣе дано въ самомъ понятіи знанія. Твердить: наше знаніе субъективно—значитъ повторять простую тавтологію. Вопросъ не въ томъ, субъективно ли знаніе: это разумѣется само собою. Вопросъ въ томъ, можетъ ли знаніе быть истиннымъ. Иначе сказать: могутъ ли представленія о свойствахъ вещи, возникающія у субъекта, соотвѣтствовать, т.-е. не противорѣчить дѣйствительнымъ ея свойствамъ? А на этотъ вопросъ не трудно отвѣтить, вспомнивъ, что наши представленія о вещи создаются на основаніи тѣхъ ощущеній, которыя испытываемъ мы, приходя, такъ или иначе, въ соприкосновеніе съ нею. Если мы, на основаніи прежнихъ нашихъ соприкосновеній съ вещью, составили себѣ такое представленіе объ ея свойствахъ, которое не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, то рано или поздно мы почувствуемъ это несоотвѣтствіе при новыхъ столкновеніяхъ съ нею. Такъ, если бы мы считали, что вода не можетъ приходить въ твердое состояніе,—дикіе туземцы жаркихъ странъ, въ самомъ дѣлѣ, не имѣютъ никакого представленія объ этомъ ея свойствѣ,—то мы увидѣли бы свою ошибку, какъ только намъ представился бы случай наблюдать замерзаніе воды. Опытъ есть судья, рѣшающій въ послѣдней инстанціи, вопросъ о томъ, соотвѣтствуетъ

ли свойствамъ объекта то представленіе объ этихъ свойствахъ, которое составилось въ головѣ субъекта. Этому судьѣ нужно подчасъ много времени для того, чтобы рѣшить тотъ или другой изъ безчисленныхъ вопросовъ этого рода. Старикъ отличается подчасъ весьма досадной медленностью; но, говоря вообще, чѣмъ старше становится нашъ судья, тѣмъ больше пропадаетъ у него этотъ недостатокъ. А кромѣ того, какъ ни долго „копается“ онъ, все-таки онъ долженъ быть признанъ вполнѣ надежнымъ судьею. Если бы представленія субъекта, напримѣръ, уже хорошо знакомаго намъ наблюдателя А, объ окружающемъ его внѣшнемъ мірѣ не соотвѣтствовали хотя бы только отчасти дѣйствительнымъ свойствамъ этого міра, то онъ просто-напросто не могъ бы существовать: онъ погибъ бы въ борьбѣ за существованіе, какъ погибаютъ въ ней всѣ нецѣлесообразныя организаціи. Такимъ образомъ, самый тотъ фактъ, что субъекты *существуютъ*,— т.-е. существуютъ въ дѣйствительности, а не въ представленіи какихъ-нибудь философствующихъ сверхъ-субъектовъ,—ручается намъ за то, что свойственныя имъ знанія не только „субъективны“, но также и истинны, по крайней мѣрѣ, отчасти, т.-е., что они, по крайней мѣрѣ, отчасти сооотвѣтствуютъ дѣйствительнымъ свойствамъ міра. Ту же мысль можно выразить иначе: *тотъ самый фактъ, что существуютъ мыслители, утверждающіе непознаваемость внѣшняго міра* (т.-е. міра, лежащаго за предѣлами ощущеній), *ручается намъ за его познаваемость*.

Совсѣмъ не разобравшись въ этомъ вопросѣ, Петцольдъ, воспитанный, въ идеалистическихъ предразсудкахъ, рѣшилъ, что если субъекту „даны“ только его ощущенія, то нѣтъ рѣшительно никакой надобности предполагать существованіе какой-нибудь внѣшней причины этихъ ощущеній. Онъ отвергъ существованіе вещей въ себѣ. Но, отвергнувъ существованіе вещей въ себѣ, онъ призналъ, какъ мы видѣли, существованіе „другихъ людей“. А признавъ существованіе „другихъ людей“, онъ *тѣмъ самымъ призналъ* существованіе вещей въ себѣ, потому что каждый данный человѣкъ есть, какъ мы уже видѣли, человѣкъ (а слѣдовательно и вещь) въ себѣ и въ то же время человѣкъ (а слѣдовательно и вещь) для другого, т.-е. для своего ближняго. И тутъ отнюдь нѣтъ никакого дуализма, нѣтъ никакого ненужнаго удвоенія, такъ какъ съ тѣхъ поръ какъ существуютъ другіе люди, еще ни одинъ изъ нихъ, насколько мы знаемъ, не „удвоился“, вслѣдствіе того, что каждый изъ нихъ существуетъ не только въ себѣ (и, какъ

сознательное существо для себя), но также и для другихъ. [1]) Если Петцольдъ запутался въ противорѣчіяхъ, то это произошло именно потому, что онъ не имѣлъ никакого понятія о матеріалистической теоріи познанія. Ему извѣстна была только та идеалистическая гносеологія, согласно которой, знаніе, основывающееся на ощущеніяхъ, не есть настоящее знаніе, такъ какъ оно будто бы не открываетъ намъ истинной природы вещей, а знакомитъ насъ только съ ихъ внѣшностью. Онъ наивно полагалъ, что всѣ мыслители, признающіе бытіе вещей въ себѣ, должны быть согласны между собою „насчетъ того, что глаза, уши, да и вообще всѣ внѣшнія чувства, рисуютъ передъ нами ложную картину міра и являются источникомъ всѣхъ заблужденій.“ Держась того, совершенно ошибочнаго, убѣжденія, что вещи, которымъ свойственно было бы бытіе въ себѣ, не могли бы быть восприняты путемъ внѣшнихъ чувствъ („скорѣе, наоборотъ, чувства скрываютъ ихъ отъ насъ“), онъ ополчился на ученіе о бытіи въ себѣ, сдѣлавъ изъ борьбы съ этимъ ученіемъ главную задачу философіи. Послѣ того, что сказано мною выше о нашемъ съ вами, читатель, бытіи въ себѣ, я не вижу надобности доказывать, что Петцольдъ ошибался, приписывая всѣмъ мыслителямъ, признающимъ такое бытіе, стремленіе „найти какой-то фантастическій абсолютный міръ“, сопровождаемое вѣрой въ какое-то абсолютное бытіе, въ какую-то абсолютную, ни отъ чего субективнаго независимую истину. Эта огромная и до крайности печальная по своимъ послѣдствіямъ ошибка была вызвана тѣмъ, что Петцольдъ, какъ я уже замѣтилъ, плохо зналъ матеріалистическую теорію познанія, будучи знакомъ лишь съ идеалистической гносеологіей, въ самомъ дѣлѣ грѣшившей подъ часъ,—напримѣръ, въ лицѣ Платона,—всѣми указанными имъ грѣхами [2]). И только потому,

---

[1]) „Das Ding ist hienach für sich, und *auch* für ein anderes, ein *gedoppeltes*, verschiedenes Seyn; aber es ist auch *Eins*. “(Hegel. Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg, 1087, s. 51). См. сдѣланное мною выше примѣчаніе о *плюрализмѣ* Петцольда.

[2]) Въ интересахъ справедливости замѣчу, однако, что даже матеріалисты не отказывались иногда повторять идеалистическія фразы о непознаваемости вещей въ себѣ. Такъ было иногда, напримѣръ, съ Гольбахомъ. Но то, что у матеріалистовъ являлось простой непослѣдовательностью, служило у идеалистовъ основой всей гносеологіи. Это существенная разница.

Прибавлю еще, что различіе между идеалистической гносеологіей съ одной стороны и матеріалистической—съ другой, сказалось уже въ древней философіи. В. Виндельбандъ, выясняя„ главное различіе“, существовавшее между Платономъ и Демокритомъ въ теоретико-познавательномъ отношеніи, говоритъ: „Послѣдній также требовалъ, рядомъ съ познаніемъ черезъ воспріятія (σκοτιη γνωμη), понимаемымъ и оцѣниваемымъ въ Протагоровомъ смыслѣ, еще истиннаго знанія (γνησιη γνωμη) получаемаго посредствомъ мышленія; но онъ

что онъ плохо зналъ матеріалистическую гносеологію, получившую стройный видъ уже у Фейербаха, онъ обратился къ Протагору, извѣстное положеніе котораго: „человѣкъ—мѣра вещей“ подкупило его своей обманчивой простотой и очевидностью. Но мы уже знаемъ, что этому положенію Протагора не суждено было вывести нашего автора изъ лабиринта неразрѣшимыхъ и подчасъ высоко комичныхъ противорѣчій.

VII.

Характеризуя философію Парменида, Петцольдъ съ упрекомъ говоритъ, что ею даже не возбуждался вопросъ о томъ, „находится ли міръ видимости, имѣющійся вѣдь на лицо и подчиненный извѣстной закономѣрности, въ какой-нибудь связи съ дѣйствительнымъ міромъ единаго сущаго, и, если находится, то какова существующая между ними связь“. [1]) А между тѣмъ,—прибавляетъ нашъ авторъ,—умъ немыслящій формально, считалъ бы этотъ вопросъ самымъ важнымъ. Я очень радъ, что могу согласиться съ Петцольдомъ хоть въ этомъ. Указанный имъ вопросъ, въ самомъ дѣлѣ, имѣетъ коренную важность. Но бѣда въ томъ, что, какъ мы видѣли, самъ Петцольдъ не только не справился съ этимъ вопросомъ, но даже не сумѣлъ подойти къ нему: вѣдь онъ тоже не догадывается о томъ, что ощущенія и представленія людей могутъ находиться въ закономѣрной связи съ внѣшнимъ міромъ. Я не скажу, что Петцольдъ не умѣлъ подойти къ этому вопросу вслѣдствіе того, что онъ принадлежитъ къ числу „умовъ, мыслящихъ формально“. Конечно, его мышленіе отличается страннымъ формализмомъ; но это еще не все. Формальный умъ Петцольда, кромѣ того, не имѣлъ надлежащихъ свѣдѣній. Незамѣтно для себя онъ продолжалъ подчиняться вліянію идеалистической гносеологіи, *даже возставая противъ нея*. И только потому, что онъ продолжалъ оставаться подъ ея вліяніемъ, онъ могъ держаться того убѣжденія, что если міръ существуетъ не только „*для насъ*“, но также и „*въ себѣ*“, то его бытіе „въ себѣ“ не доступно для нашихъ внѣшнихъ чувствъ. Это какъ разъ то убѣжденіе, которое онъ ставитъ въ вину Парме-

---

полагалъ, что одно можно вывести изъ другого; онъ устанавливалъ между ними разницу только въ степени, но не по существу и потому съ помощью мышленія, оперирующаго понятіями, онъ нашелъ не новый, безтѣлесный міръ, а только основной элементъ того же тѣлеснаго міра—атомы. (В. Виндельбандъ, Платонъ, СПБ. 1904, Стр. 84, примѣчаніе).

[1]) Стр. 85.

ниду: убѣжденіе, въ отсутствіи всякой закономѣрной связи между бытіемъ „въ себѣ“ и бытіемъ „для насъ“. Держась этого убѣжденія, онъ, естественно, увидѣлъ дуализмъ тамъ, гдѣ его вовсе не было. Чтобы устранить этотъ мнимый дуализмъ, онъ, при своемъ незнакомствѣ съ матеріалистической теоріей познанія, не могъ придумать ничего другого, кромѣ отрицанія „бытія въ себѣ“. А это было равносильно примиренію съ идеализмомъ. Разница свелась лишь къ тому, что одна идеалистическая теорія познанія смѣнилась у него другою, еще менѣе удовлетворительной и еще болѣе противорѣчивой. Онъ хотѣлъ итти впередъ, а отступилъ назадъ, и, чрезвычайно довольный собою, вообразилъ, что это его отступленіе едва-ли не „окончательно“ рѣшаетъ труднѣйшій философскій вопросъ. Всѣ доводы, приводимые Петцольдомъ въ защиту своего тезиса, построены на томъ, заимствованномъ у идеалистовъ, положеніи, что „бытіе въ себѣ“ не можетъ быть доступнымъ для нашихъ внѣшнихъ чувствъ. И чѣмъ чаще повторяетъ онъ это положеніе, тѣмъ яснѣе обнаруживается кровное родство „новаго“ позитивизма съ идеализмомъ чистѣйшей воды. Правда, Петцольдъ боится признать это родство; но боязнь не доводъ и даже не смягчающее обстоятельство. Сдѣлавшись трусливымъ, идеализмъ вѣдь не пересталъ быть идеализмомъ.

Какъ плохо знакомъ Петцольдъ съ матеріализмомъ, показываетъ, между прочимъ, слѣдующее мѣсто въ его книгѣ. Замѣтивъ, что характерное для спиритуализма, „сохраненіе одной духовной субстанціи“ эмпирически и логически невозможно, онъ продолжаетъ: „Не лучше обстоитъ дѣло и съ соотвѣтствующимъ матеріалистическимъ приведеніемъ, съ устраненіемъ духовной субстанціи въ пользу матеріальной. Ученіе, утверждающее, будто ощущеніе цвѣта, звука, боли, или мысль о вѣрности, храбрости, наукѣ, войнѣ тождественны съ явленіемъ движенія въ мозгу, будто они являются однимъ и тѣмъ же съ этимъ движеніемъ, а не вызываются ими, такое ученіе такъ же невыносимо, какъ и то, которое считаетъ міръ только представленіемъ въ чемъ-то духовномъ, лишенномъ протяженія“ [1]).

Нашъ авторъ попалъ бы въ очень затруднительное положеніе, если бы мы его спросили, какой же именно матеріалистъ и въ какомъ именно сочиненіи утверждалъ, что ощущеніе и мысль *тождественны* съ движеніемъ въ мозгу. Правда, двумя страницами ниже онъ пишетъ, что Гоббсъ „опредѣленно отрицаетъ душевныя явленія, какъ не матеріальныя“. Но это очень неудачная

[1]) Стр. 162—163.

ссылка. Для Гоббса душевныя движенія были внутренними состояніями движущейся, — и при этомъ, конечно, надлежащимъ образомъ организованной, — матеріи. Въ этомъ легко убѣдится всякій, кто дастъ себѣ трудъ ознакомиться съ его сочиненіями. Съ гораздо большимъ, повидимому, правомъ могъ бы сослаться Петцольдъ на знаменитую фразу: „мысль есть движеніе вещества". Но, во-первыхъ, эта фраза принадлежитъ человѣку совсѣмъ не авторитетному въ вопросахъ матеріалистической философіи, и ничего подобнаго ей нельзя встрѣтить ни у одного изъ матеріалистовъ-классиковъ 17-го, 18-го или 19-го вѣка. Во-вторыхъ, даже и эта неудачная фраза указывала вовсе не на тождество мысли съ движеніемъ, а на то, что движеніе есть необходимое и достаточное условіе мысли [1]). Въ третьихъ, какъ же не понимаетъ Петцольдъ, что съ одного вола двухъ шкуръ не дерутъ, и что, упрекая матеріалистовъ въ дуализмѣ на томъ основаніи, что они различаютъ „бытіе въ себѣ" отъ бытія въ представленіи, онъ не имѣлъ ни самомалѣйшаго логическаго права обвинять ихъ въ то же самое время въ отождествленіи этихъ двухъ понятій. Въ-четвертыхъ, чѣмъ кумушекъ считать трудиться, не лучше ли на себя кума оборотиться? Если кто повиненъ въ отождествленіи ощущенія съ движеніемъ, — выражусь точнѣе: въ отождествленіи движенія съ ощущеніемъ, — то именно новѣйшій „позитивизмъ" Маха, Авенаріуса и Петцольда. Упрекать матеріалистовъ въ отождествленіи ощущенія и мысли съ движеніемъ, значитъ навязывать имъ то „*ученіе о тождествѣ*", несостоятельность котораго такъ хорошо обнаружилъ Фейербахъ, показавъ къ тому же, что это ученіе является необходимой составной частью идеалистической „философіи".

Въ довершеніе всего самъ Петцольдъ считаетъ нужнымъ причислить къ матеріалистамъ тѣхъ ученыхъ, „которые разсматриваютъ душевныя переживанія, какъ продукты или какъ физіологическія функціи матеріальной субстанціи, не отождествляя ихъ все же съ матеріальными явленіями" [2]). Но если это такъ, то

---

[1]) По поводу подобной же фразы Фогта: „мозгъ выдѣляетъ мысль, какъ почки выдѣляютъ мочу", даже Ланге, вообще очень несправедливый къ матеріалистамъ, замѣчаетъ, что „es ist bei den zahlreichen Erörterungen von *Vogts* berümhmtem Urin-Vergleich wohl klar genug geworden, dass man nicht den „Gedanken" als ein besondres Product *neben* den stofflichen Vorgängen ansehen kann, sondern dass eben der subjective Zustand des empfinden des Jndividuums *zugleich* für die äussere Beobachtung ein objectiver, eine *Molecularbewegung* ist" (F. A. Lange Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch, Siebente Auflage. Leipzig, 1902. S. 374). Правда, тотъ же Ланге въ другихъ мѣстахъ своего сочиненія разсуждаетъ такъ, какъ будто онъ даже не подозрѣвалъ возможности такого замѣчанія. Но это относится уже насчетъ его логики, до которой намъ здѣсь нѣтъ никакого дѣла.

[2]) Стр. 165.

къ чему же „сводится“ упрекъ матеріализму въ томъ, что онъ устраняетъ „духовную субстанцію въ пользу матеріальной?“ Просто-на-просто къ непониманію того, что говорятъ матеріалисты.

Петцольдъ поправляется: „Еще лучше,—говоритъ онъ,—мы опредѣлимъ сущность вопроса слѣдующимъ разграниченіемъ. Если для объясненія или описанія душевныхъ явленій примѣняются основныя представленія или понятія, которыя были развиты для объясненія или описанія явленій природы, то мы имѣемъ дѣло съ матеріализмомъ“ [1]).

Такая поправка еще болѣе портитъ дѣло. Если душевныя явленія не могутъ быть описаны или объяснены съ помощью такихъ представленій или понятій, которыя были развиты для объясненія или описанія явленій *природы*, то дуалисты правы: тогда у насъ есть во-первыхъ, явленія природы, а во-вторыхъ, душевныя явленія, къ числу первыхъ не принадлежащія. Короче, тогда у насъ получается дуализмъ природы и душъ или духа. Хорошъ этотъ „монизмъ“, такъ часто и такъ незамѣтно для себя, попадающій въ область „представленій или понятій“, свойственныхъ дуализму! Но допустимъ, что Петцольдъ только плохо выражается, и что подъ явленіями природы надо понимать движеніе въ собственномъ смыслѣ этого слова. Тогда возникаетъ вопросъ: кто же изъ видныхъ представителей матеріализма объяснялъ или описывалъ душевныя явленія съ помощью такихъ представленій или понятій, которыя были развиты для объясненія или описанія движенія? Никто изъ матеріалистовъ новаго времени! Всѣ выдающіеся матеріалисты этого времени говорили, что душевныя явленія и движеніе представляютъ собою двѣ стороны одного и того же процесса, совершающагося въ организованномъ тѣлѣ (принадлежащемъ, какъ это само собою разумѣется, къ природѣ). Съ этимъ можно согласиться; съ этимъ можно не согласиться. Но нельзя не признать, не впадая въ самую вопіющую несправедливость, что въ этомъ нѣтъ ни отождествленія одного ряда явленій съ другимъ, ни признанія возможности объяснить или описать одинъ рядъ явленій съ помощью представленій или понятій, „развитыхъ“ для объясненія или описанія—другого. Петцольдъ плохо опредѣляетъ матеріализмъ, потому что плохо знаетъ его. А такъ какъ онъ плохо его знаетъ, то неудивительно, что онъ дѣлаетъ смѣшныя ошибки каждый разъ, когда принимается за его критику [2]).

---

[1]) Стр. 165.

[2]) Мнѣ могутъ замѣтить, что само понятіе матеріи должно существенно измѣниться, въ виду поразительныхъ физическихъ открытій послѣднихъ лѣтъ.

VIII.

Не болѣе основательны и тѣ упреки, съ которыми обращается онъ къ Спинозѣ. Онъ говоритъ: „Спиноза... понимаетъ обѣ субстанціи не какъ продуктъ творчества Бога, а въ качествѣ сторонъ его существа. Богъ не только мыслитъ, но онъ также обладаетъ и протяженіемъ; у него есть не только душа, но и тѣло, онъ тождественъ съ природой и, такимъ образомъ, въ глазахъ Спинозы тождественъ съ міромъ. Этотъ пантеизмъ, конечно, знаменуетъ собой уменьшеніе, а, быть можетъ, и полное устраненіе власти антропоморфнаго представленія о Богѣ, но главную проблему теоріи познанія онъ оставляетъ нетронутой. Вѣдь если для нашего философа матерія и духъ больше ужъ не различныя субстанціи, а лишь аттрибуты одной и единственной субстанціи, Бога, то для нашей проблемы это является лишь простымъ переименованіемъ старыхъ понятій. Остается попрежнему неизвѣстнымъ, какимъ образомъ матеріальные мозговые процессы вызываютъ нематеріальные душевные, и обратно, или какимъ образомъ устанавливаются между обоими, не имѣющими, также и по признанію Спинозы, ничего между собой общаго, моментами закономѣрныя отношенія и для разъясненія всего этого совершенно безразлично, называть ли эти моменты субстанціями или лишь аттрибутами.“ [1]).

Нѣтъ, это далеко не безразлично! Разница въ названіяхъ не имѣетъ значенія только въ томъ случаѣ, если она не сопровождаетъ разницы въ соотвѣтствующихъ понятіяхъ. Но у Спинозы новое названіе соотвѣтствуетъ именно новымъ понятіямъ. Устранивъ ученіе о двухъ субстанціяхъ, Спиноза изгналъ изъ области философіи тотъ анимизмъ, которому заплатилъ такую богатую дань Декартъ, которому платитъ столь-же богатую дань всякій идеализмъ, и который, по справедливому, на этотъ разъ, мнѣнію Петцольда, составляетъ одну изъ величайшихъ ошибокъ человѣческой мысли. Далѣе. Странно упрекать Спинозу въ томъ, что онъ не объяснилъ, какимъ образомъ матеріальные мозговые процессы вызываютъ нематеріальные душевные: вѣдь авторъ „Этики“ именно утверждалъ, что процессы этого второго рода

Это справедливо. Но ни одно изъ этихъ открытій не подрываетъ того опредѣленія матеріи, согласно которому, матеріей должно быть признано то (въ „себѣ“ сущее), что, посредственно или непосредственно, дѣйствуетъ, или, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, можетъ дѣйствовать на наши внѣшнія чувства. Этого достаточно здѣсь для меня.

[1]) Стр. 141.

не вызываются процессами перваго рода, а только *сопровождаютъ* ихъ. „Душа и тѣло,—говорилъ Спиноза,—одна и та же вещь, которая разсматривается то подъ аттрибутомъ мышленія, то подъ аттрибутомъ протяженія". [1]) Замѣтьте эти слова Спинозы и посмотрите, останется-ли хоть небольшой смыслъ въ вопросѣ, какимъ образомъ душевныя движенія *вызываются* тѣлесными. Вы видите, что въ немъ не остается ровно никакого смысла. Аттрибутъ мышленія *не вызывается* аттрибутамъ протяженія, а представляетъ собой лишь обратную сторону „одной и той-же вещи", одного и того-же процесса. Упрекъ, дѣлаемый здѣсь Петцольдомъ Спинозѣ, равносиленъ упреку въ томъ, что геніальный еврей не объяснилъ *какимъ образомъ* одинъ и тотъ же процессъ можетъ представляться совершенно различнымъ, будучи разсматриваемъ подъ различными аттрибутами. Но Спиноза и не ставилъ передъ собою задачу объяснить это. Тотъ фактъ, что протяженіе и мышленіе суть два аттрибута одной и той же субстанціи, былъ для него предѣльнымъ фактомъ, который объясняетъ многіе другіе факты, но самъ не подлежитъ объясненію. Замѣчательно, что тотъ же Петцольдъ видитъ заслугу Спинозы въ устраненіи „такъ-называемаго взаимодѣйствія между тѣломъ и духомъ". Онъ говоритъ, что, устранивъ это взаимодѣйствіе, Спиноза, тѣмъ самымъ подготовилъ почву для новѣйшихъ воззрѣній. [2]) Но неужели же не ясно, что только признавая взаимодѣйствіе между тѣломъ и духомъ, Спиноза могъ-бы поставить передъ собою вопросъ, какимъ образомъ матеріальные мозговые процессы *вызываютъ* нематеріальные душевные? Петцольдъ одновременно упрекаетъ Спинозу въ томъ, что онъ не задался этимъ вопросомъ, и хвалитъ его за то, что онъ отрицалъ взаимодѣйствіе между тѣломъ и духомъ. Удивительная сила логики!

Петцольдъ утверждаетъ, что „уже у Спинозы мы встрѣчаемся съ идеей, которой позже Лейбницъ далъ наименованіе предустановленной гармоніи" [3]). На самомъ же дѣлѣ Спинозу потому и третировали, по выраженію Лессинга, „какъ дохлую собаку", богословы всѣхъ странъ, что въ его философіи не оставалось мѣста для существа, которое могло-бы установить „гармонію" [4]). Петцольдъ называетъ ученіемъ о предустановлен-

[1]) Спиноза. „Этика". Спб., 1894, стр. 121.
[2]) Стр. 141.
[3]) Стр. 142.
[4]) Употребляемое Спинозой слово: „Богъ" не примирило, да и не могло примирить съ нимъ богослововъ, потому что подъ этимъ словомъ онъ понималъ природу. Онъ такъ и говорилъ: Богъ или природа" (Deus sive natura). Разумѣется, терминологически это было неправильно, но это уже вопросъ другой, насъ здѣсь не касающійся.

ной гармоніи ученіе Спинозы о взаимномъ отношеніи аттрибутовъ мышленія и протяженія: „Такимъ образомъ два совершенно независимыхъ другъ отъ друга ряда процессовъ протекаютъ рядомъ... Повторяется физическое явленіе, съ нимъ вмѣстѣ непремѣнно повторяется и духовное, проявившееся прежде вмѣстѣ съ нимъ, и обратно“ [1]). Что же, развѣ это неправда? развѣ это „метафизическая“ выдумка Спинозы? Человѣкъ выпиваетъ бутылку водки; это „физическое явленіе“. Онъ пьянѣетъ, ему въ голову лѣзетъ всякій вздоръ; это „душевное явленіе“. Нѣсколько дней спустя человѣкъ опять выпиваетъ бутылку водки; это — опять „физическое явленіе“. Онъ опять пьянѣетъ, ему въ голову опять лѣзетъ всякій вздоръ; это—опять „душевное явленіе“. „Повторяется физическое явленіе, съ нимъ вмѣстѣ непремѣнно повторяется и духовное, проявившееся прежде вмѣстѣ съ нимъ“. Кто-же этого не знаетъ? А вотъ что значатъ слова: „и обратно“, которыми сопровождаются у Петцольда только что приведенныя мною строки, этого, я признаюсь, не понимаю. Въ примѣрѣ съ пьяницей надо, должно быть, представить себѣ дѣло такъ: опьянѣетъ человѣкъ и полная бутылка окажется пустою. Иначе „и обратно“ лишается смысла [2]). Но какъ-бы тамъ ни было, а фактъ тотъ, что между психическими явленіями, съ одной стороны, и физіологическими, съ другой существуютъ извѣстныя закономѣрныя отношенія. Этого не отрицаетъ, конечно, и самъ Петцольдъ. Но онъ находитъ, что Спиноза плохо объяснилъ эти отношенія. Согласимся съ нимъ пока въ этомъ и спросимъ: а лучше-ли объясняются эти отношенія въ

---

[1]) Стр. 142.

[2]) Часто говорятъ о вліяніи психическихъ состояній на физіологическіе процессы. Объ этомъ вліяніи очень много и охотно распространяются теперь врачи. Я думаю, что факты, наводящіе на мысль объ этомъ вліяніи, часто *указываются* совершенно вѣрно. Однако, *объясняются* они совершенно неправильно. Люди, распространяющіеся о вліяніи „психики“ на „физику“, забываютъ, что всякое данное психическое состояніе есть лишь *одна* сторона процесса, *другую* сторону котораго составляетъ физіологическое явленіе, или, вѣрнѣе, цѣлая совокупность явленій физіологическихъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. И когда мы говоримъ, что данное психическое состояніе извѣстнымъ образомъ повліяло на физіологическія отправленія даннаго организма, то надо понимать, что указываемое нами вліяніе причинено было собственно тѣми, тоже чисто-физіологическими, явленіями, *субъективную сторону* которыхъ составляетъ это психическое состояніе. Если-бы это было иначе; если-бы то или иное психическое состояніе могло послужить дѣйствительной причиной физіологическихъ явленій, то намъ пришлось бы отказаться отъ закона сохраненія энергіи. Это уже хорошо выяснилъ Ф. А. Ланге (назван. сочиненіе, томъ II, стр. 370 и слѣд.—Ср. также примѣч. 39 на стр. 440—442 того-же тома). Правда, ученики Оствальда возстали бы противъ моего послѣдняго замѣчанія касательно закона сохраненія энергіи, но я не могу входить здѣсь въ препирательство съ ними; я надѣюсь скоро посвятить особую статью разбору Оствальдовой теоріи познанія.

идеалистической философіи? Петцольдъ скажетъ, что нѣтъ. Что же остается? „Новый“ позитивизмъ! Обращаемся къ „новому“ позитивизму.

Ошибка всѣхъ философскихъ ученій, предшествовавшихъ этому позитивизму, заключается, по словамъ Петцольда, вотъ въ чемъ: „Не могли представить себѣ иной взаимной зависимости явленій природы, помимо временной: *сначала A, потомъ B;* но не такъ, какъ въ геометріи *если A, то B*. По методу геометріи выходитъ: если стороны треугольника равны, то равны и противолежащіе углы... Если сохранять въ полѣ своего зрѣнія эту вполнѣ общую функціональную зависимость какъ геометрическихъ, такъ и физическихъ опредѣляющихъ элементовъ, нетрудно представить себѣ аналогичными и взаимоотношенія между душевными и тѣлесными явленіями (или опредѣляющими элементами), перебросивъ тѣмъ самымъ мостъ черезъ пропасть, раздѣляющую оба міра. Но Спиноза, хотя и расположилъ основоположенія своего главнаго творенія и доказывалъ ихъ, строго слѣдуя пріемамъ взятой имъ за образецъ геометріи Эвклида, хотя онъ и ослабилъ противоположность обѣихъ субстанцій, сведя ихъ на степень сторонъ одной и той-же субстанціи, все же былъ очень далекъ отъ вышеупомянутой аналогіи. Онъ былъ не въ состояніи мыслить параллелизмъ между духовными и тѣлесными процессами въ видѣ соотношенія между x и y въ уравненіи $y=f(x)$, но нуждался въ соединительномъ членѣ между двумя перемѣнными величинами, именно въ представленіи о субстанціи“ [1]).

Вотъ оно какъ: *если* A, *то* B; если стороны треугольника равны, то равны противолежащіе углы. Это, въ самомъ дѣлѣ, очень просто. *Если* человѣкъ выпилъ литръ водки, *то* онъ опьянѣлъ. Что и требовалось доказать. Но отвѣчаетъ-ли это на вопросъ, съ которымъ Петцольдъ только что приставалъ къ Спинозѣ? Знаемъ-ли мы теперь,—благодаря „новому“ позитивизму,— *„какимъ образомъ“* между A и B устанавливается данное закономѣрное отношеніе? Знаемъ-ли мы *чѣмъ обусловливается* взаимоотношеніе между душевными и тѣлесными явленіями? Нѣтъ, не знаемъ. И по всему видно, что *если* бы мы, въ свою очередь, стали доходить Петцольда этимъ вопросомъ, *то* онъ отказался бы отвѣчать намъ на томъ основаніи, что наука открываетъ закономѣрность явленій, но не объясняетъ, *почему* она существуетъ. И онъ былъ бы правъ. Однако, нѣмцы справедливо говорятъ, что

---

[1]) Стр. 142—143.

Was dem einen recht ist dem anderen billig. Тутъ также есть своего рода „если—то“. *Если* Петцольда нельзя упрекнуть въ томъ, что онъ склоняется къ ученію о предустановленной гармоніи, *то* нельзя упрекнуть въ этомъ и Спинозу; вѣдь у нихъ обоихъ остается безъ отвѣта одинъ и тотъ же вопросъ.

Разница лишь въ томъ, что Спиноза „нуждался въ соединительномъ членѣ между двумя перемѣнными величинами именно въ представленіи о субстанціи“, а Петцольдъ не нуждается въ немъ. Но послѣ всего сказаннаго ясно, что разница эта совсѣмъ не въ пользу Петцольда.

Разбирая взгляды Юма на отношеніе „внутренняго міра“ ко внѣшнему, Петцольдъ такъ формулируетъ свое собственное ученіе объ этомъ предметѣ: „оба міра образуются изъ безразличныхъ элементовъ въ процессѣ взаимнаго дефференцированія и соотношенія. А этимъ уже сказано и то, что они состоятъ въ отношенія взаимной функціональной зависимости, но въ то же время обладаютъ общимъ независимымъ корнемъ [1]).

Каковы бы не были тѣ „безразличные элементы“, дифференцированіе которыхъ приводитъ, по словамъ Петцольда, къ возникновенію внѣшняго міра съ одной стороны и внутренняго—съ другой, во всякомъ случаѣ ясно одно: едва только возникаютъ эти два міра, между ними устанавливается отношеніе, называемое обыкновенно отношеніемъ объекта къ субъекту. Мы уже знаемъ, до какой степени плохо выясняется,—а лучше сказать, до какой степени сильно запутывается,—„новымъ“ позитивизмомъ понятіе объ этомъ отношеніи. Поэтому я не буду распространяться на этотъ счетъ. Замѣчу только, что и здѣсь нашъ авторъ не выясняетъ намъ, *почему* между „внутреннимъ“ и „внѣшнимъ“ мірами устанавливаются извѣстныя соотношенія, т.-е., что и здѣсь онъ оказывается виновнымъ,—если это въ самомъ дѣлѣ вина,—въ томъ-же самомъ, въ чемъ онъ обвиняетъ Спинозу. Однако, есть у него въ этихъ строкахъ и намекъ на правильную мысль. Названные міры дѣйствительно „обладаютъ общимъ корнемъ“. Но поскольку правильна эта мысль, постольку она приближается къ ученію Спинозы о томъ, что мышленіе и протяженіе суть—два аттрибута одной и той же субстанціи. Петцольдъ только тогда и не ошибается, когда повторяетъ,—хотя бы и придавая ему крайне запутанный видъ,—отвергаемое имъ матеріалистическое ученіе Спинозы.

---

[1]) Стр. 172.

IX.

Но интереснѣе всего „выводъ“, дѣлаемый нашимъ авторомъ изъ ученія Спинозы. Онъ до того невѣроятенъ, что я не могу излагать своими словами лежащія въ его основѣ разсужденія, а долженъ предоставить слово самому Петцольду.

„Выводъ этотъ прежде всего заключается въ томъ, что души двухъ людей A и B не могутъ ничего сообщить другъ другу, являются совершенно изолированными одна отъ другой. Лишь тѣла ихъ, а именно головные мозги обоихъ, находятся черезъ посредство выразительныхъ движеній, въ частности же движеній органовъ рѣчи, во взаимной связи. Звуки, порождаемые A, производятъ сотрясеніе воздуха; воздушныя волны ударяютъ о барабанную перепонку B, ея колебанія передаются слуховому нерву, который, въ свою очередь, сообщаетъ свое раздраженіе головному мозгу; здѣсь происходятъ всякаго рода сложныя измѣненія, которыя въ результатѣ могутъ повести снова къ движенію органовъ рѣчи субъекта B, и эти движенія, распространяясь уже обратнымъ путемъ, дойдутъ до головного мозга A; но никогда ни одно изо всѣхъ этихъ проявленій не коснется души обоихъ субъектовъ; лишь головные мозги ведутъ бесѣду, души ничего объ этомъ не знаютъ“. [1])

Чтобы повѣрить этому, нужно быть лишеннымъ всякаго представленія о философіи Спинозы. Авторъ „Этики“ какъ-будто предвидѣлъ своего Петцольда и заранѣе попытался предупредить его изумительный „выводъ“. Въ 12-ой теоремѣ второй части своего главнаго сочиненія Спиноза говоритъ: „*Все, что случается въ предметѣ идеи, составляющей человѣческую душу, должно быть воспринимаемо человѣческою душою, другими словами, о томъ необходимо будетъ въ душѣ идея; т.-е., если предметъ идеи, составляющей человѣческую душу, будетъ тѣло, то ничего не можетъ случиться въ этомъ тѣлѣ, что не было бы воспринимаемо душею*“. [2]) Судите послѣ этого о глубокомыс-

---

[1]) Стр. 147.

[2]) „Этика“. Стр. 66. Курсивъ Спинозы. Съ этимъ полезно сопоставить 14-е положеніе той же части: „*Душа человѣческая способна воспринимать многое и тѣмъ способнѣе, чѣмъ большими способами ея тѣло можетъ быть располагаемо.*— Доказательство. Ибо человѣческое тѣло (*по пост. 3 и 6*) очень многими способами подвергается дѣйствію внѣшнихъ тѣлъ и расположено подвергать дѣйствію внѣшнія тѣла очень многими способами. Но все, что случается въ человѣческомъ тѣлѣ (*по пол. 12 этой части*), душа человѣческая должна воспринимать. Слѣдовательно душа человѣческая способна воспринимать многое, и тѣмъ способнѣе, и проч.,—что и требовалось доказать“. (Тамъ же, стр. 75).

ліи вывода, достигающаго своей кульминаціонной точки въ словахъ: „лишь головные мозги ведутъ бесѣду, души ничего объ этомъ не знаютъ“. Если бы, по ученію Спинозы, „мозги“ могли вести между собою такія бесѣды, о которыхъ ничего не знали бы „души“, то онъ былъ бы не монистомъ, а дуалистомъ и передъ нами опять стояли бы двѣ независимыя одна отъ другой субстанціи, при чемъ къ одной изъ нихъ, — къ „душѣ“, — были бы пріурочены всѣ психическія явленія, между тѣмъ какъ другая, — „тѣло“, — признавалась бы неспособной ни ощущать, ни мыслить, вслѣдствіе чего стало бы уже совершенно непостижимымъ, какимъ образомъ могутъ „вести бесѣду“ такія матеріальныя вещи, какъ мозги. Чтобы выйти изъ затрудненія, оставалось бы только допустить, что матерія можетъ мыслить, т.-е. оставалось бы только вернуться къ ученію того самаго Спинозы, для опроверженія котораго придуманъ былъ „выводъ“ насчетъ бесѣдующихъ между собою „мозговъ“ и „изолированныхъ“ душъ.

Петцольдъ и самъ чувствуетъ, что его выводъ прямо противоположенъ тому, что говоритъ Спиноза, вслѣдствіе этого онъ спѣшитъ поправить дѣло слѣдующимъ соображеніемъ: „Если же, несмотря на это, одновременно съ мозговыми происходятъ и душевные процессы, соотвѣтствующіе мозговымъ процессамъ, — а потому и другъ другу, — то причиной тому является та предустановленная гармонія, то математическое волшебное слово, которое въ надлежащій моментъ замѣщаетъ собой недостающее понятіе и дѣлаетъ изъ столь различныхъ по смыслу предпосылокъ вещей, какъ душа и тѣло, лишь *стороны* одной и той же вещи“ [1]). Но я уже сказалъ, что ученіе о предустановленной гармоніи совершенно не основательно навязывается Петцольдомъ Спинозѣ. Что же касается до любви къ математическимъ волшебнымъ словамъ, то ею отличаются именно „новые“ позитивисты. Мы видѣли это на примѣрѣ самого Петцольда. Не онъ ли говорилъ намъ, что математическое понятіе о функціональной зависимости даетъ намъ возможность перебросить мостъ черезъ пропасть, отдѣляющую душевныя явленія отъ тѣлесныхъ? Но въ томъ-то и дѣло, что Петцольдъ любитъ валить съ больной головы на здоровую. На стр. 143 своей книги онъ аппелируетъ къ понятію о функціональной зависимости, утверждая, что оно поможетъ намъ „перебросить мостъ“ и т. д., а на стр. 147 упрекаетъ Спинозу въ любви къ „математическимъ волшебнымъ словамъ“. Поневолѣ опять вспомнишь Крыловскаго медвѣдя,

[1]) Стр. 147.

совѣтовавшаго мартышкѣ на себя оборотиться вмѣсто того, чтобы считать кумушекъ.

Намъ скажутъ, можетъ-быть, что у Петцольда „математическое слово“ *обозначаетъ* собою извѣстное понятіе, тогда какъ у Спинозы понятіе отсутствуетъ, будучи замѣнено этимъ математическимъ словомъ. Самъ Петцольдъ, какъ видно, хочетъ сказать именно это. Но и этотъ упрекъ такъ же неоснователенъ, какъ и всѣ прочіе. Во-первыхъ, можно не соглашаться съ ученіемъ Спинозы о двухъ аттрибутахъ единой субстанціи, но рѣшительно нельзя называть это ученіе безсодержательнымъ; во-вторыхъ, мы видѣли, что самъ Петцольдъ въ своемъ ученіи объ отношеніи психическихъ явленій къ физическимъ не путается въ противорѣчіяхъ только тогда, когда воспроизводитъ, хотя бы и въ изуродованномъ видѣ, мысль Спинозы. Наконецъ, — last not least, — несмотря на геометрическій методъ своего *изложенія*, Спиноза очень рѣдко прибѣгалъ къ „математическимъ словамъ“ въ своихъ *разсужденіяхъ*, какъ это извѣстно всякому, прочитавшему его „Этику“. Зачѣмъ валить съ больной головы на здоровую? Я миную логическіе выводы изъ ученія Спинозы вродѣ, напримѣръ, вотъ этихъ: „какъ по отношенію другъ къ другу, такъ и по отношенію къ внѣшнему міру, души являются изолированными. Какъ не могутъ онѣ на самомъ дѣлѣ слышать, такъ не могутъ онѣ и видѣть, и вообще имѣть какія-либо воспріятія изъ окружающей ихъ среды“ [1]). Мы уже знаемъ, что дѣлать *такіе* выводы изъ ученія Спинозы можно только съ помощью той удивительной логики, которая даетъ себя чувствовать на каждой страницѣ книги Петцольда. Но я не могу устоять передъ искушеніемъ указать на слѣдующее „неизбѣжное заключеніе изъ ученія Спинозы“. Этимъ заключеніемъ заканчивается въ книгѣ Петцольда глава, посвященная автору „Этики“, и мнѣ хочется, чтобы у читателя осталось объ этой главѣ веселое воспоминаніе.

„Самъ я—душа, совершенно отрѣзанная отъ окружающаго міра. Что же даетъ мнѣ право вообще говорить о мірѣ внѣ меня? Ничто, абсолютно ничто. Міръ *можетъ* существовать, — этого отрицать нельзя. Можетъ, однако, быть и то, что я—единственно существующее въ мірѣ, что я самъ этотъ міръ, міръ, состоящій исключительно изъ приходящихъ и уходящихъ представленій. И если бы даже и существовалъ міръ еще и внѣ меня—я ничего не могъ бы предполагать относительно его устройства. Существу-

[1]) Стр. 147.

ютъ ли еще существа, подобныя мнѣ—этого я никогда не узнаю. Я вѣдь теперь знаю, что тѣ, кого я принималъ за эти существа, являются лишь моими представленіями. Но если бы я даже и зналъ, что таковыя имѣются, мнѣ отъ этого не стало бы легче. Вѣдь я никогда не сумѣлъ бы завязать съ ними сношеній. Мнѣ должно быть поэтому въ высокой степени безразлично, существуютъ ли они или нѣтъ. Въ моемъ мірѣ я единственный, и онъ моя собственность". [1])

Это очень недурно въ качествѣ указанія на „логическіе выводы" изъ *тезиса* Петцольда. А такъ какъ мы знаемъ, что антиномія между антитезисомъ и тезисомъ разрѣшается имъ въ пользу этого послѣдняго, то можно сказать, что эти строки представляютъ собою каррикатуру, написанную Петцольдомъ на свое собственное философское ученіе. Извѣстно, что живописцы часто пишутъ свои собственные *портреты*. Но насколько я знаю, философы до сихъ поръ не занимались писаніемъ *каррикатуръ* на свои собственные взгляды. Петцольдъ является настоящимъ новаторомъ въ этомъ отношеніи, въ чемъ и состоитъ истинная оригинальность его книги. Она заслуживаетъ большого и сочувственнаго вниманія.

X.

Г. П. Юшкевичъ предпослалъ этой книгѣ свое предисловіе, озаглавленное: „Къ вопросу о міровой загадкѣ". О немъ стоитъ сказать нѣсколько словъ.

Г. П. Юшкевичъ потому находитъ книгу Петцольда интересной, что она посвящена „одному изъ основныхъ вопросовъ философіи": вопросу о независимомъ отъ насъ существованіи вещей. Вообще говоря, онъ доволенъ тѣмъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ, какой дается Петцольдомъ. Но онъ думаетъ, что въ этомъ отвѣтѣ должна быть сдѣлана нѣкоторая „поправка", такъ какъ безъ поправки предлагаемое Петцольдомъ рѣшеніе „далеко не устраняетъ всѣхъ сомнѣній" [2]). Мы уже знаемъ, что это въ самомъ дѣлѣ такъ—даже болѣе, чѣмъ такъ: Петцольдово „рѣшеніе" *никакихъ* сомнѣній не устраняетъ. Но почему не доволенъ имъ г. П. Юшкевичъ? Петцольдъ часто ссылается въ своей книгѣ на то положеніе Протагора, что міръ для каждаго

---

[1]) Стр. 148.
[2]) Стр. 17 и 28.

именно таковъ, какимъ онъ ему кажется [1]). По этому поводу г. П. Юшкевичъ и предлагаетъ свою поправку. „Если исходить изъ принципа Протагора,—говоритъ онъ,—то надо брать его въ наиболѣе общей и поэтому наиболѣе относительной формѣ: міръ для каждаго именно таковъ, какимъ онъ ему кажется *въ каждый данный моментъ*... Дерево для меня не просто зелено. Въ такой-то моментъ оно имѣетъ такой-то оттѣнокъ зеленаго цвѣта; въ такой-то другой моментъ—иной оттѣнокъ... Если въ разные моменты t_1, t_2, t_3... t_n, я имѣю различные образы дерева: A_1, A_2, A_3... A_n, и если я не беру ихъ ариѳметическаго средняго, не беру итоговаго образа A (=„дерево зелено“), то на какомъ изъ этихъ образовъ я долженъ остановиться, говоря о независимомъ отъ меня существованіи дерева? Ни на какомъ въ особенности: значитъ на всѣхъ“ [2]). Отсюда г. П. Юшкевичъ дѣлаетъ то справедливое умозаключеніе, что абсолютный релятивизмъ самъ себя поѣдаетъ. Какъ же тутъ быть? По мнѣнію г. П. Юшкевича, нужно и на релятивизмъ смотрѣть съ „релятивистической“ точки зрѣнія: релятивизмъ долженъ самъ себя ограничить, иначе онъ выродится въ безсмыслицу. Г. П. Юшкевичъ пишетъ: „Нельзя дважды купаться въ одной и той же рѣкѣ — училъ Гераклитъ. Нельзя въ ней купаться и однажды — училъ возведшій его динамизмъ въ нѣкій абсолютъ Кратилъ. Разъ все измѣняется, все течетъ, то нѣтъ ничего повторяющагося, нѣтъ „одного и того же“, есть только разное, ничего ни о чемъ нельзя сказать, ибо слово — это и есть „одно и тоже“, въ словѣ мы запечатлѣваемъ повторяющееся, т.-е. то, чего нѣтъ. Мысль изреченная есть ложь. Но и эта мысль, какъ изреченная, есть ложь, сама себя отрицаетъ“ [3]).

Тутъ г. П. Юшкевичъ говоритъ истину, которую, впрочемъ, гораздо лучше его выразилъ Гегель, сказавшій, что тубытіе (Dasein) есть первое отрицаніе отрицанія. Но высказать эту неоспоримую истину еще не значитъ рѣшить вопросъ о независимомъ отъ насъ существованіи вещей. Г. П. Юшкевичъ совершенно правъ, говоря: „Крайній релятивизмъ совпадаетъ съ крайнимъ же со-

---

[1]) Это положеніе Протагора истолковывается имъ въ смыслѣ крайняго субъективизма, несмотря на то, что новѣйшіе историки древней философіи приводятъ доводы, заставляющіе усомниться въ правильности такого истолкованія (См. напр. Théodore Gomperz. — Les penseurs de la Grèce. Histoire de la Philosophie antique. Lausanne, p. p. 464—501, особенно же стр. 483 и слѣд.). Г. П. Юшкевичъ не дѣлаетъ никакихъ замѣчаній по поводу взгляда Петцольда на Протагора: очевидно онъ согласенъ съ нимъ.

[2]) Стр. 17, 18, 19.

[3]) Стр. 19—20.

липсизомъ — солипсизмомъ мгновеній, знающимъ только одинъ настоящій моментъ“ [1]). Мы уже не разъ имѣли случай видѣть, что мнимый позитивизмъ Петцольда роковымъ образомъ упирается въ солипсизмъ. Но въ чемъ же состоитъ та поправка, которая могла бы, по мнѣнію г. П. Юшкевича, вывести насъ изъ тупого переулка солипсизма?

Г. П. Юшкевичъ утверждаетъ, что вопросъ о существованіи объективнаго, независимаго отъ нашихъ представленій міра предполагаетъ наличность „нѣкоторой довольно значительной общности организацій“. Повторяя слова Протагора: человѣкъ—мѣра вещей, онъ говоритъ: „Съ такимъ же правомъ мы могли бы сказать, конечно, что и „червякъ—мѣра вещей“, „амеба—мѣра вещей“ и т. п. И если мы выдѣляемъ въ этомъ отношеніи человѣка, то потому только, что онъ мѣра, *сознающая* себя мѣрой. А это сознаніе, продуктъ соціальной обработки опыта, предполагающей высокую степень согласія между человѣческими организаціями“. „Соціальный человѣкъ мѣра вещей“. И только этотъ соціальный человѣкъ, сознавшій себя мѣрой, надѣляетъ потомъ каждую отдѣльную личность, всякое живое существо, своей особой индивидуальной мѣрой бытія“ [2]).

Это, по-истинѣ, геніально простое рѣшеніе: чтобы выйти изъ тупого переулка солипсизма, намъ стоитъ только вообразить, что мы находимся не въ этомъ мрачномъ переулкѣ, а въ пріятномъ обществѣ подобныхъ намъ человѣческихъ существъ. Все затрудненіе исчезаетъ при этомъ, какъ по мановенію волшебнаго жезла. Жаль только, что остается неизвѣстнымъ, по какому логическому праву мы даемъ волю своему воображенію. Но если мы не будемъ настаивать на этомъ досадномъ вопросѣ, то все пойдетъ у насъ, какъ по маслу.

Передъ нами,—успокаиваетъ насъ г. П. Юшкевичъ,— многообразныя индивидуальныя картины міра, частью сходныя, частью различныя; передъ нами также получающаяся на почвѣ этихъ сходствъ коллективная система опыта, соціальный образъ міра. Эта соціальная картина міра, разумѣется, не „абсолютна“; она измѣняется вмѣстѣ съ успѣхами знанія, по мѣрѣ того какъ непрерывно расширяющійся коллективный опытъ открываетъ намъ все новыя различія, но также и новыя — и болѣе глубокія — сходства между различными индивидуальными опытами. Но какъ ни мало абсолютно соціальное человѣческое понятіе о мірѣ, оно

---

[1]) Стр. 21.
[2]) Стр. 23—24.

въ нашихъ глазахъ имѣетъ свое особое значеніе наряду съ индивидуальными образами міра. Къ нему именно мы и аппелируемъ, говоря о „реальномъ“, „независимомъ“, „объективномъ“ и т. д. мірѣ [1]).

Это, пожалуй, нѣсколько лучше, нежели абсолютный релятивизмъ. Но что же новаго въ этой „поправкѣ“ г. П. Юшкевича? Ровнехонько ничего. Это старая идеалистическая погудка: объективно то, что существуетъ въ головахъ всѣхъ людей. Но существовать въ головахъ всѣхъ людей значитъ существовать въ представленіи, свойственномъ всѣмъ людямъ. И если наша „картина міра“ объективна только потому, что она находится въ головахъ всѣхъ людей, то мы — идеалисты, смотрящіе на міръ, какъ на представленіе. А между тѣмъ Петцольдъ,—съ которымъ, за указаннымъ исключеніемъ,— вполнѣ согласенъ г. П. Юшкевичъ, категорически объявляетъ, что „ученіе о мірѣ, какъ о представленіи“ есть „колоссальная нелѣпость“ [2]). Вотъ тутъ и разбирайся: удивительные комплименты говорятъ себѣ эти господа „новые“ позитивисты!

Еще два слова. г. П. Юшкевичъ признаетъ, что если человѣкъ — мѣра вещей, то и червякъ — мѣра вещей, и амеба — мѣра вещей и т. п. Человѣкъ выдѣляется „нами“ въ этомъ отношеніи „только потому, что онъ мѣра, *сознающая* себя мѣрой“. Надо думать, что ни червякъ, ни амеба, дѣйствительно, не сознаютъ себя мѣрой и не занимаются философіей. Но хотя они въ этомъ отношеніи не похожи на человѣка, фактъ остается фактомъ и получаетъ признаніе даже со стороны г. П. Юшкевича: у „червяка“ не та „картина міра“, что у „амебы“, а у „амебы“ не та, что у человѣка. Отъ чего же это происходитъ? Отъ того, что матеріальная организація человѣка не похожа на матеріальную организацію двухъ остальныхъ „мѣръ вещей“. Что же это значитъ? Это значитъ, что *сознаніе* („картина міра“, свойственная всякой данной „мѣрѣ вещей“) опредѣляется *бытіемъ* (матеріальной организаціей этой „мѣры“). А это чистѣйшій матеріализмъ, отъ котораго обѣими руками открещиваются наши „новые“ позитивисты. Противъ этого, конечно, можно возразить, какъ и возражаютъ рѣшительно всѣ противники матеріализма, что и амеба, и червякъ, равно, какъ и матеріальная организація и той и другого, — все это не болѣе, какъ наши представленія. Но если это такъ, то гдѣ же тогда будетъ ло-

---

[1]) Стр. 24—25.
[2]) Стр. 146.

гика? Вѣдь тогда окажется, что для выясненія характера „нашей картины міра“, т.-е. всей, такъ или иначе систематизированной, совокупности „нашихъ“ представленій, мы съ г. Юшкевичемъ ссылаемся на разницу между всей этой картиной съ одной стороны и той „картиной міра“, которая имѣется у нѣкоторыхъ изъ ея составныхъ частей — въ данномъ случаѣ, у червяка и амебы: мы сначала представляемъ себѣ, а потомъ — свойственное червяку представленіе о мірѣ. Другими словами: мы представляемъ себѣ представленіе, свойственное нѣкоторымъ изъ нашихъ представленій, и въ этомъ состоитъ „весь нашъ научный методъ“, и къ этому „научному методу“ сводится все то, что „мы“ можемъ противопоставить матеріализму. Это очень немного! А Петцольдъ воображаетъ, что „міровоззрѣніе“, выработанное съ помощью этого, въ полномъ смыслѣ слова нелѣпаго, метода можетъ быть, пожалуй, признано „окончательнымъ въ своихъ главныхъ чертахъ“. Нечего сказать хорошее придумалъ онъ окончаніе для исторіи философской мысли[1])!

Однако, я повторяю: книгѣ Петцольда, повидимому, суждено имѣть большой успѣхъ въ нѣкоторыхъ кругахъ нашей читающей публики. Въ ней излагается очень жалкая философія трусливаго идеализма. Но эта жалкая философія, какъ нельзя лучше, соотвѣтствуетъ нашему жалкому времени. Гегель справедливо сказалъ, что всякая философія есть лишь идейное выраженіе своего времени. Русскій народъ выразилъ, если хотите, ту же самую мысль, но только въ гораздо болѣе общей формѣ, сказавъ: по Сенькѣ и шапка!

Анри Бергсонъ[2]).

Творческая эволюція.—Переводъ съ 3-го французскаго изданія М. Булгакова. Москва, 1909.—Т-во типографіи А. И. Мамонтова.

Гегель въ своихъ „*Чтеніяхъ по исторіи философіи*“ назвалъ греческихъ софистовъ *мастерами въ обращеніи съ мыслями*. Это

---

[1]) „Червякъ“ и „амеба“ г. П. Юшкевича привели мнѣ на память тотъ вопросъ, который ставилъ когда-то Ф. А. Ланге: „если червякъ, жукъ, человѣкъ и ангелъ смотрятъ на дерево, то получается ли у насъ *пять* деревьевъ?“ Онъ отвѣчалъ, что у насъ получится *четыре*, по всей вѣроятности, очень различныхъ *представленій* о деревѣ, но что всѣ эти четыре представленія будутъ относиться къ одному и тому же *предмету* (Цит. соч. т. II, стр. 102). Ланге былъ правъ, хотя и нельзя сказать, что его правильный отвѣтъ могъ бы быть очень хорошо обоснованъ съ помощью его (Кантіанской) теоріи познанія. А что отвѣтитъ намъ на тотъ же вопросъ г. П. Юшкевичъ? Сколько получится *у него* деревьевъ? Я полагаю, что столько же, сколько ихъ получилось бы у Петцольда, который, какъ уже сказано, стремится къ монизму, а приходитъ къ плюрализму. Прибавлю мимоходомъ еще вотъ что: если дерево „въ себѣ“ не существуетъ, между тѣмъ, какъ червякъ, жукъ, человѣкъ и ангелъ одновременно имѣютъ хотя бы и различное представленіе о деревѣ, то у насъ получается въ высшей степени интересный случай „*предустановленной гармоніи*“.

[2]) „Современный Міръ“, мартъ, 1909.

названіе можно, по всей справедливости, примѣнить къ Анри Бергсону. Въ обращеніи съ мыслями онъ является настоящимъ мастеромъ. Въ этомъ отношеніи онъ безконечно далеко оставляетъ за собою моднаго теперь у насъ Э. Маха. Э. Махъ почти всегда неловокъ даже тамъ, гдѣ онъ правъ. А. Бергсонъ почти всегда поражаетъ своею ловкостью даже тамъ, гдѣ онъ ошибается. Его нельзя читать безъ удовольствія, какъ нельзя безъ удовольствія смотрѣть на упражненія выдающагося по своему искусству гимнаста.

А. Бергсонъ похожъ на софистовъ и въ томъ отношеніи, что *положительный* результатъ его чрезвычайно искусныхъ логическихъ упражненій весьма невеликъ. Скажемъ больше: этотъ результатъ представляетъ собой *отрицательную величину* тамъ, гдѣ Бергсонъ пытается взглянуть съ *новой* точки зрѣнія на коренные вопросы метафизики и гносеологіи. И на первый взглядъ это можетъ показаться страннымъ. Весьма естественно удивиться умственному безплодію человѣка, одареннаго огромной гибкостью мысли и, къ тому же, обладающаго обширными и разносторонними знаніями. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣло становится совершенно понятнымъ.

Бергсонъ не любитъ ходить по избитымъ тропинкамъ: онъ стремится проложить свою собственную. И онъ, несомнѣнно, обнаруживаетъ не мало оригинальности. Но его оригинальности все-таки хватаетъ лишь *на частности*, которыя у него иногда поистинѣ замѣчательны. А *въ общемъ* онъ не умѣетъ освободиться отъ вліянія господствующей теперь между философами *склонности къ идеализму*. И эта склонность къ идеализму, отъ вліянія которой не умѣетъ избавиться Бергсонъ, несмотря на немалую свою оригинальность, сводитъ, въ концѣ-концовъ, на нѣтъ весь итогъ его, по своему очень замѣчательныхъ, изслѣдованій. Бергсонъ поистинѣ является жертвой своего неумѣнья раздѣлаться съ идеализмомъ. И въ этомъ смыслѣ его примѣръ глубоко поучителенъ.

Чтобы лучше выяснить значеніе этого примѣра, мы обратимъ вниманіе читателя на то, что можно назвать *матеріалистическимъ* элементомъ во взглядахъ Бергсона.

Вотъ, напримѣръ, на стр. 99-ой его книги „*Творческая эволюція*“ мы читаемъ: „Растеніе приготовляетъ органическія вещества непосредственно изъ веществъ минеральныхъ; эта способность избавляетъ его въ общемъ отъ необходимости двигаться и, вслѣдствіе этого, отъ необходимости чувствовать. Животное, принужденное отыскивать себѣ пищу, развивало въ себѣ актив-

ность и, вслѣдствіе этого, все болѣе широкое и точное сознаніе“ (стр. 99). Это значитъ: развитіе *сознанія* обусловливается нуждами *бытія*. Приложите это замѣчаніе,—представляющее собою, впрочемъ, лишь переводъ на языкъ современной біологіи одной изъ глубочайшихъ мыслей Аристотеля,—приложите это замѣчаніе къ объясненію развитія *общественной* мысли, и у васъ получится *теорія историческаго матеріализма*. Бергсонъ и въ самомъ дѣлѣ близко подходитъ къ этой теоріи. Пожалуй, можно даже предположить, что онъ является ея послѣдователемъ. Онъ пишетъ: „Что же касается человѣческаго сознанія, то до сихъ поръ недостаточно подчеркнуто, что механическое изобрѣтеніе было вначалѣ его существеннымъ шагомъ, и что еще и теперь наша общественная жизнь имѣетъ своимъ центромъ тяжести приготовленіе и пользованіе искусственными инструментами; что изобрѣтенія, какъ вѣхи, стоящія по пути прогресса, въ то же время намѣтили и направленіе его“ (стр. 118—119). Это—одно изъ основныхъ положеній историческаго матеріализма. Но,—какъ это показываетъ ссылка въ примѣчаніи на стр. 119,—Бергсону знакома лишь та, очень вульгарная разновидность историческаго матеріализма, представителемъ которой явился П. Лакомбъ въ своемъ сочиненіи „Соціологическія основы исторіи“ [1]). Историческій матеріализмъ Маркса остался Бергсону совершенно неизвѣстнымъ: иначе онъ не приписалъ бы П. Лакомбу того, что гораздо раньше и лучше его сдѣлано было Марксомъ. И это незнакомство съ историческимъ матеріализмомъ въ его классической формулировкѣ привело Бергсона къ тому, что онъ не придалъ надлежащаго значенія *смѣнѣ производственныхъ отношеній въ процессѣ развитія человѣческаго общества*. Онъ думаетъ, что „когда пройдутъ тысячелѣтія и отъ прошлаго останутся только крупныя черты, наши войны и революціи покажутся очень маловажными, если вообще будутъ вспоминать о нихъ; о паровой же машинѣ и всевозможныхъ изобрѣтеніяхъ, составляющихъ ея спутниковъ, будутъ говорить, быть можетъ, такъ, какъ мы говоримъ о бронзѣ и о тесанныхъ камняхъ; она будетъ опредѣлять цѣлую эру“ (стр. 119). Это слишкомъ узко. Революціи революціямъ—рознь. Но что касается революцій въ производственныхъ отношеніяхъ, *совокупностью своей характеризующихъ различные способы производства*, то онѣ представляютъ собою настолько „крупныя черты“ въ исторіи общественнаго развитія,

---

[1]) О книгѣ П. Лакомба см. въ третьемъ приложеніи къ послѣднему изданію нашей книги: „*Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію*“.

что, конечно, не покажутся „маловажными“ ни одному серьезному историку. Однако, это мимоходомъ. Главное же здѣсь то, что Бергсонъ такъ опредѣляетъ „законченный интеллектъ“: „*способность изготовлять и употреблять неорганическія орудія*“ (стр. 120; подчеркнуто самимъ Бергсономъ). Это значитъ, что мысль о рѣшающей роли орудій труда въ развитіи человѣчества пріобрѣтаетъ у него *гносеологическое* ,—а не только *соціологическое*— значеніе. Да оно и не удивительно. Если у всѣхъ животныхъ вообще *сознаніе* есть, какъ мы видѣли выше, продуктъ *активности*, то естественно, что въ частности у человѣка *способность понимать* есть, какъ выражается Бергсонъ,—„*просто прибавленіе къ нашей способности дѣйствовать*“ (стр. 3; курсивъ нашъ). Иначе и быть не можетъ: вторая мысль есть не болѣе, какъ частный случай первой[1]). Однако, весьма естественно и то, что теорія познанія получаетъ матеріалистическій видъ съ этой матеріалистической точки зрѣнія. „Дѣйствіе не можетъ происходить въ нереальности“,— совершенно справедливо говоритъ Бергсонъ (стр. 5). Поэтому ходячія разсужденія о томъ, что мы не знаемъ и не можемъ познать сущность вещей; что мы должны остановиться передъ непознаваемымъ и т. п. оказываются неосновательными. „Можно допустить,—говоритъ Бергсонъ,—что умъ, созданный для умозрѣній или мечтаній, остается чуждымъ дѣйствительности; что онъ передѣлываетъ и преобразуетъ ее; что, можетъ быть, онъ даже творитъ ее, какъ мы своимъ воображеніемъ создаемъ фигуры людей и животныхъ изъ обрывковъ проносящихся облаковъ. Но умъ, направленный на реальныя дѣйствія и на неизбѣжную реакцію ихъ; умъ, прикасающійся къ предметамъ, чтобы въ каждый моментъ получать отъ нихъ мѣняющіяся впечатлѣнія, такой умъ кое въ чемъ соприкасается съ абсолютомъ“ (стр. 5). Выраженіе „абсолютъ“ можетъ подать поводъ къ недоразумѣніямъ. Мы считаемъ его здѣсь неумѣстнымъ. Но, не вступая въ терминологическій споръ съ Бергсономъ, мы охотно признаемъ, что онъ правъ: мы не могли бы дѣйствовать на внѣшнюю природу, если бы она оставалась недоступной для нашего познанія. Это давно и хорошо выяснено въ матеріалистической философіи Маркса и Энгельса[2]). Пойдемъ дальше. Бергсонъ утверждаетъ, что „тамъ, гдѣ активность направлена на производство (какъ у человѣка. Г. П.),

---

[1]) Тутъ надо замѣтить еще одно: приручая *животныхъ*, человѣкъ пріобрѣтаетъ себѣ въ нихъ *органическія* орудія труда; а между тѣмъ, ихъ прирученіе тоже есть отчасти дѣло *„интеллекта“*. Это очень важно.

[2]) См. мою полемику съ г. Конрадомъ Шмидтомъ въ сборникѣ „*Критика нашихъ критиковъ*“.

познаніе необходимо касается отношеній" (та же стр.). Это тоже какъ нельзя болѣе вѣрно. И отсюда опять вытекаютъ совершенно матеріалистическіе выводы. Если бы Бергсонъ захотѣлъ ихъ сдѣлать и прослѣдить ихъ до логическаго конца, то онъ, при своей сильной склонности и выдающейся способности къ діалектическому мышленію, освѣтилъ бы яркимъ свѣтомъ важнѣйшіе вопросы теоріи познанія. Но онъ ни за что не хочетъ дѣлать ихъ. Онъ—убѣжденный идеалистъ, для котораго физика есть лишь „*отраженная психика*". Поэтому его, такъ много обѣщающія, гносеологическія разсужденія приводятъ къ избитымъ пустякамъ, и вмѣсто новыхъ результатовъ мы видимъ у него лишь старое, такъ хорошо знакомое намъ идеалистическое petitio principii.

Непреодолимое предубѣжденіе въ пользу идеализма опрокидываетъ у Бергсона тѣ самыя положенія, которыя ему удается сдѣлать, опираясь на свои матеріалистическія посылки. Такъ, объявивъ нашу способность *понимать* простымъ добавленіемъ къ нашей способности *дѣйствовать*, онъ, подъ предлогомъ дальнѣйшаго анализа, спѣшитъ прибавить, что въ „*дѣйствительности не существуетъ ни вещей, ни дѣйствій*" (стр. 211; курсивъ нашъ). Это очень радикально! Но если это такъ, если нѣтъ *ни вещей ни дѣйствій*, то само собою ясно, что мыслителю не остается ничего другого, какъ апеллировать къ *сознанію*. Бергсонъ такъ и поступаетъ. Сознаніе является у него „основнымъ началомъ" (стр. 202). Правда, онъ оговаривается при этомъ, что выраженіе: „сознаніе" употреблено имъ лишь за неимѣніемъ лучшаго слова, и что рѣчь идетъ у него отнюдь „не о томъ сокращенномъ сознаніи, которое функціонируетъ въ каждомъ изъ насъ" (тамъ же). Но подобная оговорка, не заключающая въ себѣ ровно ничего новаго, не только не поправляетъ дѣла, а еще болѣе запутываетъ его: сверхъ-индивидуальное сознаніе есть миѳъ, ссылка на который можетъ удовлетворить *религіозное чувство* вѣрующаго человѣка, но рѣшительно не въ состояніи обосновать *философію*, въ самомъ дѣлѣ *чуждающуюся догматизма*.

Вернувшись въ идеалистическую гавань изъ своихъ матеріалистическихъ экскурсій, Бергсонъ рѣшаетъ, что *интеллектъ* способенъ познать дѣйствительность только съ ея *внѣшней* стороны, и что это не есть настоящее познаніе (см., напримѣръ, стр. 167). Настоящее познаніе, познаніе дѣйствительности съ ея *внутренней* стороны можетъ дать намъ только такая философія, которая выходитъ за предѣлы интеллекта и аппелируетъ къ *интуиціи*. Нечего и говорить, что этимъ самымъ нашъ мыслитель широко

открываетъ дверь для *фантазіи*. Подъ тѣмъ предлогомъ, что „философъ долженъ итти дальше ученаго“ (стр. 317), онъ сочиняетъ философскую сказку, о характерѣ и содержаніи которой можетъ дать нѣкоторое представленіе слѣдующій отрывокъ:

„Вообразимъ себѣ пріемникъ съ паромъ высокаго давленія, гдѣ сквозь щели сосуда паръ струйками проходитъ наружу. Этотъ вышедшій на воздухъ паръ почти цѣликомъ конденсируется въ капельки, капельки падаютъ на землю; очевидно, что эта конденсація и паденіе представляютъ нѣкоторую потерю чего-то, представляютъ нѣкоторый перерывъ и дефицитъ.—Однако, незначительная доля пара остается не конденсированной въ теченіе нѣсколькихъ мгновеній; эта доля стремится поднять падающія капли, но самое большее, что ей удается, это задержать ихъ паденіе. Точно также изъ необъятнаго запаса жизни непрерывно текутъ отдѣльныя струйки, которыя при паденіи образуютъ міры. Внутри этихъ міровъ развитіе живыхъ существъ представляетъ остатокъ первоначальной струи, тотъ импульсъ, который продолжается въ направленіи, прямо противоположномъ матеріальности“ (211).

Если вы замѣтите, что это comparaison n'est pas raison, какъ и всякое другое, то Бергсонъ немедленно согласится съ вами. „Мы не должны,—скажетъ онъ,—особенно упирать на это сравненіе. Оно даетъ только слабый и не совсѣмъ вѣрный образъ дѣйствительности, такъ какъ отверстія, струя пара и образованіе капель—все это необходимо обусловлено, тогда какъ сотвореніе какого-нибудь міра представляетъ свободный актъ, и жизнь, находящаяся внутри матеріальнаго міра, также заключаетъ въ себѣ эту свободу. Скорѣй можно сравнить это твореніе съ какимъ-нибудь жестомъ, напр., съ поднятіемъ руки; когда, напр., рука предоставляется самой себѣ, она падаетъ, но все же въ ней сохраняется часть одушевлявшей ее воли, стремящейся поднять ее. Этотъ образъ *творческаго жеста, который затѣмъ прекращается*, даетъ намъ болѣе точное представленіе того, о чемъ мы говорили“ (та же стр.).

Жизнь есть творческій жестъ, „*порывъ*“. *Матерія*, это—*прекращеніе порыва, остановка творческаго жеста*. Мы увѣрены, что теперь многіе русскіе читатели найдутъ это и понятнымъ, и глубокомысленнымъ. Мы отъ души поздравляемъ этихъ читателей и желаемъ имъ дальнѣйшаго проникновенія, подъ руководствомъ Бергсона, въ сущность жизни, разсматриваемой съ ея *внутренней* стороны. Для тѣхъ же, которые не увлекаются нынѣшней философской модой на идеализмъ, мы, заканчивая эту длинную

рецензію, замѣтимъ, что въ своей интуитивной философіи Бергсонъ дѣлаетъ двѣ огромныхъ ошибки.

Во-первыхъ, попытка взглянуть на процессъ возникновенія дѣйствительности *съ его внутренней стороны заранѣе осуждена* на жестокую неудачу: ничего, кромѣ густого мистическаго тумана, изъ нея никогда не выходило и выйти не можетъ. Почему? На это отвѣтилъ еще Спиноза 23-й теоремой второй части своей „*Этики*“ [1]).

Во-вторыхъ, *процессъ становленія*, о которомъ такъ много говоритъ Бергсонъ, понимается имъ крайне односторонне: *въ немъ совершенно отсутствуетъ элементъ тубытія.* Этимъ, конечно, облегчается „разложеніе матеріальнаго міра въ простой потокъ“, на которомъ настаиваетъ Бергсонъ въ интересахъ своего мистическаго идеализма, но этимъ самымъ *діалектика превращается въ простую софистику*, какъ это ясно видно уже изъ исторіи *греческой* философіи.

Бергсонъ симпатизируетъ *Плотину*. Иначе и быть не можетъ. Это вполнѣ естественно. Но что Бергсономъ увлекаются нѣкоторые *теоретики* французскаго *синдикализма*, это — одно изъ самыхъ забавныхъ недоразумѣній, какія только знаетъ богатая недоразумѣніями исторія философской мысли. И это недоразумѣніе показываетъ, на какомъ низкомъ теоретическомъ уровнѣ сидитъ мысль теоретиковъ французскаго синдикализма: *ниже упасть невозможно!*

О книгѣ г. В. Шулятикова[2]).

В. Шулятиковъ. Оправданіе капитализма въ западно-европейской философіи. (Отъ Декарта до Маха). „Московское книгоиздательство“. Москва, 1908.

Г. В. Шулятиковъ пишетъ: „Въ интеллигентскихъ кругахъ установилось традиціонное отношеніе къ философіи: на послѣднюю смотрятъ, какъ на своего рода Privatsache, какъ на нѣчто такое, что составляетъ область индивидуальнаго благоусмотрѣнія, индивидуальныхъ оцѣнокъ, индивидуальнаго творчества. Утверждаютъ, что расхожденіе, даже самое коренное, въ философскихъ вопросахъ, отнюдь не должно свидѣтельствовать о наличности соціальныхъ антагонизмовъ. Философскія идеи представляются слишкомъ мало и слишкомъ слабо связанными съ какой бы то не было классовой подпочвой. И защита опредѣленной классовой

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* „Душа познаетъ саму себя лишь постольку, поскольку она воспринимаетъ идеи испытываемыхъ тѣломъ впечатлѣній“. („Этика“, ч. II., стр. 84).

[2]) „Современный Міръ“, май, 1909.

позиціи не обусловливаетъ поэтому, согласно общераспространенному взгляду, симпатій къ опредѣленной философской школѣ. Напротивъ, въ данномъ случаѣ, допускается (sic!) широкая свобода выбора" (стр. 5). Того же взгляда, по словамъ автора, придерживаются и весьма многіе марксисты.

„Они убѣждены, что въ рядахъ пролетарскаго авангарда допустимо пестрое разнообразіе философскихъ воззрѣній; что не имѣетъ большого значенія, исповѣдуютъ ли идеологи пролетаріата матеріализмъ или энергетику, неокантіанство или махизмъ. Предполагается, что философія—вещь очень невинная". (стр. 5).

Г. В. Шулятиковъ рѣшительно отрицаетъ „невинность" философіи. Онъ думаетъ, что убѣжденіе въ ея „невинности" составляетъ наивную и очень прискорбную ошибку. „Философія не составляетъ счастливаго исключенія, — говоритъ онъ; — на умозрительныхъ „высотахъ" буржуазія остается вѣрна себѣ. Она говоритъ не о чемъ иномъ, какъ о своихъ ближайшихъ классовыхъ выгодахъ и стремленіяхъ, но говоритъ очень своеобразнымъ, труднопонимаемымъ языкомъ. Всѣ безъ остатка философскіе термины и формулы, съ которыми она оперируетъ, всѣ эти „понятія", „идеи", „воззрѣнія", „представленія", „чувства", всѣ эти „абсолюты", „вещи въ себѣ", „ноумены", „феномены", „субстанціи", „модусы", „аттрибуты", „субъекты", „объекты", всѣ эти „духи", „матеріальные элементы", „силы", „энергіи" служатъ ей для обозначенія общественныхъ классовъ, группъ, ячеекъ и ихъ взаимоотношеній. Имѣя дѣло съ философской системой того или другого буржуазнаго мыслителя, мы имѣемъ дѣло съ картиной классоваго строенія общества, нарисованной помощью условныхъ знаковъ и воспроизводящей соціальное profession de foi извѣстной буржуазной группы". (стр. 6).

Въ этихъ замѣчаніяхъ нашего автора крупица истины перемѣшана съ весьма „наивнымъ" заблужденіемъ. Конечно, нелѣпо думать, что философскія идеи не связаны съ „классовой" подпочвой. Но рѣшительно неизвѣстно, почему на умозрительныхъ „высотахъ" буржуазія „говоритъ не о чемъ иномъ, какъ о своихъ *ближайшихъ* классовыхъ выгодахъ и стремленіяхъ". Что же мѣшаетъ умственнымъ представителямъ буржуазіи, забравшись на указанныя высоты, задуматься не только о ближайшихъ выгодахъ и стремленіяхъ своего класса, но также и о болѣе или менѣе *отдаленныхъ*? То правда, что задача изслѣдователя очень *упростится*, если онъ предположитъ, что философская мысль даннаго класса всегда выражаетъ лишь *ближайшій* интересъ

этого класса. *Но простота—далеко не всегда достоинство.* Мы сейчасъ увидимъ это на примѣрѣ самого г. Шулятикова.

Г. Шулятиковъ, считающій себя „философомъ марксизма", полагаетъ „поэтому" (т.-е., очевидно, потому, что философія выражаетъ *ближайшіе* интересы буржуазіи), что „вопросъ долженъ быть поставленъ рѣшительно". Онъ говоритъ: „Не къ передѣлкѣ деталей на подобнаго рода картинахъ должна свестись задача философа марксизма. Нельзя принимать эти картины за нѣчто такое, что можно было бы утилизировать и согласовать съ пролетарскимъ міровоззрѣніемъ. Это значило бы впадать въ оппортунизмъ, пытаться сочетать несочетаемое. Задача философа марксизма, на нашъ взглядъ, совершенно иная. Требуется, прежде чѣмъ заняться философскими построеніями, произвести переоцѣнку философскихъ понятій и системъ, отправляясь отъ вышенамѣченной нами точки зрѣнія" (стр. 7).

Нашъ „философъ марксизма" намѣревается, какъ видите, совершить цѣлую революцію. Это похвально. Но извѣстно, что весь адъ вымощенъ добрыми намѣреніями. Посмотримъ же, какъ осуществляется похвальное намѣреніе г. В. Шулятикова.

Принимаясь за оцѣнку философскихъ цѣнностей, онъ замѣчаетъ, что въ данномъ отношеніи сдѣлано очень мало, хотя „первый, блестящій опытъ подобной переоцѣнки имѣлъ мѣсто еще нѣсколько лѣтъ тому назадъ". Говоря это, онъ имѣетъ въ виду статью г. А. Богданова „*Авторитарное мышленіе*", помѣщенную въ сборникѣ его статей „*Изъ психологіи общества*". Г. Шулятиковъ убѣжденъ, что названная статья открываетъ новую эру въ исторіи философіи. По его словамъ, „послѣ появленія этой статьи, спекулятивная философія потеряла право оперировать со своими двумя основными понятіями „духа" и „тѣла"; было установлено, что послѣднія сложились на фонѣ авторитарныхъ отношеній, и антитеза между ними отразила соціальную антитезу,— антитезу организующихъ „верховъ" и исполнительскихъ „низовъ". Съ изумительной послѣдовательностью буржуазная критика замалчивала работу русскаго марксиста..." (та же стр.).

Мы сейчасъ увидимъ, какъ велико достоинство тѣхъ идей, которыя были почерпнуты нашимъ авторомъ въ „блестящей" статьѣ г. Богданова. Но теперь мы считаемъ необходимымъ обратить вниманіе читателя вотъ на какое обстоятельство. По мнѣнію г. Шулятикова, статья г. А. Богданова лишила спекулятивную философію „права" оперировать съ понятіями „духа и тѣла". Допустимъ, что это, дѣйствительно, было сдѣлано ею. Но вѣдь Марксъ тоже „оперировалъ" съ этими двумя понятіями. Безспорно,

онъ оперировалъ съ ними по-своему: онъ смотрѣлъ на нихъ съ точки зрѣнія *матеріалиста;* но все-таки — „оперировалъ“. Въ виду этого возникаетъ вопросъ: какая же судьба постигла матеріалистическую философію Маркса съ появленіемъ сокрушительной статьи г. Богданова? Лишилась ли и эта философія „права“ оперировать на свой матеріалистическій ладъ съ понятіями „духа“ и „тѣла“? Если—нѣтъ, то ясно, что статья г. Богданова совсѣмъ не открываетъ собою новой эры. Если—да, то не менѣе ясно, что „русскій марксистъ“, на котораго опирается нашъ авторъ, отличился въ философіи тѣмъ, что мимоходомъ ниспровергъ философію самого Маркса. Но марксистъ, философское дѣло котораго заключается въ ниспроверженіи философіи Маркса, есть марксистъ совершенно особаго рода: его марксизмъ заключается не въ томъ, что онъ *слѣдуетъ* за Марксомъ, а въ томъ, что онъ его *опровергаетъ.* И такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ: „русскій марксистъ“, вдохновившій г. Шулятикова, принадлежитъ къ послѣдователямъ того самаго Эрнста Маха, котораго онъ, г. Шулятиковъ, относитъ къ числу идеологовъ буржуазіи. (См. главу: „эмпиріокритицизмъ“, стр. 132—147).

Теперь посмотримъ, чему научилъ г. В. Шулятикова этотъ странный *марксистъ*, слѣдующій *за буржуазнымъ* философомъ.

„Вождь—организаторъ и рядовой общинникъ—исполнитель его приказаній — такова первая соціальная антитеза, которую знаетъ исторія. Вначалѣ она сводилась къ простой противоположности ролей. Съ теченіемъ времени она стала знаменовать нѣчто большее. Явилось экономическое неравенство: организаторы постепенно превратились въ собственниковъ орудій производства, принадлежавшихъ нѣкогда обществу. И параллельно съ этимъ, какъ отзвукъ совершавшагося общественнаго разслоенія, складывалось понятіе о духовномъ и тѣлесномъ началахъ, противостоящихъ другъ другу“ (стр. 11).

Прежде всего, совсѣмъ не вѣрно то, что первая соціальная антитеза, какую знаетъ исторія, есть противоположность между вождемъ—организаторомъ и рядовымъ общинникомъ, исполняющимъ его приказанія. Первая соціальная антитеза возникла, какъ противоположность между мужчиной и женщиной. Говоря это, я, разумѣется, имѣю въ виду *не физіологическое, а соціологическое* раздѣленіе труда между ними. Это раздѣленіе наложило свою печать на весь строй первобытнаго общества и на все его міросозерцаніе. Но не имъ вызвано представленіе о *духѣ* или, точнѣе, о *душѣ*. Современная этнологія недурно выяснила генезисъ этого представленія. Всѣ новыя данныя этой науки подтверждаютъ

правильность выдвинутой Тэйлоромъ теоріи „*анимизма*“. Согласно этой теоріи, первобытный человѣкъ одушевляетъ всю природу, при чемъ душа,—присутствіемъ или отсутствіемъ которой объясняются всѣ явленія природы,—представляется ему какъ нѣчто, при обыкновенныхъ условіяхъ недоступное для его внѣшнихъ чувствъ. Смерть, сонъ и обморокъ относятся къ числу тѣхъ явленій, которыя наиболѣе способствовали возникновенію понятія о душѣ. Но сонъ, смерть и обморокъ обусловливаются не соціальными противоположностями, а физіологической природой человѣка. Поэтому объяснять соціальными противоположностями возникновеніе понятія о душѣ,—а слѣдовательно и о духѣ,—значитъ злоупотреблять тѣмъ методомъ, который сулитъ намъ чрезвычайно цѣнныя открытія въ будущемъ, но употребленіе котораго въ дѣло предполагаетъ два непремѣнныхъ условія: во-первыхъ, извѣстную способность къ логическому мышленію; во-вторыхъ, знаніе фактовъ. Мы съ сожалѣніемъ должны признать, что оба эти условія блистаютъ своимъ отсутствіемъ въ трудѣ г. В. Шулятикова.

Мы только что видѣли, какъ плохо знаетъ онъ факты, относящіеся къ первобытной исторіи человѣчества; а его неуклюжія разсужденія о „невинности“ философіи показываютъ, какъ мало онъ способенъ къ логическому мышленію. Въ самомъ дѣлѣ, утверждать, что „всѣ безъ остатка философскіе термины“ служатъ для обозначенія общественныхъ классовъ, группъ, ячеекъ и ихъ взаимоотношеній, значитъ доводить чрезвычайно важный вопросъ до той простоты, которая можетъ быть характеризована эпитетомъ: „*суздальская*“. Этотъ эпитетъ обозначаетъ собою не какой-нибудь „общественный классъ“, не „группу“ и не „ячейку“, а просто огромную умственную дубоватость. Что раздѣленіе общества на классы имѣетъ рѣшающее вліяніе на ходъ его умственнаго развитія,—это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. И такъ же мало подлежитъ сомнѣнію то обстоятельство, что раздѣленіе общества на классы вызывается „въ послѣдней инстанціи“ (выраженіе Энгельса) его экономическимъ развитіемъ. Но одно дѣло—*вліяніе*, а другое дѣло—*непосредственное отраженіе*. Кромѣ того, сказать, что экономическое развитіе общества обусловливаетъ собою „въ послѣдней инстанціи“ всѣ остальныя стороны его развитія, значитъ признать,—именно этими тремя словами: „въ послѣдней инстанціи“,—наличность *многихъ другихъ, промежуточныхъ „инстанцій“*, каждая изъ которыхъ вліяетъ на всѣ прочія. Такимъ образомъ получается, какъ видите, весьма сложная система силъ, при изслѣдованіи которой

„суздальская“ простота не можетъ ничего дать, кромѣ самыхъ комичныхъ результатовъ. Мы уже видѣли у г. В. Шулятикова одинъ изъ образчиковъ этой „суздальской“ простоты. У него выходитъ такъ, что когда Кантъ писалъ о ноуменахъ и феноменахъ, то онъ не только имѣлъ въ виду различные общественные классы, но также,—по выраженію одной старухи-чиновницы Г. Успенскаго, — „норовилъ въ карманъ“ одного изъ этихъ классовъ, именно буржуазіи. Получается что-то вродѣ пасквиля на человѣческую мысль, — такого пасквиля, который могъ бы вызвать много справедливаго негодованія, если бы не отличался глубочайшимъ комизмомъ.

Недостатокъ мѣста не позволяетъ намъ приводить другіе образчики. Ограничимся еще однимъ. Г. В. Шулятиковъ пишетъ:

„Міръ представляетъ у Авенаріуса агломератъ центральныхъ нервныхъ системъ. „Матерія“ абсолютно лишена всякихъ „качествъ“, какъ „первичныхъ“, такъ „вторичныхъ“, нѣкогда считавшихся ея неотъемлемой принадлежностью. Рѣшительно все въ матеріи опредѣляется „духомъ“, или, по терминологіи автора „Критики чистаго опыта“, центральной нервной системой“ (стр. 144). Почему же такъ думаетъ Авенаріусъ? А вотъ почему: „Современный капиталъ чрезвычайно „эластиченъ“: для него не существуетъ рабочихъ разъ на всегда опредѣленнаго типа, а существуютъ *сегодня* рабочіе извѣстной профессіи и извѣстной квалификаціи, *завтра*—другой профессіи и другой квалификаціи, сегодня Иваны, завтра Павлы или Яковы...“ Довольно! Это такъ хорошо, что у насъ возникаетъ вопросъ: не шутитъ ли г. В. Шулятиковъ? Можетъ быть, онъ пишетъ *пародію на марксизмъ*? Какъ пародія, его книга очень зла и даже талантлива, но, разумѣется, совсѣмъ несправедлива.

Въ заключеніе замѣтимъ, что мы такъ и остаемся въ полнѣйшей неясности насчетъ того, „допускается“ ли въ средѣ сознательнаго пролетаріата матеріалистическая философія Карла Маркса и Фридриха Энгельса.

О книгѣ Л. Робинсона.

Л. Робинсонъ.—Историко-философскіе этюды.—Выпускъ первый.—Происхожденіе кантовскаго ученія объ антиноміяхъ. — Солипсизмъ въ восемнадцатомъ столѣтіи[1]).

Въ настоящее время въ нашей литературѣ очень много пишутъ о философіи. Но отъ этого очень мало выигрываетъ наша литера-

[1]) „Современный Міръ“, іюль, 1909.

тура: писать о философіи стало дѣломъ моды, и философскіе трактаты изготовляются теперь у насъ по большей части такими людьми, которые не имѣютъ никакой способности къ философскому мышленію и которые, вдобавокъ, совсѣмъ не знаютъ исторію философіи. Разумѣется, выходятъ и теперь дѣльныя сочиненія, но ихъ крайне мало. Зато тѣмъ болѣе пріятное впечатлѣніе производитъ всякое серьезное изслѣдованіе по теоріи или исторіи философіи. Къ числу такихъ, крайне немногочисленныхъ у насъ теперь, серьезныхъ изслѣдованій, принадлежитъ работа г. Л. Робинсона. Это небольшая брошюра,—въ ней всего 53 страницы,—написанная безъ претензій, посвященная вопросамъ весьма спеціальнымъ, но обнаруживающая большое знаніе предмета. Брошюра эта представляетъ собою первый выпускъ историко-философскихъ этюдовъ г. Л. Робинсона. Надо надѣяться, что слѣдующіе выпуски будутъ отличаться достоинствами перваго.

Какъ видно изъ выписаннаго нами заглавія этой брошюры, она состоитъ изъ двухъ этюдовъ. Первый посвященъ вопросу о происхожденіи Кантовскаго ученія объ антиноміяхъ; второй—о солипсизмѣ въ восемнадцатомъ столѣтіи.

Говоря о происхожденіи Кантовскаго ученія объ антиноміяхъ, авторъ удивляется тому, что многіе историки философіи считаютъ вопросъ о немъ темнымъ и даже едва-ли разрѣшимымъ. „Въ дѣйствительности, однако,—говоритъ онъ,—скорѣе удивительно, что рѣшеніе это осталось до сихъ поръ незамѣченнымъ. Ибо вся разгадка тутъ кроется въ томъ, что ученіе объ антиноміяхъ не есть, какъ то принято думать, оригинальное открытіе самого Канта, а въ основѣ своей заимствовано имъ у весьма, правда, мало читаемаго и цѣнимаго, но все же, спеціалистамъ долженствующаго быть извѣстнымъ мыслителя—у Артура Кольера“ (стр. 3). Далѣе авторъ показываетъ, что самая идея космологической антиноміи „принадлежитъ, впрочемъ, первоначально и не Кольеру, а встрѣчается впервые у геніальнаго Бэйля“. Бэйль утверждалъ, что возможны только три гипотезы о составѣ протяженнаго: что оно или дѣлимо до безконечности, или состоитъ изъ далѣе недѣлимыхъ атомовъ, или, наконецъ, изъ математическихъ точекъ. Но всѣ эти три гипотезы кажутся ему равно несостоятельными. По его мнѣнію, сторонники каждой изъ нихъ могутъ побѣдоносно опровергать взгляды своихъ противниковъ, но рѣшительно не могутъ доказать правильности своего собственнаго взгляда, который, въ свою очередь, падаетъ подъ ударами, идущими съ непріятельскихъ сторонъ. Отсюда Бэйль вы-

водилъ, что правильнѣе было бы пользоваться не раздѣлительнымъ умозаключеніемъ, какъ обыкновенно дѣлаютъ въ этомъ случаѣ, а условнымъ: если бы протяженный міръ существовалъ, то онъ могъ бы состоять только изъ математическихъ точекъ, или изъ физическихъ (атомовъ), или изъ безконечно дѣлимыхъ частей. Но онъ не можетъ состоять ни изъ тѣхъ, ни изъ другихъ, ни изъ третьихъ. Слѣдовательно, онъ вовсе не существуетъ.

Эта идея Бэйля получила болѣе полное развитіе въ главномъ сочиненіи Артура Кольера, вышедшемъ въ 1713 году: „Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non existence or impossibility of an external world". Во времена Канта сочиненіе это стало доступнымъ нѣмецкимъ читателямъ благодаря тому, что профессоръ Эшенбахъ перевелъ его и издалъ въ 1756 году, вмѣстѣ съ „Діалогами" Берклэя. Г. Л. Робинсонъ справедливо, какъ намъ кажется, замѣчаетъ: „Врядъ ли нужно подчеркивать, что само по себѣ является чрезвычайно вѣроятнымъ, что Кантъ, внимательно слѣдившій за англійской философской литературой по нѣмецкимъ переводамъ, долженъ былъ обратить вниманіе на книгу Эшенбаха, бывшую, какъ сказано, легко доступнымъ и въ то время—единственнымъ на нѣмецкомъ языкѣ источникомъ, изъ котораго онъ могъ непосредственно ознакомиться съ ученіемъ англійскихъ идеалистовъ, ученіемъ, которое, какъ извѣстно, представляло для него особенный интересъ" (стр. 6). Такимъ образомъ, можно считать установленнымъ, что Кантъ заимствовалъ основу своего ученія объ антиноміяхъ у Бэйля и Кольера. Правда, онъ нигдѣ не указываетъ на это свое заимствованіе, но отсюда еще ничего не слѣдуетъ. „Достаточно вспомнить, какъ Кантъ, ревниво оберегая свою оригинальность (которая въ подобномъ обереганіи, разумѣется, не нуждалась), вообще неохотно признавался въ томъ, чѣмъ онъ обязанъ былъ другимъ мыслителямъ, или въ томъ, что общаго имѣла его собственная система съ ученіями другихъ, чтобы уяснить себѣ его странное отношеніе къ Кольеру. Достаточно здѣсь будетъ напомнить, что съ 1781 г., когда онъ сознательно выступилъ въ качествѣ антагониста юмовскаго эмпиризма и скептицизма, имя Юма встрѣчается въ его сочиненіяхъ лишь одинъ только разъ (въ „Объявленіи о лекціяхъ на зимній семестръ 1765—66 г."); при чемъ этотъ послѣдній упоминается тамъ лишь въ качествѣ одного изъ новѣйшихъ англійскихъ моральныхъ философовъ. Между тѣмъ, не подлежитъ сомнѣнію, что еще съ начала шестидесятыхъ годовъ Кантъ находился подъ

сильнымъ вліяніемъ теоретическихъ воззрѣній Юма, и притомъ вліяніемъ послѣдователя, а не антагониста“ (стр. 23).

Далѣе авторъ старается показать, „что не антиноміи обусловили извѣстный, относящійся къ 1769 г. переворотъ въ воззрѣніяхъ Канта, а скорѣе, наоборотъ,—именно этотъ послѣдній способствовалъ тому, чтобы пролить въ глазахъ Канта новый свѣтъ на космологическую антиномію“ (стр. 33).

Не имѣя возможности подробно излагать доводы г. Л. Робинсона, мы отсылаемъ читателя къ его интересной работѣ.

Въ этюдѣ, посвященномъ вопросу о солипсизмѣ въ восемнадцатомъ столѣтіи, нашъ авторъ даетъ интересныя свѣдѣнія о французскомъ врачѣ Клодѣ Брюнэ (Claude Brunet), занимавшемся также и философіей. Г. Робинсону не удалось установить, когда родился и когда умеръ этотъ писатель; но онъ указываетъ, что первое (медицинское) сочиненіе его появилось въ 1686 году, а послѣднее—въ 1737 г. Для насъ имѣетъ тутъ интересъ только его философская брошюра „Projet d'une nouvelle métaphysique“, вышедшая въ 1703 году. Брошюра эта представляетъ собою теперь величайшую библіографическую рѣдкость, и г. Л. Робинсонъ излагаетъ ея содержаніе преимущественно по книгѣ Фляша-де-Сэнъ-Совера „Piéces fugitives d'histoire et de litterature“. Paris. 1704. По словамъ Сэнъ-Совера, ученіе Брюнэ сводится къ тому, „что онъ самъ, въ качествѣ мыслящаго существа, одинъ только существуетъ въ мірѣ; что существованіе его собственнаго тѣла такъ же сомнительно, какъ существованіе другихъ, кромѣ него самого, людей; что онъ является творцомъ всѣхъ сотворенныхъ вещей, такъ какъ всѣ вещи и всѣ люди существуютъ лишь въ его представленіи и, когда онъ перестаетъ думать о нихъ, они перестаютъ существовать“ (стр. 49 и 50). Г. Л. Робинсонъ приводитъ изъ книги Сэнъ-Совера длинный отрывокъ, показывающій, что этотъ писатель умѣлъ понять комизмъ ученія Брюнэ. Онъ остроумно называетъ Брюнэ творцомъ, который дѣлаетъ все изъ ничего и который, къ несчастью рода человѣческаго, уничтожаетъ всѣ живыя существа (créatures), едва только перестаетъ о нихъ думать. „Поэтому,—прибавляетъ онъ,—мы всѣ очень заинтересованы въ томъ, чтобы г. Брюнэ никогда не переставалъ думать, и когда онъ засыпаетъ, на меня нападаетъ смертельный страхъ, какъ бы я не уничтожился вмѣстѣ со всѣмъ человѣческимъ родомъ“. Это вполнѣ заслуженная насмѣшка: солипсизмъ, дѣйствительно, приводитъ къ самымъ комичнымъ умозаключеніямъ. Но бѣда въ томъ, что онъ, въ свою очередь, является неотразимымъ выводомъ изъ основныхъ посылокъ субъективнаго идеа-

лизма. А эти посылки принимаются, какъ безспорныя, не одними только субъективными идеалистами. На этихъ посылкахъ держатся ученія Маха, Авенаріуса, Клифорда, Бергсона и т. д. Правда, *ни одинъ* изъ только что названныхъ „философовъ“ *не доходитъ* до солипсизма. Но это свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что ихъ мысль не такъ послѣдовательна, какъ мысль Клода Брюнэ. Непослѣдовательность — не доводъ.

Еще Н. Г. Чернышевскій утверждалъ, что мыслители, доказывающіе непознаваемость внѣшняго міра, должны сомнѣваться въ существованіи своего собственнаго организма. И Клодъ Брюнэ, дѣйствительно, сомнѣвался въ немъ. Нельзя не похвалить его за неустрашимую логичность: она представляетъ собою, къ сожалѣнію, крайне рѣдкое свойство.

Іосифъ Дицгенъ [1]).

Эрнестъ Унтерманъ. Антоніо Лабріола и Іосифъ Дицгенъ. Опытъ сравненія историческаго и монистическаго матеріализма. Переводъ съ нѣмецкаго И. Наумова подъ редакціей П. Дауге. С.-Петербургъ, 1907 г., изданіе П. Г. Дауге. **Іосифъ Дицгенъ.** Завоеванія (Акквизитъ) философіи и письма о логикѣ: спеціально демократическая пролетарская логика. Переводъ съ нѣмецкаго П. Дауге и А. Орлова; съ предисловіемъ къ русскому переводу Евгенія Дицгена; съ портретомъ автора. С.-Петербургъ 1906 г.

Іосифомъ Дицгеномъ очень заинтересовалась теперь нѣкоторая часть читающей публики въ Германіи, въ Голландіи и въ Россіи. Его философскія сочиненія, еще недавно извѣстныя только очень немногимъ, начинаютъ пріобрѣтать вліяніе на развитіе философской мысли въ средѣ образованнаго европейскаго пролетаріата. Вотъ почему мы считаемъ полезнымъ поговорить о книгахъ, заглавія которыхъ мы выписали.

Первая изъ этихъ книгъ вышла изъ-подъ пера американскаго соціалиста Унтермана въ видѣ послѣсловія къ англійскому переводу извѣстнаго сочиненія Антонія Лабріола: „Discorrendo di socialismo e di filosofia“ (этотъ переводъ вышелъ въ Чикаго, въ 1906 г.).

Г. П. Дауге нашелъ полезнымъ издать это произведеніе въ русскомъ переводѣ г. И. Наумова. Но онъ ошибся. Никакой пользы русскимъ читателямъ работа Унтермана не принесетъ и принести не можетъ. Авторъ слишкомъ плохо знакомъ съ пред-

---

[1]) „Современный Міръ“, 1907, № 7.

метомъ, выясненію котораго посвящена его книга, вѣрнѣе, брошюра. Чтобъ убѣдиться въ этомъ, понимающему человѣку, — правда, такихъ теперь въ Россіи, да и за границей, къ сожалѣнію, очень мало,—достаточно прочитать слѣдующее, *по своему* драгоцѣнное мѣсто брошюры Унтермана:

„Основатели научнаго соціализма поставили гегелевскую діалектику на ноги и такимъ образомъ сдѣлали ее практическимъ методомъ историческаго изслѣдованія. Они навсегда покончили съ классической нѣмецкой философіей и съ буржуазнымъ матеріализмомъ XVIII и XIX столѣтій. Но они напередъ ограничили свою задачу изслѣдованіемъ соціальной стороны ихъ новой теоріи. Чтобы совершить что-либо великое, они должны были спеціализироваться и, будучи дальновидными, избрали тѣ самыя спеціальныя отрасли знанія, которыя самымъ непосредственнымъ образомъ связаны были съ практическими проблемами ихъ времени. Какъ далеко они сами проникли въ проблему познанія, прежде чѣмъ опредѣлился ихъ окончательный выборъ, могутъ дать отвѣтъ наши товарищи, которые сохранили въ цѣлости не опубликованную рукопись Маркса и Энгельса, относящуюся къ 1845—1846 гг. Во всякомъ случаѣ можно предполагать, что эта рукопись была бы ужъ опубликована, если бы она заключала въ себѣ такое добавленіе къ историческому матеріализму, какое далъ Іосифъ Дицгенъ. Это предположеніе подтверждается тѣмъ фактомъ, что Марксъ и Энгельсъ вполнѣ признавали заслугу Дицгена, называли его „философомъ пролетаріата“, и далѣе еще тѣмъ фактомъ, что даже дальнѣйшія работы Энгельса — „Anti-Düring“ и „Feuerbach“, спеціально трактующія о проблемѣ познанія, воли и моральнаго сознанія,—не содержатъ въ себѣ ничего, что указывало бы на значительную дальнѣйшую разработку первоначальнаго марксовскаго пониманія человѣческаго сознанія (стр. 9).

Въ чемъ же заключалось это „первоначальное марксовское пониманіе человѣческаго сознанія?“ Г. Унтерманъ прямо говоритъ, что ему это неизвѣстно. Но за то онъ очень хорошо знаетъ, что основатели научнаго соціализма поставили діалектику на ноги. Однако, что это значитъ—поставить діалектику на ноги? Г. Унтерманъ ничего не говоритъ объ этомъ. Обратимся къ первоисточнику. Марксъ говоритъ: „для Гегеля логическій процессъ, который превращается у него, подъ именемъ Идеи, въ самостоятельнаго субъекта, есть Деміургъ дѣйствительности, составляющей лишь его внѣшнее проявленіе. Для меня какъ разъ наоборотъ: идеаль-

ное есть переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное".

Что это такое? Это *теорія познанія* — и, притомъ, теорія опредѣленнаго характера: *матеріалистическая теорія познанія*. Стало-быть, г. Э. Унтерманъ имѣлъ полную возможность составить себѣ нѣкоторое понятіе о томъ, каково было „марксовское пониманіе человѣческаго сознанія", и не дожидаясь выхода въ свѣтъ до сихъ поръ не опубликованнаго философскаго труда Маркса и Энгельса. Но онъ, какъ видно, и не подозрѣвалъ существованія этой возможности. Онъ повторялъ вслѣдъ за другими: „Марксъ и Энгельсъ поставили діалектику на ноги", совершенно не догадываясь, что этого нельзя было сдѣлать безъ помощи опредѣленной теоріи познанія. Нечего сказать, — проницательный писатель г. Эрнстъ Унтерманъ! Правда, у него какъ будто есть смягчающее обстоятельство: Марксова теорія познанія осталась неразработанной. Но и этому горю онъ могъ бы помочь собственными силами, если бы... у него были таковыя. Въ приведенныхъ словахъ Маркса о томъ, что у Гегеля логическій процессъ превращался въ субъекта, заключается мысль, цѣликомъ заимствованная у *Фейербаха*. И это обстоятельство должно было напомнить и г. Э. Унтерману тотъ общеизвѣстный фактъ, что теорія Маркса вышла *путемъ критики* изъ философіи Фейербаха, подобно тому, какъ философія Фейербаха вышла *тѣмъ же путемъ* изъ философіи Гегеля. Если бы г. Э. Унтерманъ далъ себѣ трудъ ознакомиться съ философіей Фейербаха, то у него въ распоряженіи оказалось бы уже довольно много данныхъ для сужденія о томъ, въ чемъ именно состояла Марксова теорія познанія. Къ сожалѣнію, этого труда онъ себѣ, какъ видно, совсѣмъ не далъ. Далѣе. Извѣстныя,—*давно напечатанныя*,— тезы Маркса о философіи Фейербаха показали бы нашему ученому автору, въ какихъ именно отношеніяхъ философія Фейербаха была въ глазахъ Маркса *неудовлетворительной*.

Благодаря этому у него явились бы новыя данныя для сужденія о Марксовой гносеологіи. И если бы онъ толково использовалъ всѣ эти данныя, то для него не осталось бы безплоднымъ чтеніе „Анти-Дюринга" и „Фейербаха" Энгельса, и тогда онъ понялъ бы, въ концѣ-концовъ, что „дополнить" Маркса Дицгеномъ рѣшительно невозможно.

Но г. Э. Унтерманъ чрезвычайно поверхностно ознакомился съ теоріей Маркса; а ея философское происхожденіе осталось ему совершенно неизвѣстнымъ. Наконецъ,—это едва-ли не самое важ-

ное,—въ философіи Э. Унтерманъ — даже не дилетантъ, а просто... ничего незнающій обыватель.

Неудивительно, что онъ нашелъ нужнымъ „*дополнить*“ Маркса. Вѣдь теперь твердо установился такой обычай: какъ только человѣкъ, считающій себя марксистомъ, замѣчаетъ прорѣхи и пробѣлы въ своемъ собственномъ міросозерцаніи, онъ сейчасъ же съ озабоченнымъ видомъ говоритъ себѣ: „надо исправить и дополнить теорію Маркса“.

Отъ г. Э. Унтермана мы узнаемъ, кромѣ того, что Марксъ и Энгельсъ навсегда покончили съ классической нѣмецкой философіей и съ буржуазнымъ французскимъ матеріализмомъ. Хорошо. Но *какъ* они сдѣлали это? Они сдѣлали это, воспользовавшись пріобрѣтеніями и той, и другого, и нѣмецкой философіи, и матеріализма. Нѣмецкая философія, державшаяся діалектическаго метода, была насквозь пропитана идеализмомъ: „буржуазный“ матеріализмъ [1]) почти совсѣмъ игнорировалъ діалектику. Марксъ и Энгельсъ *навсегда отказались отъ идеализма, сдѣлавъ матеріализмъ діалектическимъ*. Но *сдѣлать матеріализмъ діалектическимъ* еще—не значитъ отъ него отказаться, точно такъ же, какъ поставить діалектику на ноги, т.-е. сдѣлать ее матеріалистической,—совсѣмъ еще не значитъ покончить съ нею. Разумѣется, діалектическій матеріализмъ Энгельса и Маркса въ очень многомъ отличается, напримѣръ, отъ французскаго матеріализма XVIII-го столѣтія. Но это отличіе—простой и неизбѣжный *результатъ* историческаго развитія матеріализма.

Вѣдь французскій матеріализмъ XVIII-го вѣка, въ свою очередь, отличался не только отъ матеріализма Демокрита и Эпикура, но даже и отъ матеріализма Гоббса и Гассанди. Что основатели научнаго соціализма были далеки отъ того пренебрежительнаго отношенія къ „буржуазному“ матеріализму XVIII-го вѣка, которое обнаруживаетъ ученый г. Э. Унтерманъ, это видно изъ того, что въ одной изъ своихъ статей напечатанныхъ въ газетѣ „Volksstaat“, Энгельсъ рекомендовалъ французскимъ соціалистамъ знакомить французскій рабочій классъ съ „великолѣпной матеріалистической литературой XVIII-го вѣка“.

Но ни о чемъ этомъ г. Унтерманъ не имѣетъ ни малѣйшаго понятія, чѣмъ весьма гордится, считая себя, на этомъ основаніи,

---

[1]) Повидимому, г. Унтерманъ думаетъ, что „буржуазный“ характеръ свойствененъ былъ именно матеріализму XVIII и XIX столѣтій, но не идеалистической философіи той же эпохи. Почему отъ такъ думаетъ, это, конечно, неизвѣстно ему самому.

человѣкомъ, ушедшимъ, благодаря І. Дицгену, впередъ сравнительно съ Марксомъ и Энгельсомъ.

Какъ бы тамъ ни было, но нашъ авторъ твердо убѣжденъ въ томъ, что первоначальное (совершенно ему неизвѣстное,— что видно изъ его брошюры даже яснѣе, чѣмъ изъ его собственныхъ словъ) Марксовское пониманіе человѣческаго сознанія было значительно дополнено І. Дицгеномъ.

Какими же доводами подкрѣпляетъ онъ это свое убѣжденіе, изложенное имъ въ поученіе „узкимъ марксистамъ?“ Нѣсколькими выписками изъ сочиненій І. Дицгена, неоспоримо доказывающими, что чрезвычайно даровитый нѣмецкій рабочій, — І Дицгенъ былъ работникомъ физическаго труда,—имѣлъ большой философскій талантъ, но не заключающими въ себѣ *рѣшительно ни одного теоретическаго положенія, которое можно было бы признать новымъ сравнительно съ тѣмъ, что заключается въ сочиненіяхъ Маркса, Энгельса и Фейербаха.*

Но г. Унтерманъ наивно думаетъ, что его выписки проливаютъ новый свѣтъ на „проблему познанія“. Сопоставивъ ихъ съ нѣсколькими выписками изъ сочиненій покойнаго Антоніо Лабріолы, онъ съ большимъ удовольствіемъ ставитъ намъ на видъ, что это сопостановленіе „сразу же раскрываетъ характерное различіе въ теоріи. Историческій матеріализмъ исходитъ изъ человѣческаго общества, пролетарскій же монизмъ беретъ своимъ исходнымъ пунктомъ естественную природу (Weltall)“ (стр. 24). Этотъ странный человѣкъ, прочитавшій и брошюру „Людвигъ Фейербахъ“ и „Анти-Дюринга“, все-таки не понялъ, что историческій матеріализмъ былъ лишь примѣненіемъ къ соціологіи метода матеріалистической діалектики, исходнымъ пунктомъ которой является именно „Weltall“. Онъ какъ будто не читалъ того мѣста изъ предисловія Энгельса къ „Анти-Дюрингу“, гдѣ авторъ говоритъ, что онъ и Марксъ *перенесли матеріализмъ въ исторію.* Изъ чего же „*исходитъ*“ этотъ матеріализмъ, *объясняющій* общественное развитіе? Изъ общества. Земля на китахъ, киты на водѣ, а вода на землѣ. Ясно?

Все это не мѣшаетъ г. П. Дауге считать г. Э. Унтермана серьезнымъ писателемъ и усердно рекомендовать его русской читающей публикѣ. Г. П. Дауге имѣетъ еще болѣе наивный видъ, чѣмъ достаточно ужъ наивный г. Унтерманъ. Онъ говоритъ: „Іосифъ Дицгенъ пришелъ къ открытію діалектическаго матеріализма одновременно съ Марксомъ и Энгельсомъ и — какъ послѣдній открыто заявляетъ — самостоятельно и независимо отъ нихъ!“ (стр. IV). Отсюда какъ будто слѣдуетъ, что Дицгенъ былъ діалекти-

ческимъ матеріалистомъ. Но дальше мы у того же г. Дауге читаемъ: „Между Богдановымъ и Дицгеномъ мы, дѣйствительно, находимъ много точекъ прикосновенія, и мы увѣрены, что первый, все дальше развивая и расширяя свою начатую философскую работу, благодаря логикѣ вещей придетъ, въ концѣ-концовъ, — „независимо“ отъ Дицгена, какъ этотъ „независимо“ отъ Маркса,—къ *пролетарскому натуръ-монизму,* которому онъ, можетъ-быть, дастъ другое названіе, но который будетъ наполненъ тѣмъ же философскимъ содержаніемъ“ (стр. VIII). Выходитъ, что „философская“ мысль г. А. Богданова естественно развивается въ направленіи къ діалектическому матеріализму... Бога вы не боитесь, г. П. Дауге! Заключеніе: читатель ровно ничего не потеряетъ, если даже въ руки не возьметъ брошюры г. Унтермана. Подобныя произведеньица поучительны только въ одномъ смыслѣ: самая возможность ихъ появленія показываетъ, какъ низко опустился уровень философскаго образованія въ международномъ соціалистическомъ мірѣ нашего времени. Но эта крайне печальная истина врядъ ли нуждается въ новыхъ доказательствахъ. Достаточно припомнить тотъ фактъ, что въ „странѣ мыслителей“ соціальдемократы не встрѣтили гомерическимъ хохотомъ „критическихъ“ замѣчаній г. Э. Бернштейна по адресу матеріализма и діалектики.

Переходимъ къ І. Дицгену. Его сынъ, Евгеній Дицгенъ, въ предисловіи, написанномъ для русскаго перевода, тоже называетъ философское ученіе своего отца важнымъ дополненіемъ къ марксизму (стр. IV). Онъ говоритъ: „Если основатели и послѣдователи историческаго матеріализма цѣлымъ рядомъ убѣдительныхъ историческихъ изслѣдованій и доказали связь между экономическимъ и духовнымъ развитіемъ и зависимость послѣдняго, въ конечномъ счетѣ, отъ экономическихъ отношеній, то все же не доставало доказательства, что эта зависимость духа коренится въ его природѣ и въ природѣ универсума. Марксъ и Энгельсъ думали, что они уничтожили послѣдніе призраки идеализма, изгнавъ его изъ пониманія исторіи. Это была ошибка. Ибо метафизическіе призраки нашли себѣ уголокъ въ неразъясненной сущности человѣческаго духа и въ тѣсно связанномъ съ послѣднимъ міровомъ цѣломъ. Отсюда могла его прогнать только научно-провѣряемая критика познанія“ (та же стр.).

При всемъ своемъ уваженіи къ благородной памяти нѣмецкаго рабочаго-философа и при всей нашей личной симпатіи къ его сыну, мы видимъ себя вынужденными рѣшительно возстать противъ главной мысли только что цитированнаго нами предисловія. Отношеніе І. Дицгена къ Марксу и Энгельсу изобра-

жается въ немъ совсѣмъ невѣрно. Если Энгельсъ писалъ, что историческій матеріализмъ изгналъ идеализмъ изъ его послѣдней твердыни, т.-е. изъ науки о человѣческомъ обществѣ, то онъ считалъ не подлежащимъ сомнѣнію фактъ торжества матеріализма надъ идеализмомъ въ томъ, что касалось какъ „природы универсума“, такъ и человѣческаго духа. Энгельсъ былъ убѣжденнымъ матеріалистомъ. Конечно, можно оспаривать его матеріализмъ, но нельзя посылать ему такіе упреки, которыхъ онъ совершенно не заслуживаетъ. Евгеній Дицгенъ думаетъ, повидимому, что матеріализмъ не имѣетъ своей „критики познанія“. Но и это ошибка, которую могутъ дѣлать только люди, плохо знакомые съ исторіей матеріализма. Приведенныя мною выше слова Маркса о матеріалистической діалектикѣ, заключая въ себѣ коренную основу историческаго матеріализма, содержатъ въ себѣ въ то же время и *даже прежде всего* также и весьма опредѣленную „критику познанія“. Можно находить, разумѣется, что эта „критика“ изложена тамъ слишкомъ кратко. Но если это и такъ, то передъ нами все-таки остается вопросъ о томъ, какъ относится эта, — можетъ-быть, и въ самомъ дѣлѣ слишкомъ кратко изложенная, — „критика познанія“ къ той „критикѣ“, съ которой выступилъ авторъ „Аквизита философіи“. Если эти двѣ „критики“ *противорѣчатъ* одна другой, то надо *выбирать между ними, а не дополнять ихъ одну другою*. Если же „критика познанія“, предлагаемая І. Дицгеномъ, *не противорѣчитъ* той, до которой гораздо раньше его доработались основатели научнаго соціализма, а, напротивъ, является лишь болѣе подробнымъ и болѣе или менѣе удачнымъ ея изложеніемъ, то говорить о томъ, что І. Дицгенъ *дополняетъ* Маркса, — и дополняетъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ употребляетъ это слово Евг. Дицгенъ, т.-е. въ смыслѣ новаго философскаго *обоснованія* историческаго матеріализма, — по меньшей мѣрѣ странно. А къ этому нужно еще прибавить, что та *„критика познанія“*, которая содержится въ дѣлаемой Марксомъ характеристикѣ матеріалистической діалектики, была болѣе подробно изложена въ сочиненіяхъ Энгельса, особенно въ первой философской части „Анти-Дюринга“ [1]).

Правда, она изложена тамъ не въ систематической, а въ полемической формѣ. Однако, *если* это недостатокъ, *то* недостатокъ чисто *формальный*, отъ котораго не измѣняется *содер-*

---

[1]) *Прим. къ настоящему изданію.* Основой же для этой критики послужила Фейербахова критика спекулятивной философіи Гегеля. (Объ этомъ см. въ моей брошюрѣ *„Основные вопросы марксизма“*.

жаніе философскихъ мыслей, высказанныхъ Энгельсомъ въ полемикѣ съ Дюрингомъ. Притомъ же полемическая форма могла, пожалуй, помѣшать какому-нибудь *новичку въ философіи* правильно понять Энгельса; а люди, рѣшающіеся толковать о томъ, въ какой мѣрѣ Марксова теорія нуждается въ дополненіи, должны были бы умѣть справиться съ этимъ формальнымъ препятствіемъ, т.-е. все-таки понять философскую часть „Анти-Дюринга". Но Евг. Дицгенъ даже и не упоминаетъ обо всѣхъ этихъ философскихъ взглядахъ Маркса и Энгельса. Онъ какъ будто даже и не слыхалъ объ ихъ существованіи. Это очень странно! И какую же цѣну могутъ, послѣ этого, имѣть его указанія на „*не полноту*" теоріи Маркса? Евгеній Дицгенъ говоритъ: „По нашему мнѣнію, мы можемъ въ XIX столѣтіи различить четыре главныя фазы діалектики: гегелевскую или чисто мыслительную, дарвинистскую или біологическую, марксистскую или историко-экономическую и дицгеновскую или универсальную патуръ-монистическую" (стр. VI).

Въ виду сказаннаго нами ясно, что называть *матеріалистическую* діалектику діалектикой *историко-экономической* значитъ находиться въ глубочайшемъ заблужденіи на ея счетъ. И это заблужденіе самымъ существованіемъ своимъ ясно показываетъ, что Евг. Дицгенъ совсѣмъ не выяснилъ себѣ, какое мѣсто занимаетъ теорія Маркса въ исторіи философіи, и какъ она относится къ философіи Фейербаха, взгляды котораго тоже были, безъ всякаго сомнѣнія, „*натуръ-монистическими*".

А не выяснивъ себѣ этого, въ высшей степени важнаго факта, опять-таки не слѣдовало Евг. Дицгену браться за указаніе того, чего собственно „не достаетъ" теоріи Маркса.

Полезно будетъ отмѣтить здѣсь еще и то, что Евг. Дицгенъ называетъ діалектику Гегеля *чисто-мыслительной*.

Чтобы понять, насколько это наивно, нужно только вдуматься въ слѣдующія строки, написанныя тѣмъ же Е. Дицгеномъ.

По его словамъ, діалектика его отца даетъ намъ познавательно-критическій ключъ:

1) „Для рѣшенія всѣхъ загадокъ (sic!) помощью послѣдовательнаго примѣненія діалектически-продуктивнаго метода изслѣдованія, который, сознательно исходя изъ чувственной или конкретной дѣйствительности и опираясь на органическое единство бытія, способенъ примирять всѣ противорѣчія и одновременно рѣзко различать пространственно или временно-ограниченныя, относительныя противоположности;

2) Для болѣе основательнаго пониманія историческаго матеріализма и марксистскаго анализа капиталистическаго способа

производства, ясно показывающихъ пролетаріату средство и цѣль его экономической эмансипаціи въ соціализмѣ;

3) Для разрѣшенія вопроса о началѣ и концѣ, отношеніи между формой и содержаніемъ, явленіемъ и сущностью, силой и правомъ, индивидуумомъ—обществомъ и природой, субъектомъ и объектомъ, свободой и зависимостью, равенствомъ и различіемъ, временнымъ и вѣчнымъ, относительнымъ и абсолютнымъ, частнымъ и общимъ;

4) Для познанія сущности вещей и явленій или критерія относительной истины;

5) Для уничтоженія противоположности между матеріализмомъ и идеализмомъ" (та же стр.).

Что касается болѣе основательнаго пониманія историческаго матеріализма и анализа капитализма, то мы подождемъ, пока эти преимущества обнаружатся въ сочиненіяхъ самого Евг. Дицгена, Панекука или кого-нибудь изъ другихъ писателей, предпочитающихъ „*ключъ*" Іосифа Дицгена *методу* Карла Маркса. Что же касается до рѣшенія „всѣхъ загадокъ", относящихся къ вопросу о началѣ и концѣ, отношеніи между формой и содержаніемъ и т. д. и т. д., то мы спросимъ Евг. Дицгена,—развѣ же это не *„чисто мыслительная діалектика?"* и развѣ же всѣмъ этимъ не занималась также и философія Гегеля? Нашъ авторъ, можетъ-быть, скажетъ намъ, что Гегель рѣшалъ эти мыслительные,—*т. е. касающіеся взаимнаго отношенія понятій*,—вопросы въ идеалистическомъ смыслѣ, между тѣмъ какъ авторъ *„Аквизита философіи"* даетъ имъ „натуръ-монистическое" рѣшеніе. Но это можетъ имѣть только тотъ смыслъ, что діалектика Гегеля опиралась на *идеалистическую* основу, а діалектика І. Дицгена беретъ за основу *„натуръ-монистическое"* міропониманіе. А отсюда неизбѣжно слѣдуетъ, что главнѣйшая отличительная черта Гегелевой діалектики заключается именно въ ея идеалистической основѣ. Почему же Е. Дицгенъ не хочетъ назвать ее идеалистической, а придумываетъ для нея новый, очень неточный и очень неуклюжій эпитетъ? Неточность философской терминологіи ведетъ къ неясности философскихъ понятій, а иногда, впрочемъ, вызывается этой послѣдней и свидѣтельствуетъ о ней. Но Е. Дицгенъ неохотно употребляетъ выраженія: *„идеализмъ"*, *„матеріализмъ"*. Они напоминаютъ ему „односторонніе" концепціи, противоположность между которыми „уничтожена" монизмомъ его отца. Посмотримъ же, какъ именно „уничтожается" І. Дицгеномъ противоположность между идеализмомъ и матеріализмомъ.

Чтобы уничтожить противоположность между двумя данными

ученіями, необходимо, по меньшей мѣрѣ, имѣть точное представленіе и о томъ, и о другомъ. Какое же представленіе имѣлъ І. Дицгенъ, скажемъ, о матеріализмѣ?

На страницахъ 62—63 разбираемой нами книги, въ сочиненіи „*Аквизитъ философіи*“, мы читаемъ:

„Чтобы объяснить мыслительный процессъ, необходимо этотъ послѣдній освѣтить, какъ часть общаго процесса. Онъ не является причиной, создавшей міръ, ни въ теологическомъ смыслѣ, ни въ идеалистическомъ; онъ такъ же не является простымъ дѣйствіемъ мозговой субстанціи, какъ это представляютъ матеріалисты прошлаго столѣтія. Онъ, этотъ мыслительный процессъ, и его познаніе, является частностью въ общемъ космосѣ“.

Итакъ, матеріалисты прошлаго вѣка,—т. е. XVIII столѣтія, — не понимали того, что мыслительный процессъ является частностью въ общемъ космосѣ. Они считали его „простымъ дѣйствіемъ мозговой субстанціи“. Но въ матеріализмѣ XVIII вѣка можно различить три или даже четыре оттѣнка: матеріализмъ Ламетри и Дидро; матеріализмъ Гельвеція; матеріализмъ Гольбаха; матеріализмъ англичанъ Гартлея и Пристлея. Какой изъ этихъ оттѣнковъ имѣетъ въ виду І. Дицгенъ? Это неизвѣстно. И что значитъ *не простое дѣйствіе* мозговой субстанціи? Тоже неизвѣстно. Но пойдемъ дальше; можетъ-быть, дѣло разъяснится послѣдующимъ изложеніемъ.

На страницѣ 97-й,—въ „Письмахъ о логикѣ“,—І. Дицгенъ говоритъ: „Человѣческій черепъ отправляетъ функцію мышленія такъ же непроизвольно, какъ грудь—дыханіе. Помощью воли мы все же въ состояніи задержать на мгновеніе дыханіе... Такъ же можетъ воля регулировать идеи“. Мы не будемъ останавливаться здѣсь на вопросѣ о томъ, въ какой мѣрѣ возможно регулированіе идей волей, но попросимъ читателя обратить вниманіе на слова: „человѣческій черепъ отправляетъ функцію мышленія... какъ грудь дыханіе“. Вѣдь именно это и говорили, по словамъ нашего автора, матеріалисты XVIII-го вѣка. Почему же І. Дицгенъ объявляетъ ихъ односторонними? И въ чемъ состоитъ, *по его мнѣнію,* разница между *функціей* и *дѣйствіемъ?* Все это опять остается неизвѣстнымъ.

На той же страницѣ 97-й,—въ томъ же сочиненіи,—говорится: „Старая логика не въ состояніи была выставить убѣдительные законы мышленія, ибо она самое мышленіе представляла себѣ чрезмѣрнымъ. Идея для нея не была только свойствомъ, модусомъ, частицей истинной природы, но природа истины одухотворялась ею до мистической сущности. Вмѣсто того, чтобы

образовать понятіе духа изъ плоти и кости, она желаетъ плоть и кость разрѣшить (объяснить) съ помощью понятія".

Тутъ есть кое-что весьма неправильно сказанное по адресу „старой логики" [1]). Но вполнѣ вѣрно то, что не „*плоть*" надо объяснять *понятіемъ*, а *понятіе*—„*плотью*". Однако, это какъ разъ то, что говорили матеріалисты XVIII вѣка, и что повторилъ за ними, возставши противъ Гегеля, Фейербахъ въ XIX столѣтіи. Почему же І. Дицгенъ объявляетъ матеріализмъ одностороннимъ? Это опять остается его тайной.

На слѣдующей страницѣ нашъ авторъ дѣлаетъ „старой логикѣ" тотъ упрекъ, что „она обращаетъ духъ въ первичное и (а? Г. П.) *истинныя плоть и кость*—въ послѣднее". Здѣсь опять есть нескладное выраженіе, вѣроятно принадлежащее гг. переводчикамъ, (traduttori traditori!), но нескладно выраженная мысль опять вполнѣ правильна, и опять она оказывается вполнѣ *матеріалистической* мыслью. Еще разъ: почему же І. Дицгенъ объявляетъ матеріализмъ однимъ?

Скажемъ прямо: І. Дицгенъ имѣлъ о матеріализмѣ лишь весьма смутное представленіе. Онъ говоритъ о себѣ (стр. 169): „Я знакомлюсь обыкновенно съ философскими произведеніями второго и третьяго ранга, лишь пробѣгая предисловіе, вступленіе и, пожалуй, еще первую главу, послѣ чего я немного оріентируюсь и узнаю, по крайней мѣрѣ, о чемъ будетъ рѣчь дальше". Мы думаемъ, что онъ,—въ силу чрезвычайно распространеннаго въ Германіи пренебрежительнаго отношенія къ французскому матеріализму,—именно такъ „*ознакомился*" и съ сочиненіями французскихъ матеріалистовъ, а ознакомившись съ ними такимъ поверхностнымъ и совершенно неудовлетворительнымъ образомъ, онъ рѣшилъ, что матеріализмъ въ самомъ дѣлѣ,—какъ это твердили всѣ германскіе пасторы, — одностороненъ, и взялся за „уничтоженіе" его односторонности, за „примиреніе" его съ идеализмомъ. Такой методъ „уничтоженія противоположностей" былъ, конечно, заранѣе осужденъ на полную неудачу. А къ этому надо прибавить, что хотя объ идеализмѣ І. Дицгенъ имѣлъ гораздо болѣе правильное понятіе, нежели о матеріализмѣ, но вполнѣ правильнымъ не было и это понятіе. Такъ, напримѣръ, то, что І. Дицг-

---

[1]) Возможно, впрочемъ, что неправильность надо отнести насчетъ переводчиковъ. Они перевели Дицгена не на русскій литературный языкъ, а на *какой-то особенный*, свой собственный, который прежде всего заслуживаетъ названія *варварскаго*. Къ сожалѣнію, у меня сейчасъ нѣтъ подъ руками подлинныхъ сочиненій І. Дицгена, такъ любезно присланныхъ мнѣ его сыномъ, съ которымъ мнѣ теперь приходится ломать философскія копья.

генъ говоритъ о Кантѣ, часто далеко отклоняется отъ истины, совпадая, правда, съ общераспространенными, ходячими представленіями объ этомъ философѣ. Да и Гегелевская философія, повидимому, была ему извѣстна только *въ общихъ чертахъ*. Мы думаемъ такъ потому, что І. Дицгенъ очень часто ломится въ открытую дверь, съ невѣроятными усиліями разрѣшая такія противорѣчія, которыя уже давно и несравненно лучше, полнѣе и глубже разрѣшены были въ „Логикѣ“ Гегеля. Зачѣмъ было бы І. Дицгену ломиться въ открытую дверь, если бы онъ зналъ, что она уже открыта? Но въ томъ-то и бѣда, что онъ не зналъ этого.

Марксъ и Энгельсъ, основательно знакомые какъ съ *идеализмомъ*, такъ и съ *матеріализмомъ*, не „уничтожали“ противоположности между этими двумя концепціями, а рѣшительно объявили себя матеріалистами. Дицгенъ-сынъ замѣтитъ намъ, вѣроятно, что въ этомъ-то и заключалась ихъ односторонность.

Но мы думаемъ совсѣмъ иначе и, въ подтвержденіе своего взгляда на этотъ предметъ, приглашаемъ читателя разсмотрѣть вмѣстѣ съ нами „разрѣшающій всѣ (excusez du peu!) загадки“ ключъ І. Дицгена.

Философское значеніе этого замѣчательнаго „ключа“ можно было бы характеризовать очень краткой фразой самого І. Дицгена: „Вселенная, вотъ гдѣ главная суть“ (стр. 12). Но такая характеристика была бы понята только людьми, хорошо знакомыми съ исторіей философіи. А такихъ людей очень мало. Поэтому необходимо болѣе подробное изложеніе.

„Красной нитью, проходящей черезъ всѣ эти письма,—говоритъ І. Дицгенъ въ своемъ тринадцатомъ письмѣ о логикѣ (стр. 154),—является слѣдующій пунктъ: мыслительный аппаратъ есть вещь, какъ и всѣ прочія вещи, есть часть или акциденція мірового цѣлаго; онъ относится прежде всего къ наиболѣе общей категоріи бытія и представляетъ собою аппаратъ, который, помощью расчлененія и различенія по категоріямъ, воспроизводитъ детализированную картину человѣческаго опыта. Чтобы правильно употреблять его, необходимо ясно познать, что міровое единство сплошь многообразно, и все многообразіе составляетъ одно монистическое цѣлое“.

Въ пятомъ письмѣ другими словами выражается совершенно та же мысль.

„Зоологія всегда знала, что всѣ роды животныхъ относятся къ царству животныхъ; но такой порядокъ былъ у нея скорѣе механическимъ... Связываніе животныхъ отъ ничтожнѣйшихъ до великихъ въ одно царство было до Дарвина классификаціей,

совершенной одною мыслью, т.-е. мыслительной классификаціи, между тѣмъ какъ послѣ Дарвина она стала классификаціей естественной.

„Что зоологъ выполнилъ по отношенію къ животному царству, то логикъ долженъ выполнить въ отношеніи бытія вообще, безконечнаго космоса, онъ долженъ показать, что весь міръ, всѣ формы бытія, считая и духъ, логически связаны, родственны и спаяны между собою.

„Извѣстный ограниченный матеріализмъ утверждаетъ, что все выполнено, если онъ констатируетъ связь между мышленіемъ и мозгомъ.

„Аналитическимъ ножомъ, микроскопомъ и опытомъ можно очень многое открыть, но это не исключаетъ необходимости въ логической дѣятельности.

„Нѣтъ сомнѣнія, что идея связана съ мозгомъ такъ же тѣсно, какъ мозгъ съ кровью, кровь съ кислородомъ и т. д.; но вѣдь идея такъ связана со всѣмъ бытіемъ, какъ тѣсно связана вся физика.

„То, что яблоко связано помощью сучка не только съ деревомъ, но и съ солнечнымъ свѣтомъ и дождемъ, что всѣ вещи связаны не только односторонне, но и всесторонне,—объ этомъ же должна учить тебя логика въ отношеніи спеціально къ духу, идеѣ“ (стр. 100).

Мы не будемъ останавливаться здѣсь на доказательствѣ того, что всѣ, даже самые „ограниченные“, матеріалисты всѣхъ временъ очень хорошо знали, что „идея“ связана не только съ „мозгомъ“, но и со всѣмъ вообще бытіемъ.

Іосифъ Дицгенъ опять ломится въ открытую дверь, и онъ опять пересталъ бы ломиться въ нее, если бы лучше зналъ тотъ предметъ, о которомъ онъ взялся говорить. У Гольбаха, въ его „Système de la Nature“ онъ нашелъ бы много страницъ, посвященныхъ именно выясненію связи „идеи“ съ „бытіемъ“.

Несостоятельность обвиненія, выдвигаемаго здѣсь І. Дицгеномъ противъ матеріализма, сразу бросается въ глаза человѣку, знакомому съ матеріализмомъ XVIII-го вѣка [1]). Не будемъ мы распространяться о томъ, что неудобно противопоставлять „*мы-*

---

[1]) Интересно, впрочемъ, что какъ разъ то же несостоятельное обвиненіе выставлялъ противъ матеріализма и Л. Фейербахъ. И это объясняется тоже тѣмъ, что Фейербахъ имѣлъ,—по доброму старому нѣмецкому обычаю,—весьма смутное понятіе объ исторіи матеріализма. Онъ чурался отъ „трюфельнаго паштета Ламерги“ какъ разъ въ томъ своемъ сочиненіи, гдѣ онъ вполнѣ сходится во взглядахъ съ авторомъ „l'Homme machine“.

слительную“ классификацію „*естественной*“, такъ какъ эта послѣдняя непремѣнно является въ то же время *и мыслительной*. Объ этомъ мы уже говорили выше. Теперь мы *не споримъ* съ І. Дицгеномъ, а стараемся *понять* его. И вотъ для этой-то цѣли въ высшей степени важно обратить вниманіе на то мѣсто въ приведенной выпискѣ, въ которомъ сказано, что весь міръ, всѣ формы бытія связаны, родственны и спаяны между собою.

Эта мысль есть основа всей логики І. Дицгена, или,—такъ какъ его логика покрываетъ собою его теорію познанія, [1])—*его гносеологіи*. И эта мысль на самые различные лады, съ безконечными, утомительными, ненужными и часто неуклюжими повтореніями,—излагается какъ въ „Аквизитѣ философіи“, такъ и въ „Письмахъ о логикѣ“. И это, конечно, правильная, хотя и плохо излагаемая мысль, которую въ древности развивалъ Гераклитъ,—кстати сказать, не имѣвшій ничего общаго ни съ пролетаріатомъ, ни со спеціально „пролетарской логикой“,—а въ XIX вѣкѣ Гегель и гегельянцы, включая сюда и матеріалистовъ Фейербаха, Маркса и Энгельса [2]). *Въ „Анти-Дюрингѣ“, въ „Людвигѣ Фейербахѣ“ и въ извлеченной изъ „Анти-Дюринга“ брошюрѣ „Развитіе научнаго соціализма“ она изложена гораздо лучше, проще и яснѣе, нежели въ „Логическихъ письмахъ“ и въ „Аквизитѣ философіи“ І. Дицгена. Эта мысль есть основа всякой діалектики.* Но именно потому, что она составляетъ основу *всякой* діалектики, ею одною еще недостаточно характеризуется *данный* діалектическій методъ. Мы знаемъ *идеалистическую* діалектику Гегеля и *матеріалистическую* діалектику Маркса. Какова же была діалектика І. Дицгена? Его сынъ называетъ ее, какъ мы знаемъ, „натуръ-монистической“. Что же это за разновидность діалектики? А вотъ послушайте:

Въ„ Аквизитѣ философіи“,—стр. 45 разбираемой книги,—І. Дицгенъ говоритъ: „Я, такимъ образомъ, объяснилъ, что логика долго не знала, что познаніе, добываемое помощью ея основоположеній, обогащаетъ насъ не истиной, но болѣе или менѣе соотвѣтствующимъ отображеніемъ этой истины [3]). Я далѣе

---

[1]) „Наша логика,—говоритъ І. Дицгенъ,—есть теорія познанія“ (стр. 132).

[2]) Фейербахъ былъ самымъ несомнѣннымъ матеріалистомъ, хотя и любилъ нападать на „ограниченныхъ“ матеріалистовъ: такъ велика въ Германіи сила этого почтеннаго обычая, отъ вліянія котораго до сихъ поръ не освободились даже многіе и многіе нѣмецкіе соціаль-демократы, не исключая и самыхъ „радикальныхъ“!

[3]) За слогъ І. Дицгенъ не отвѣчаемъ; мы уже сказали, что г.г. Дауге и Орловъ перевели его книгу не на русскій, а на свой собственный, тяжелый, варварскій языкъ. Герценъ назвалъ бы его птичьимъ.

утверждалъ, что завоеваніе, которое оставила намъ философія, существенно рѣзче очертило обликъ человѣческаго духа. Логика стремится быть „ученіемъ о формахъ и законахъ мышленія". Тѣмъ же самымъ стремится быть и философское наслѣдіе, діалектика, первый параграфъ котораго гласитъ: не мышленіе производитъ бытіе, но бытіе—мышленіе, часть котораго (бытія) представляетъ собою это мышленіе, занимающееся *изображеніемъ* истины. Отсюда затѣмъ вытекаетъ тотъ, легко затемняющій смыслъ ученія фактъ, что философія, которая оставила намъ логическую (?) діалектику, діалектическую логику, должна быть направлена на мышленіе, но равнымъ образомъ и на оригиналъ, съ котораго мышленіе доставляетъ отображенія".

Не останавливаясь на нѣкоторыхъ *неловкостяхъ и неточностяхъ выраженій*, мы замѣтимъ, что *главная мысль* этого отрывка есть *чисто матеріалистическая мысль*, выраженная даже словами Энгельса, хотя, впрочемъ, у этого послѣдняго выходитъ не то, что бытіе *производитъ* мышленіе, а то, что оно *опредѣляетъ* его собою. Это существенная разница; но мы не будемъ останавливаться на ней, такъ какъ очевидно, что І. Дицгенъ здѣсь просто-на-просто *обмолвился*. Съ насъ достаточно того, что нашъ авторъ является здѣсь *матеріалистомъ*, убѣжденнымъ въ томъ, что мышленіе „занимается" [1]) *изображеніемъ истины*, т. е. *бытія*.

„Первый параграфъ" „натуръ-монистической" діалектики І. Дицгена „гласитъ", стало-быть, совершенно то же, что уже гораздо раньше провозгласила матеріалистическая діалектика Маркса: „идеальное есть переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное". Гдѣ же разница? Разницы нѣтъ. Какимъ же образомъ І. Дицгенъ „дополняетъ" собою Маркса? Никакимъ! Правда, „первый параграфъ" діалектики излагается у І. Дицгена,—*главныя сочиненія котораго вышли гораздо позже главныхъ сочиненій Маркса и Энгельса*,—много пространнѣе, нежели у Маркса и Энгельса. Но болѣе пространное изложеніе І. Дицгена до такой степени не систематично, мѣстами такъ неудачно и нерѣдко такъ затуманено неполной ясностью философской мысли автора, что оно иногда не только не поясняетъ смысла „перваго параграфа", а скорѣе затемняетъ его. Въ чемъ же дѣло? Почему же стали теперь „дополнять" Карла Маркса Іосифомъ Дицгеномъ? Да именно потому, — и

---

[1]) Это опять неудачное выраженіе; но, повторяемъ, на выраженіяхъ мы останавливаться не будемъ.

только потому,—что его философская мысль не отличалась полной ясностью. Это кажется парадоксомъ, но, къ сожалѣнію, это такъ.

Уже въ выпискѣ, только что сдѣланной нами, есть одно странное положеніе: бытіе „производитъ“ мышленіе, которое составляетъ, однако, часть бытія. Если слова: „бытіе производитъ мышленіе“ означаютъ то же самое, что слова Маркса: „идеальное есть переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное“, то слова: „мышленіе представляетъ собою часть бытія“ заставляютъ усомниться въ томъ, что философія Дицгена тождественна съ философіей Маркса. И вотъ эта-то возможность сомнѣнія и привлекаетъ къ І. Дицгену людей, находящихся подъ вліяніемъ современнаго идеализма и во что бы то ни стало желающихъ приставить *идеалистическую* голову къ историческому *матеріализму*.

Въ своемъ изложеніи І. Дицгенъ частью остается вѣренъ матеріализму, и тогда онъ твердитъ, что метафизическая логика „проглядѣла тотъ фактъ, что познаніе, которое она добываетъ помощью своихъ правилъ, не есть истина, не есть реальный міръ, но лишь идеальное, иными словами, болѣе или менѣе удачное отраженіе послѣдняго“ (стр. 44).

Тутъ *идеальный* міръ является лишь *отраженіемъ* матеріальнаго. Но иногда І. Дицгенъ запутывается въ имъ самимъ сдѣланной прибавкѣ: „мышленіе есть часть бытія“,—т.-е. идеальный міръ есть часть матеріальнаго?—и тогда онъ съ полной серьезностью пишетъ: „развѣ воздухъ и запахъ не воздушное тѣло?“ (стр. 22). А на страницѣ 122-й мы читаемъ, что бытіе или вселенная, духъ и матерія, охватываетъ всѣ силы, считая небо и адъ (sic!) въ одинъ кругъ, въ одно монистическое“. Это такая большая путаница, такая неясность, что тутъ философія І. Дицгена въ самомъ дѣлѣ начинаетъ становиться похожей на весьма „оригинальную“ философію г. Богданова. Извѣстно, что на эту философію походитъ все, отзывающееся путаницей понятій. Тутъ г. П. Дауге, пожалуй, *по-своему* и правъ; но зато онъ ошибается, принимая это за *діалектическій матеріализмъ* [1]).

Мѣсто не позволяетъ намъ прослѣдить здѣсь всѣ печаль-

---

[1]) Въ лучшемъ случаѣ,—сходство съ г. Богдановымъ, это, конечно, самый худшій случай,—эти запутанныя мысли заключаютъ въ себѣ неясный намекъ на спинозизмъ. Но съ помощью спинозизма, даже и очень яснаго, нельзя „*превзойти*“ матеріализмъ. Матеріалисты Ламетри, Дидро, Фейербахъ, Марксъ, Энгельсъ были спинозистами, только переставшими отожествлять Бога съ природой (см. „Критика нашихъ критиковъ“, стр. 154—166). Отношеніе Спинозы къ матеріализму выяснено еще Фейербахомъ.

ныя логическія послѣдствія неясности, закравшейся въ пониманіе І. Дицгеномъ „перваго параграфа“ матеріалистической діалектики: его совершенно ошибочный взглядъ на критерій истины и т. п. Ограничимся поэтому тѣмъ замѣчаніемъ, что, вопреки мнѣнію его сына, І. Дицгенъ именно не *сумѣлъ рѣшить вопросъ объ отношеніи субъекта къ объекту*, и что въ этомъ пунктѣ и совершилось его логическое грѣхопаденіе. Прибавимъ еще, что ошибка І. Дицгена вызвана была, повидимому, стремленіемъ, заслуживающимъ всякой похвалы: желаніемъ вырвать теоретическую почву изъ-подъ ногъ спекулятивной философіи, ставившей духъ,—въ томъ или другомъ его пониманіи,—*внѣ* міра и *надъ* міромъ. Противъ этой философіи І. Дицгенъ направилъ положеніе, гласящее, что „бытіе есть все; бытіе есть существенное содержаніе всего; внѣ его нѣтъ ничего и не можетъ быть ничего, ибо оно есть космосъ, т.-е. безконечное“ (стр. 26). Само собою разумѣется, что, какъ доводъ противъ спекулятивной философіи, положеніе это не имѣетъ ровно никакой цѣны, потому что отвергать существованіе внѣ-мірового духа простою ссылкой на положеніе, гласящее, что міръ содержитъ въ себѣ *все бытіе*, значитъ опираться на *тавтологію*, совершенно тождественную съ тою, которую ставилъ когда-то Евг. Дюрингъ во главу угла *своей* философіи и надъ которой такъ ѣдко смѣялся Энгельсъ въ первой части своего „Анти-Дюринга“: „всеобъемлющее бытіе едино“ [1]). Но І. Дицгенъ считалъ эту тавтологію едва ли не важнѣйшимъ „аквизитомъ“ философіи. Съ ея помощью онъ пытался разрѣшить всѣ противорѣчія. Такъ, на стр. 127—128,—въ восьмомъ письмѣ о логикѣ,—онъ говоритъ, обращаясь, какъ и во всѣхъ этихъ письмахъ, къ своему сыну: „Самый яркій и также самый поучительнѣйшій примѣръ истиннаго значенія противорѣчій данъ въ противоположности между истиной и заблужденіемъ. Оба эти полюса лежатъ другъ отъ друга еще дальше, нежели сѣверный и южный полюсы, и все же они, какъ и эти послѣдніе, тѣсно связаны между собою. Отъ общераспространенной логики едва ли можно ожидать, чтобы она хотѣла демонстрировать для нея, повидимому, столь безсмысленное единство, какъ

---

[1]) „Всеобъемлющее бытіе едино“. Если тавтологія т.-е. простое повтореніе въ сказуемомъ того, что уже высказано въ подлежащемъ, представляетъ собой аксіому, то мы имѣемъ передъ собой аксіому чистѣйшей воды. Въ подлежащемъ г. Дюрингъ сказалъ намъ, что бытіе охватываетъ все, въ сказуемомъ же онъ затѣмъ неустрашимо утверждаетъ, что, кромѣ этого всего, не существуетъ ничего. Какая колоссальная систему создающая идея“! Фридрихъ Энгельсъ.—*Философія. Политическая экономія. Соціализмъ.* (*Анти-Дюрингъ*). Переводъ съ нѣмецкаго. 4-ое изданіе. С. Петербургъ 1907, стр. 30.

то, которое заключается въ истинѣ и заблужденіи. Поэтому ты извинишь, если я этотъ примѣръ объясняю еще помощью другихъ противоположностей, хотя бы противоположностью между днемъ и ночью. Положимъ, что день продолжается двѣнадцать часовъ и ночь также—двѣнадцать часовъ. Здѣсь день и ночь суть противоположности; гдѣ день, тамъ нѣтъ ночи, и все же день и ночь представляютъ собою одинъ день изъ двадцати четырехъ часовъ, въ которомъ день и ночь живутъ вмѣстѣ въ согласіи. Приблизительно такъ же дѣло обстоитъ и съ истиной и заблужденіемъ. Міръ есть истина,—и заблужденіе, видимость и ложь, заключающіяся въ ней, суть части истиннаго міра, какъ ночь составляетъ часть дня, вовсе не нарушая этимъ логики.

Мы съ полнымъ почтеніемъ можемъ трактовать о дѣйствительной видимости и *истинной* лжи, не впадая въ безсиліе. Какъ неразуміе имѣетъ въ себѣ и разумъ, точно такъ же заблужденіе живетъ постоянно и неизбѣжно въ истинѣ, ибо послѣдняя есть всеохватывающее, универсумъ".

Какимъ же образомъ день примиряется здѣсь съ ночью? *Сперва* предполагается, что день равенъ *двѣнадцати* часамъ, *а потомъ* выставляется положеніе, гласящее, что день простирается до *двадцати четырехъ* часовъ, т.-е., что *для ночи*,—продолжительность которой тоже равнялась прежде двѣнадцати часамъ,—*нѣтъ мѣста*. Когда нѣтъ мѣста для *ночи*, то ясно, что *нѣтъ мѣста и для противоположности* между ночью и днемъ. Посредствомъ такихъ наивныхъ пріемовъ, сводящихся къ тому, что *одно и то же* выраженіе употребляли въ *разныхъ* смыслахъ, съ величайшей легкостью можно въ самомъ дѣлѣ примирить все, что угодно, разрѣшить „всѣ загадки" и „уничтожить" всѣ противоположности всего міра. Но... отвѣтъ ли это, полно?..

І. Дицгену нужно было выбрать между идеалистической діалектикой Гегеля и матеріалистической діалектикой Маркса. И онъ сильно склонялся къ этой послѣдней. Но, недостаточно разобравшись въ вопросѣ и даже недостаточно ознакомившись съ нимъ, онъ *запутался* въ своихъ собственныхъ доводахъ противъ спекулятивной философіи и вообразилъ, что ему удалось „*примирить*" противоположность между идеализмомъ и матеріализмомъ. Нечего и говорить о томъ, что это неумѣнье справиться со своей собственной философской мыслью было со стороны І. Дицгена проявленіемъ *слабости*, а вовсе не силы. Но ему самому,—и именно по той причинѣ, что онъ не сумѣлъ справиться со своей собственной философской мыслью,—это проявленіе его *слабости*

казалось, наоборотъ, проявленіемъ его *превосходства* надъ „одностороннимъ“ матеріализмомъ.

И такими же глазами смотрятъ на его слабость тѣ, которые „дополняютъ“ теперь Карла Маркса и Фридриха Энгельса Іосифомъ Дицгеномъ. Мы вполнѣ понимаемъ то, что нѣмцы называютъ *піэтетомъ* въ отношеніяхъ дѣтей къ родителямъ. Намъ и въ голову не приходитъ, поэтому, осмѣивать то, несомнѣнно преувеличенное мнѣніе, которое Евгеній Дицгенъ составилъ себѣ о философіи своего отца. Но Евгеній Дицгенъ съ своей стороны долженъ понять піэтетъ въ отношеніи ученика къ учителю. Поэтому онъ не посѣтуетъ на насъ за то, что мы рѣшительно отвергаемъ его попытку „дополнить“ Маркса. Что же касается до гг. Унтермановъ, Дауге, Орловыхъ и т. д., то *ихъ* склонность къ упомянутому „дополненію“ представляется намъ простымъ продуктомъ незнанія, слабости философской мысли и литературной неосмотрительности. У этихъ людей нѣтъ другихъ смягчающихъ обстоятельствъ, а только что перечисленныя врядъ ли что-нибудь смягчаютъ.

Въ № 2-мъ „Руси“ за нынѣшній (1907) годъ помѣщенъ былъ фельетонъ Г. В. Коломенцева: „Музыка настоящаго (Рихардъ Вагнеръ и поиски новыхъ боговъ)“. Въ этомъ фельетонѣ насъ заинтересовали слѣдующія строки:

„Тутъ я хочу остановиться на одномъ явленіи, которое мнѣ представляется очень характернымъ для нашего нервнаго, торопливаго времени. Явленіе это—сильно развившаяся боязнь оказаться „отсталымъ“ въ вопросахъ музыкальнаго искусства, боязнь, вызванная ложно усвоенными урывками прошлаго. Въ связи съ поисками новаго во что бы то ни стало эта боязнь приводитъ насъ къ тому, что мы стали слишкомъ часто находить „новое“ и „геніальное“ тамъ, гдѣ въ наличности имѣется въ лучшемъ случаѣ лишь нѣчто гораздо менѣе „значительное“ и главное—въ сущности своей вовсе не новое“.

Такая же боязнь замѣчается и въ нашей литературѣ марксизма. Ею объясняется,—*въ первой инстанціи*,—очень многое и, между прочимъ, то, что у насъ все „дополняютъ“ Маркса: то Кантомъ, то Махомъ, то наконецъ І. Дицгеномъ.

Въ заключеніе мы просимъ читателя не думать, что мы не придаемъ ровно никакого значенія философскимъ трудамъ автора *„Писемъ о логикѣ“*. Нѣтъ, нѣтъ и нѣтъ! Мы очень далеки отъ такого отношенія къ нимъ. По нашему мнѣнію, они не имѣютъ ровно никакого значенія, *только какъ дополненіе къ Марксу*, а сами по себѣ они довольно интересны и мѣстами поучительны, хотя

„*Письма о логикѣ*“ І. Дицгена поразительно, страшно бѣдны въ сравеніи съ «*Наукой Логики*» (*Wissenschaft der Logik*) Гегеля.

І. Дицгену больше всего вредятъ его же черезъ чуръ усердные поклонники: сопоставленный съ гигантами, такими какъ Гегель и Марксъ, онъ кажется гораздо меньше, чѣмъ былъ на самомъ дѣлѣ.

Мы совѣтовали бы *читать І. Дицгена лишь послѣ внимательнаго изученія философіи Маркса*. Тогда можно легко видѣть, въ чемъ онъ *приближается* къ основателямъ научнаго соціализма, и въ чемъ онъ *уступаетъ* имъ, *отставая* отъ нихъ. Въ противномъ же случаѣ, чтеніе его внесетъ, правда, въ голову читателя кое-какія немаловажныя и интересныя, — *но отнюдь не новыя*,—частности рядомъ съ большой и вредной путаницей.

А съ внѣшней стороны, изучать І. Дицгена гораздо удобнѣе было бы въ томъ случаѣ, если бы кто-нибудь сжалился, наконецъ, надъ русскимъ читателемъ и перевелъ бы главнѣйшія произведенія нѣмецкаго пролетарія-философа съ варварскаго языка гг. Дауге и А. Орлова на литературный русскій языкъ. Это было бы чистымъ благодѣяніемъ!

Рудольфъ Гольцапфель. Панидеалъ (Panideal) Психологія соціальныхъ чувствъ. Съ предисловіемъ Эрнста Маха. Переводъ съ нѣмецкаго, съ біографическимъ введеніемъ Владиміра Астрова. СПБ. 1909 г. [1]).

Въ книгѣ Р. Гольцапфеля есть глава, посвященная тоскѣ. Изъ этой главы мы узнаемъ, что тоска есть желаніе, связанное съ чувствомъ временной или вѣчной недостижимости желаемаго. Въ этомъ опредѣленіи тоски слова: тоска, желаніе и недостижимость стоятъ во вносныхъ знакахъ.

Нашъ авторъ вообще очень часто прибѣгаетъ къ этимъ знакамъ; они знаменуютъ у него, повидимому, критическое отношеніе къ большинству ходячихъ выраженій и понятій. Вотъ почему вносными знаками отмѣчаются у него не только имена существительныя и глаголы, но всѣ части рѣчи, за исключеніемъ развѣ союзовъ и предлоговъ: мы не нашли у него ни одного *и*, ни одного *съ*, ни одного *къ*, ни одного *въ* въ кавычкахъ. Но это, пожалуй, было бы уже крайностью. И безъ того видно, что нашъ

---

[1]) „Современный Міръ“, 1909, октябрь.

авторъ ко всему относится „критически“. Однако — это мимоходомъ; мы хотимъ обратить вниманіе читателя собственно вотъ на что. По словамъ г. Гольцапфеля есть два понятія тоски: а) отчасти безнадежная тоска; b) совершенно безнадежная тоска (стр. 23). Мы должны признаться, что при чтеніи книги г. Гольцапфеля нами овладѣла тоска второго рода. Мало того. На нашу долю не выпало даже и того обстоятельства, которымъ смягчается иногда, по увѣренію нашего автора, участь людей, попавшихъ во власть „отчасти“ или „совершенно“ безнадежной тоски. „Когда „отчасти“ или „совершенно“ безнадежная тоска не очень продолжительна,—повѣствуетъ г. Гольцапфель,—тогда достиженіе желаемаго можетъ удовлетворить ее, и тоска, такимъ образомъ, устраняется“ (стр. 23). Тоска, овладѣвшая нами при чтеніи „Панидеала“, была, къ сожалѣнію, очень продолжительна, ибо въ этой книгѣ 232 страницы, написанныхъ поистинѣ варварскимъ языкомъ и отмѣченныхъ печатью самаго „безнадежнаго“ и жалкаго педантизма. Когда мы читали это произведеніе, намъ не разъ вспоминалась „Соціологія“, изданная въ 80-хъ годахъ за границей и подписанная: Че—къ. Г. Че—къ тоже имѣлъ оригинальный языкъ, соотвѣтствовавшій глубокой оригинальности его мысли. Мы не имѣемъ сейчасъ подъ руками его „Соціологіи“, но мы хорошо помнимъ, что въ ней находилось, напримѣръ, такое опредѣленіе полиціи: „полиція, это—самоприспособляющійся самоприспособленіемъ коллективъ“. Г. Че—къ, съ которымъ мы имѣли удовольствіе встрѣчаться, очень гордился такими опредѣленіями. Но теперь его далеко оставилъ за собою г. Гольцапфель. Вотъ, не угодно ли вамъ прочитать сіи строки: „Потенціальная наличность условій, дающихъ возможность „представить“ resp. воспринять какой-нибудь „идеалъ“, стало быть „возможность представить идеалъ“ въ противоположность „невозможности его представить“ resp. вопринять для *другихъ* людей и съ ассоціативнымъ отзвукомъ первоначальныхъ болѣе грубыхъ *имущественныхъ отношеній* между людьми — можно назвать *„обладаніемъ“ представленіемъ идеала resp. воспріятіемъ идеала*“ (стр. 229). Это божественно!

Или еще это: „Согласно этикальнымъ копированіямъ, гигіопсихическая оцѣнка, какъ положительное resp., отрицательное „одобреніе“ индивидуума, обладающаго возможно высочайшимъ развитіемъ, должна совпадать съ одобреніемъ съ точки зрѣнія революціонтой морали градуальнаго, въ различіяхъ гигіопсихическаго развинія человѣчества“ (стр. 231).

Глубина, ты глубина, окіянъ-море! Рядомъ съ такими пер-

лами, дѣтской игрушкой представляется приведенное выше опредѣленіе полиціи, какъ „самоприспособляющагося самоприспособленіемъ коллектива“. И послѣ этого есть люди, сомнѣвающіеся въ томъ, что все совершенствуется, все идетъ впередъ! Нельзя сказать, чтобы приведенные отрывки были совсѣмъ лишены смысла. Но если эти мысли изложить обыкновеннымъ человѣческимъ языкомъ, то онѣ поразятъ читателя страшной бѣдностью своего содержанія, между тѣмъ какъ варварскій слогъ г. Гольцапфеля придаетъ имъ нѣкую философскую внѣшность. A quelque chose malheure est bon! О глубинѣ афоризмовъ г. Гольцапфеля могутъ дать понятіе слѣдующіе примѣры:

„Борьба“ представляетъ изъ себя комбинацію „нападенія“ и „защиты“ (стр. 71).

„Поскольку индивидуумъ въ состояніи соціально выступать противъ самого себя, какъ самъ на себя нападающій и самъ же себя защищающій, постольку можетъ произойти „самоборьба“. Противополагаемый „самоборьбѣ“ „самомиръ“ называется „внутреннимъ миромъ“ (стр. 72).

„Борьба можетъ закончиться либо полнымъ устраненіемъ нападенія, слѣдовательно, „защитой“ нападаемаго, либо устраненіемъ защиты нападаемаго resp. осуществленіемъ намѣреннаго варіированія, т. е. *побѣдой нападенія*, либо же „утомленіемъ“ борющихся, а также, если у нападающаго измѣняется или исчезаетъ намѣреніе варіировать“ (стр. 73).

„Изъ „тоски по тоскѣ вообще“ исключается тоска по ней же самой, такъ какъ нельзя тосковать по тому, что уже достигнуто. Поэтому здѣсь понятіе „вообще“ не слѣдуетъ брать абсолютно, такъ какъ неизбѣжно имѣется одно исключеніе“ (стр. 26).

Все это ниже всякой критики. Однако, даже въ безплодной Сахарѣ есть оазисы. Есть они и въ безплодной книгѣ г. Гольцапфеля. Такими оазисами служатъ въ ней *зародыши* нѣкоторыхъ вѣрныхъ мыслей. Вотъ одинъ изъ такихъ зародышей:

„Соціальная привычка сообщать, высказывать солюдямъ свои переживанія преимущественно въ формѣ словесносимволическихъ разговоровъ, укрѣпляетъ соціально-индивидуальную привычку сообщать, высказывать самому себѣ свои собственныя переживанія преимущественно также въ формѣ словесносимволическихъ разговоровъ: „сообщеніе“ становится „самосообщеніемъ“, и „высказываніе“ — „самовысказываніемъ“. Соотвѣтственно этому и *этическое самоодобреніе или этическое самонеодобреніе получаетъ соціальную форму разговорнаго самовысказыванія*“ (стр. 86).

Посредствомъ надлежащаго развитія этого зародыша правиль-

ной мысли,—облеченнаго, по обычаю г. Гольцапфеля, въ варварскій костюмъ,—можно было бы обнаружить происхожденіе того категорическаго императива, который играетъ такую большую роль въ нравственной философіи Канта. Но у нашего автора зародышъ такъ и остается зародышемъ. И это прежде всего потому, что г. Гольцапфель держится совершенно ошибочнаго метода. Онъ взялся изучать „*психологію соціальныхъ чувствъ*“. Чтобы успѣшно выполнить свою задачу, ему нужно было-бы встать на точку зрѣнія общественнаго развитія, а онъ предпочелъ тотъ методъ, который получилъ отъ Маха,—въ предисловіи къ книгѣ г. Гольцапфеля,—названіе „простого рефлектирующаго самонаблюденія“. Благодаря этому методу, задача г. Гольцапфеля осталась бы нерѣшенной даже въ томъ случаѣ, если бы онъ былъ въ десять разъ даровитѣе, нежели онъ есть на самомъ дѣлѣ.

Предисловіе Маха совершенно незначительно; оно только тѣмъ интересно, что въ немъ съ похвалой говорится о методѣ, заслуживающемъ самаго суроваго осужденія.

Книгѣ г. Гольцапфеля предпослано „біографическое введеніе“, написанное г. Владиміромъ Астровымъ. О немъ можно не распространяться. Въ немъ много претензіи, но нѣтъ серьезнаго содержанія: „на грошъ муниціи, на рубль амбиціи“.

Прибавимъ еще вотъ что. Въ жалкомъ педантизмѣ г. Гольцапфеля есть очень замѣтная примѣсь ницшеанства. Этимъ вносится высококомическій элементъ въ то представленіе о нашемъ авторѣ, которое неизбѣжно должно составиться въ головѣ каждаго толковаго читателя.

Человѣкъ 60-хъ годовъ, г. Л. Пантелѣевъ, издалъ глубокое твореніе г. Гольцапфеля; а люди нашего времени, и въ числѣ ихъ вчерашніе, а можетъ быть, и нынѣшніе марксисты, будутъ читать это твореніе и спорить между собой о „новой философіи“.

Гоголь правъ: скучно на этомъ свѣтѣ, господа!

II.

Религія.

О религіи [1]).

I.

Религію можно опредѣлить, какъ *болѣе или менѣе стройную систему представленій, настроеній и дѣйствій.* Представленія образуютъ *миѳологическій элементъ* религіи; настроенія относятся къ области *религіознаго чувства*, а дѣйствія—къ области *религіознаго поклоненія* или, какъ говорятъ иначе, *культа.* Мы должны прежде всего и больше всего остановиться на миѳологическомъ элементѣ религіи.

Греческое слово „*миѳъ*“ значитъ—*разсказъ*. Человѣка поражаетъ извѣстное — все равно: дѣйствительное или мнимое—явленіе. Онъ старается объяснить себѣ, какъ оно произошло. Такъ возникаютъ миѳы: Примѣръ: древніе греки вѣрили въ существованіе богини Аѳины (Минервы). Какъ произошла эта богиня? У Зевеса болѣла голова и, должно быть, болѣла очень ужъ сильно, потому что онъ рѣшился обратиться къ помощи хирургіи. Роль хирурга выпала на долю Гефеста (Вулкана), который вооружился сѣкирой и такъ сильно хватилъ царя боговъ по головѣ, что она раскололась, и изъ нея выскочила богиня Аѳина [2]). Другой примѣръ: древній еврей спрашивалъ себя, откуда про-

---

[1]) „Современный Міръ“, сентябрь, 1909 г.

[2]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* По поводу моего указанія на миѳъ, сообщавшій *о происхожденіи* богини Аѳины, Г. В. Розановъ въ „Новомъ Времени“ отъ 14-го октября 1909 г. упрекнулъ меня въ томъ, что я будто бы забылъ сказать, какое же явленіе объяснялось у грековъ Палладой-Аѳиной и особымъ способомъ ея происхожденія. Но мой удивительный критикъ, самъ доводящій до свѣдѣнія своего читателя, что онъ не далъ себѣ труда прочитать мою статью, просто-напросто не понялъ, о чемъ я говорю. Я привелъ разсказъ о происхожденіи Аѳины изъ головы Юпитера въ качествѣ миѳа, объясняющаго, *какъ произошла богиня Аѳина... А почему* она произошла такъ, а не иначе, это уже совсѣмъ другой вопросъ, на который отвѣчаютъ *не миѳы, а науки—исторія религій и соціологія.* О любезностяхъ, съ которыми обращается ко мнѣ Г. В. Розановъ, толковать не стоитъ: *на юродивыхъ не обижаются, особенно,* когда они выступаютъ въ *„Новомъ Времени“*. Интересно въ психологическомъ отношеніи одно: Извѣстно ли Г. В. Розанову, какъ объясняетъ современная наука особенность миѳа о происхожденіи Паллады-Аѳины? Въ этомъ весьма позволительно усомниться.

изошелъ міръ. На этотъ вопросъ ему отвѣчалъ разсказъ о шести дняхъ творенія и о созданіи человѣка изъ праха земного. Третій примѣръ: современный австраліецъ племени Эрентэ хочетъ знать, откуда взялась луна. Это его любопытство удовлетворяется разсказомъ о томъ, какъ въ старину, когда еще не было луны на небѣ, умеръ и похороненъ былъ одинъ человѣкъ—Опоссумъ [1]). Скоро этотъ человѣкъ воскресъ и вышелъ изъ могилы въ видѣ мальчика. Его сородичи перепугались и пустились бѣжать, а онъ сталъ преслѣдовать ихъ, крича: „Не бойтесь, не бѣгите, а не то вы совсѣмъ умрете. Я же, хотя умру, но воскресну на небѣ“. И вотъ онъ выросъ, состарился, потомъ умеръ, но затѣмъ появился въ видѣ луны, и съ тѣхъ поръ онъ періодически умираетъ и воскресаетъ [2]). Такъ объясняются не только происхожденіе луны, но и ея періодическія исчезновенія и появленія. Я не знаю, удовлетворитъ ли такое объясненіе кого-нибудь изъ нашихъ нынѣшнихъ „богоискателей“; полагаю, однако, что—никого. Но австралійскаго туземца оно удовлетворяетъ, такъ же какъ удовлетворялъ грека извѣстнаго періода разсказъ о появленіи Аѳины изъ головы Юпитера или древняго еврея разсказъ о шести дняхъ творенія. *Миѳъ есть разсказъ, отвѣчающій на вопросы: почему? и какимъ образомъ? Миѳъ есть первое выраженіе сознанія человѣкомъ причинной связи между явленіями.*

Одинъ изъ самыхъ выдающихся нѣмецкихъ этнологовъ нашего времени говоритъ: „Миѳъ есть выраженіе первобытнаго міросозерцанія (Mythus ist der Ausdruck primitiver Weltanschauung) [3]). И это въ самомъ дѣлѣ такъ. Необходимо очень примитивное міросозерцаніе для того, чтобы вѣрить, будто луна есть вышедшій изъ могилы и вознесшійся на небо человѣкъ-опоссумъ. Въ чемъ же состоитъ главная отличительная черта этого міросозерцанія? Она состоитъ въ томъ, что *человѣкъ, его держащійся, олицетворяетъ явленія природы.* Всѣ эти явленія представляются первобытному человѣку дѣйствіями особыхъ существъ, имѣющихъ, подобно ему, сознаніе, потребности, страсти, желаніе и волю. Уже на очень ранней ступени развитія, эти существа, будто бы вызывающія своими дѣйствіями извѣстныя явленія при-

---

[1]) Опоссумъ—небольшое австралійское животное, принадлежащее къ сумчатымъ. Мы еще увидимъ, какимъ образомъ, согласно представленіямъ дикарей, можно быть человѣкомъ и опоссумомъ или же какимъ-нибудь другимъ животнымъ.

[2]) A. van Gennep. Mythes et légendes d'Australie. Paris, p. 38.

[3]) D-r. P. Ehrenreich. Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt.—Berlin, 1905, S. 10.

роды, пріобрѣтаютъ въ представленіи первобытнаго человѣка характеръ духовъ и, такимъ образомъ, складывается то, что Тэйлоръ назвалъ *анимизмомъ*. „Принимаютъ,—говоритъ этотъ изслѣдователь,—что духовныя существа управляютъ явленіями матеріальнаго міра и жизнью человѣка, или вліяютъ на нихъ здѣсь и за гробомъ; такъ какъ, далѣе, думаютъ, что они сообщаются съ людьми, что поступки послѣднихъ доставляютъ имъ радость или неудовольствіе, то, рано или поздно, вѣра въ ихъ существованіе должна привести естественно и, можно даже сказать, неизбѣжно къ дѣйствительному почитанію ихъ или желанію ихъ умилостивить. Такимъ образомъ, анимизмъ, въ его полномъ развитіи, обнимаетъ собою вѣрованія въ управляющія божества и подчиненные имъ духи, въ душу и въ будущую жизнь—вѣрованія, которыя переходятъ на практикѣ въ дѣйствительное поклоненіе“ [1]).

Это тоже правильно; но нужно помнить, что иное дѣло *вѣра* въ существованіе духовъ, а иное дѣло *поклоненіе* имъ; иное дѣло *миѳъ*, а иное дѣло *культъ*. Первобытный человѣкъ вѣритъ въ существованіе множества духовъ, но поклоняется онъ лишь нѣкоторымъ изъ нихъ [2]). Культъ возникаетъ изъ соединенія *анимистическихъ идей* съ извѣстными *религіозными дѣйствіями*. Намъ, разумѣется, нельзя будетъ миновать вопроса о томъ, чѣмъ обусловливается это соединеніе, но мы не должны забѣгать впередъ. Теперь намъ нужно ознакомиться съ происхожденіемъ анимизма. Тэйлоръ справедливо замѣчаетъ, что первобытный анимизмъ служитъ воплощеніемъ сущности спиритуалистической философіи въ ея противоположности философіи матеріалистической [3]). Но если это такъ, то изученіе анимизма окажетъ намъ двойную услугу: оно не только будетъ способствовать выясненію нашихъ понятій о первобытныхъ миѳахъ, но и раскроетъ передъ нами „сущность спиритуалистической философіи“. А этимъ никакъ нельзя пренебрегать въ такую эпоху, когда многіе стремятся воскресить философскій спиритуализмъ [4]).

---

[1]) Эдуардъ Б. Тэйлоръ. Первобытная культура. Томъ II. СПБ. 1897, стр. 10. Ср. также: Elie Reclus. Les croyances populaires. Paris. 1907, pp. 14—15 и Вундта—Völkerpsychologie, II Band, 2-er Theil, S. 142 и слѣд.

[2]) Vermenschlichung und Personifizierung von Naturerscheinungen,—справедливо говоритъ Эренрейхъ:—bedingen an sich noch kein religiöses Bewusstsein“. (Цит. сочиненіе, стр. 25).

[3]) Тэйлоръ, цит. соч., стр. 8.

[4]) Интересно отмѣтить, что анимизмъ нашелъ очень яркое выраженіе въ одномъ изъ стихотвореній Э.А.Баратынскаго. Вотъ это стихотвореніе („Примѣты“):

Пока человѣкъ естества не пыталъ
Горниломъ, вѣсами и мѣрой,
Но дѣтски вѣщаньямъ природы внималъ,
Ловилъ ея знаменья съ вѣрой;

II.

Г. Богдановъ пытался установить наличность „особенной связи между анимистическимъ дуализмомъ и авторитарными общественными формами“ [1]). Не отвергая совершенно общепринятой теперь среди этнологовъ и приложенной мною выше теоріи анимизма, г. Богдановъ находитъ, однако, ее неудовлетворительной. Онъ думаетъ, что она „можетъ правильно указывать тотъ психическій *матеріалъ*, который послужилъ, по крайней мѣрѣ отчасти, для построенія анимистическихъ взглядовъ; но остается вопросъ: почему изъ этого матеріала возникла форма мышленія, являющаяся *основной и всеобщей* на извѣстной ступени развитія“ [2]). И вотъ на этотъ вопросъ г. Богдановъ отвѣчаетъ признаніемъ особенной связи между анимистическимъ дуализмомъ и авторитарными формами. Анимистическій дуализмъ является, по его мнѣнію, отраженіемъ общественнаго дуализма, дуализма между высшими и низшими, между организаторами и организуемыми. Онъ говоритъ: „пусть передъ нами общество, въ которомъ авторитарныя отношенія охватываютъ всю систему производства, такъ что каждое общественно-трудовое дѣйствіе разлагается на активно-организаторскій и пассивно-исполнительскій элементы. Такимъ образомъ, цѣлая громадная область опыта—сфера непосредствен-

---

Покуда природу любилъ онъ, она
Любовью ему отвѣчала:
О немъ дружелюбной заботы полна,
Языкъ для него обрѣтала.
Почуя бѣду надъ его головой,
Вранъ каркалъ ему въ опасенье,
И замысла, въ пору смирясь предъ судьбой,
Воздерживалъ онъ дерзновенье.
На путь ему выбѣжавъ изъ лѣсу волкъ,
Крутясь и подъемля щетину,
Побѣду пророчилъ, и смѣло свой полкъ
Бросалъ онъ на вражью дружину.
Чета голубиная, вѣя надъ нимъ,
Блаженство любви прорицала.
Въ пустынѣ безлюдной онъ не былъ однимъ:
Нечуждая жизнь въ ней дышала.

Баратынскій наивно сожалѣлъ о томъ, что успѣхи ума лишили человѣка анимистическихъ иллюзій:

Но чувство презрѣвъ, онъ довѣрилъ уму,
Вдался въ суету изысканій,
И сердце природы закрылось ему,
И нѣтъ на землѣ прорицаній.

Это, конечно, смѣшно, какъ замѣтилъ еще Бѣлинскій. Но анимистическій взглядъ все-таки выраженъ Баратынскимъ какъ нельзя болѣе ярко.

[1]) А. Богдановъ.—„Изъ психологіи общества“. Спб., 1904, стр. 118.

[2]) Тамъ же, та же стр. Курсивъ г. Богданова.

наго производства—неизбѣжно познается членами общества *по опредѣленному типу—по типу однородной двойственности*, въ которой постоянно сочетаются элементы организаторскіе и исполнительскіе“ [1]). А когда человѣкъ привыкаетъ понимать свои трудовыя отношенія къ внѣшнему міру, какъ проявленія активной, организующей воли, воздѣйствующей на пассивную силу исполнителей, тогда „то же самое начинаетъ онъ находить во всякомъ явленіи“. И тогда возникаютъ въ его представленіи души вещей. „Онъ видитъ движеніе солнца, теченіе воды, слышитъ шелестъ листьевъ, ощущаетъ дождь и вѣтеръ, и для него всего легче представлять все это такимъ же способомъ, какимъ представляетъ онъ свою общественно-трудовую жизнь: за внѣшнею силой, которая прямо дѣйствуетъ на него, онъ предполагаетъ личную волю, которая ее направляетъ; и хотя эта воля для него невидима, тѣмъ не менѣе она непосредственно достовѣрна, потому что безъ нея ему непонятно явленіе“ [2]). Это очень хорошо. Такъ хорошо, что г. Шулятиковъ написалъ, на основаніи мысли г. Богданова, цѣлую исторію новой философіи. Одно плохо: хорошая мысль г. Богданова противорѣчитъ дѣйствительности.

Очень возможно, даже вѣроятно, что анимизмъ не былъ самымъ первымъ шагомъ въ развитіи человѣческихъ представленій о мірѣ. Вѣроятно, правъ былъ М. Гюйо, полагавшій, что „исходный моментъ религіозной метафизики заключается въ своеобразномъ туманномъ монистическомъ взглядѣ не на божественное начало, не на *божество*..., но на душу и тѣло, которыя вначалѣ мыслились, какъ единственное цѣлое“ [3]). Если это такъ, то анимизмъ надо считать вторымъ шагомъ въ развитіи указанныхъ представленій. М. Гюйо такъ и говоритъ: „Ближайшею по времени къ этой концепціи является концепція самостоятельныхъ душъ, дуновеній, одухотворяющихъ тѣла, духовъ, способныхъ покидать свое жилище. Эта концепція извѣстна у историковъ религій подъ именемъ *анимизма*. Она обращаетъ на себя вниманіе, прежде всего, своимъ дуалистическимъ характеромъ. Въ основѣ ея лежитъ взглядъ на противоположность между душою и тѣломъ“ [4]). Какъ бы тамъ ни было, но фактъ тотъ, что анимизмъ развивается уже у первобытныхъ народовъ, совершенно чуждыхъ „авторитарной“ организаціи общества. Г. Богдановъ

---

[1]) А. Богдановъ. „Изъ психологіи общества“, стр. 113—114. Курсивъ г. Богданова.

[2]) Тамъ же, стр. 115.

[3]) М. Гюйо. „Безвѣріе будущаго“. Спб., 1908, стр. 60.

[4]) М. Гюйо. Тамъ же, та же стр.

очень ошибается, утверждая со свойственной ему смѣлостью: „извѣстно, что на самыхъ раннихъ ступеняхъ общественнаго развитія, у самыхъ низкостоящихъ племенъ, анимизма еще нѣтъ, представленіе о духовномъ началѣ совершенно отсутствуетъ“ [1]). Нѣтъ, это совсѣмъ не „извѣстно“! Этнологія лишена возможности наблюдать тѣ человѣческія племена, которыя придерживались „своеобразнаго туманнаго монистическаго взгляда“; она не знаетъ ихъ. Наоборотъ: самыя низшія изъ всѣхъ племенъ, доступныхъ наблюденію этнологіи,—такъ называемые низшіе охотники,—придерживаются анимизма. Всякому извѣстно, что къ числу такихъ племенъ принадлежатъ, напримѣръ, цейлонскіе веддахи. Однако, по свидѣтельству Пауля Заразина, они вѣрятъ въ существованіе души послѣ смерти [2]). Другой изслѣдователь, Эмиль Дешанъ, высказывается еще категоричнѣе. Онъ утверждаетъ, что, по мнѣнію веддаховъ, каждый умершій человѣкъ становится „демономъ“, т.-е. духомъ, и что вслѣдствіе этого духи весьма многочисленны. Веддахи приписываютъ имъ свои неудачи [3]). То же мы видимъ у негритосовъ Андаманскихъ острововъ; то же—у бушменовъ; то же—у австралійцевъ, словомъ, то же у всѣхъ „низшихъ охотниковъ“. Эскимосы Гудзонова залива, не очень далеко опередившіе этихъ охотниковъ, тоже являются убѣжденными анимистами: у нихъ есть духи воды, духи тучъ, духи вѣтровъ, духи облаковъ и т. д. [4]). Если мы пожелаемъ узнать, какой степени развитія достигли „авторитарныя“ отношенія между эскимосами, то мы услышимъ, что у нихъ вовсе нѣтъ никакого начальства, т.-е. никакой „авторитарности“ („am ong these people there is no such person as chief“) [5]). Правда, и у этихъ эскимосовъ есть вожди, но власть этихъ вождей ничтожна, да и къ тому же они находятся обыкновенно подъ вліяніемъ, такъ называемыхъ англійскими изслѣдователями, „людей медицины“, т.-е. колдуновъ, т.-е. людей, состоящихъ *въ сношеніяхъ съ духами* [6]). У эскимосовъ еще очень сильны остатки первобытнаго родового коммунизма. Что же касается до такихъ низшихъ племенъ, какъ веддахи, то ихъ надо признать настоящими и, по-своему, безупречными коммунистами. Гдѣ же тутъ авторитарныя отношенія

---

[1]) А. Богдановъ. Цит. соч. стр. 118.

[2]) „Ueber religiöse Vorstelleungen bei niedrigsten Menschenformen“ in Actes du II-ieme Congrès International d'Histoire de Religions à Bâle. 1904, p. 135.

[3]) E. Deschamps. An pays des veddas. Paris, 1892, p. 386.

[4]) Lucien Turner. The Hudson Bay Escimo. Eleventh report of the Bureau of Ethnology, p. 194.

[5]) Тамъ же, стр. 193.

[6]) Тамъ же, та же стр.

производства? Само собою разумѣется, что представленіе первобытныхъ охотничьихъ племенъ о духѣ далеко не лишено характера матеріальности: духи этихъ племенъ еще не имѣютъ той невещественной природы, какая свойственна, напримѣръ, богу современныхъ христіанъ или тѣмъ „элементамъ“, которые играютъ такую важную роль въ „естественно-научной“ философіи Эрнеста Маха. Когда „дикарь“ хочетъ вообразить духа, онъ очень часто воображаетъ его въ видѣ маленькаго человѣчка [1]). Въ такомъ представленіи, конечно, много „вещественности“. Но, во-первыхъ, оно свойственно было, скажемъ, и тому художнику XIV вѣка (былъ ли это Орканья или кто другой), который написалъ на одной изъ стѣнъ пизанскаго кладбища знаменитую фреску „Торжество смерти“. Пусть г. Богдановъ посмотритъ эту фреску или хоть ея фотографію: онъ убѣдится, что человѣческія души изображены на ней именно въ видѣ маленькихъ людей, обладающихъ всѣми признаками вещественности вплоть до тонзуры на головѣ той жирной души католическаго священника, которую за руки тащитъ ангелъ, желающій отнести ее въ рай, а за ноги держитъ (тоже обладающій всѣми признаками вещественности) дьяволъ, какъ это по всему видно, собирающійся водворить ее въ аду. Г. Богдановъ скажетъ, можетъ-быть, что XIV вѣкъ тоже не зналъ настоящаго анимизма. Но въ такомъ случаѣ, когда же появился этотъ настоящій анимизмъ? Вѣдь не тогда же, когда возникла такъ называемая „эмпиріомонистическая философія“!

Во-вторыхъ, надо помнить еще и вотъ что. Всѣ наши представленія по самой простой необходимости имѣютъ „вещественный“ характеръ. Все дѣло тутъ въ большемъ или меньшемъ числѣ свойственныхъ данному представленію „вещественныхъ“ признаковъ. Чѣмъ меньше такихъ признаковъ, тѣмъ отвлеченнѣе это представленіе, и тѣмъ болѣе склонны мы приписывать ему нематеріальную природу. Тутъ происходитъ какъ бы дистиляція представленій, возникающихъ у человѣка въ процессѣ его воздѣйствія на внѣшнюю природу. И нельзя не признать, что уже низшіе охотники очень далеко уходятъ на пути такой дистиляціи. Если представленіе о духѣ крѣпко срастается у нихъ (да, какъ извѣстно, не только у нихъ) съ представленіемъ о дыханіи, то это, между прочимъ, потому, что одинъ изъ результатовъ дыха-

---

[1]) У кафровъ тѣни умершихъ живутъ подъ землею; только сами они и ихъ скотъ и хижины,—т.-е., стало-быть, тѣни скота и тѣни хижинъ,—отличаются очень маленькимъ ростомъ. Völkerkunde. — Von D-r F. Ratzel. — Erster Band.—Leipzig 1888, S. 268.

нія,—движеніе выдыхаемаго воздуха,—съ одной стороны, несомнѣнно, существуетъ, а съ другой—почти совершенно недоступенъ нашимъ внѣшнимъ чувствамъ [1]). Чтобы составить себѣ представленіе о духѣ, уже „дикарь“ старается вообразить себѣ нѣчто такое, что не дѣйствуетъ на наши внѣшнія чувства. Смотря на глазъ своего собесѣдника, онъ видитъ иногда на внѣшней роговой оболочкѣ маленькое изображеніе человѣка. Это изображеніе онъ и считаетъ душою говорящаго съ нимъ [2]). Онъ принимаетъ это изображеніе за душу потому, что считаетъ его совершенно нематеріальнымъ, т.-е. неуловимымъ и недоступнымъ ни для какого воздѣйствія съ его стороны. Онъ забываетъ при этомъ, что онъ *видитъ* это изображеніе, т.-е., что оно *дѣйствуетъ на его глазъ* [3]). Вопросъ о томъ, почему анимистическая форма мышленія является „*основной, всеобщей* на извѣстной ступени развитія“, получаетъ правильный смыслъ лишь въ совершенно другой формулировкѣ. Онъ долженъ гласить: почему вѣра въ боговъ сохраняется даже въ такихъ цивилизованныхъ обществахъ, производительныя силы которыхъ достигли очень высокой степени развитія и которыя, такимъ образомъ, пріобрѣли значительную власть надъ природой? На этотъ вопросъ уже давно дали отвѣтъ основатели научнаго соціализма, и я изложилъ этотъ отвѣтъ въ одномъ изъ своихъ открытыхъ писемъ къ г. Богданову (см. выше). Но чтобы вполнѣ понять его, необходимо окончательно разобраться въ занимающемъ насъ теперь вопросѣ о происхожденіи анимизма.

На этотъ счетъ мы тоже находимъ интересныя указанія у одного изъ основателей научнаго соціализма, именно—у Фридриха Энгельса.

Въ своей замѣчательной работѣ „Людвигъ Фейербахъ“ онъ писалъ: „Великимъ основнымъ вопросомъ всякой, а особенно

---

[1]) Другой причиной этого сочетанія представленій служитъ тотъ фактъ, что прекращеніе дыханія свидѣтельствуетъ о прекращеніи жизни.

[2]) У Тэйлора это изображеніе носитъ названіе „зрачковаго образа“. Э. Монсэръ („Revue de l'histoire des religions“. 1905, 1—23) ставитъ обычай закрывать глаза покойнику въ связь съ этимъ взглядомъ на „зрачковой образъ“, какъ на душу.

[3]) Махъ говоритъ: „Мы, естествоиспытатели, порой относимся съ неодобреніемъ къ понятію „душа“, часто подсмѣиваемся надъ этимъ понятіемъ. Но вещество есть абстракція того же точно сорта, не хуже и не лучше той абстракціи. Мы знаемъ о душѣ столько же, сколько о веществѣ“ (Э. Махъ. „Принципъ сохраненія работы“. Спб., 1909, стр. 31). Махъ очень ошибается: духъ есть абстракція совсѣмъ другого „сорта“: представленіе о духѣ получается въ результатѣ усилія *отвлечься отъ представленія о матеріи*. Это абстракція второго порядка, отрицающая реальную основу, на которой вырастаетъ абстракція перваго порядка—вещество.

новѣйшей, философіи является вопросъ объ отношеніи мышленія къ бытію. Уже съ того весьма отдаленнаго времени, когда люди, еще не имѣя никакого понятія о строеніи своего тѣла и не умѣя объяснить сновидѣнія, пришли къ тому представленію, что ихъ мышленіе и ощущеніе причиняются не тѣломъ ихъ, а особой отъ тѣла душой, остающейся въ тѣлѣ, пока оно живетъ, и покидающей его, когда оно умираетъ,—уже съ этого времени они должны были задумываться объ отношеніи души ко внѣшнему міру. Такъ какъ смерть состоитъ въ томъ, что отдѣляется отъ тѣла душа, остающаяся живою, то нѣтъ надобности придумывать для нея особую смерть. Такъ возникло представленіе объ ея безсмертіи, на той ступени развитія не заключавшемъ въ себѣ ничего утѣшительнаго, казавшемся лишь роковою, совершенно непреоборимою необходимостью и часто, напримѣръ, у грековъ, считавшемся положительнымъ несчастіемъ. Представленіе о личномъ безсмертіи выросло не изъ потребности въ религіозномъ утѣшеніи, а изъ того простого обстоятельства, что признавши существованіе души, люди не могли объяснить себѣ, куда же дѣвается она послѣ смерти“ [1]).

Итакъ, не зная строенія своего тѣла и не умѣя объяснить сновидѣнія, люди создаютъ представленія о душѣ. Въ подтвержденіе этого Энгельсъ, ссылаясь на Имтурна, дѣлаетъ слѣдующее, совершенно вѣрное замѣчаніе: „еще и теперь у дикарей и варваровъ низшей ступени повсемѣстно распространено то представленіе, что снящіеся имъ люди суть души, на время покидающія тѣло; при этомъ на человѣка, видѣннаго во снѣ, возлагается отвѣтственность за тѣ его поступки, которые снились видѣвшему сонъ“ [2]).

Дѣло не въ авторитарной организаціи производства,—которая у дикарей отсутствуетъ, а у варваровъ низшей ступени находится еще въ зачаточномъ состояніи;—дѣло въ техническихъ условіяхъ, при которыхъ первобытный человѣкъ борется за свое существованіе.

Его производительныя силы очень мало развиты; его власть надъ природой ничтожна. А вѣдь въ развитіи человѣческой мысли *практика* всегда предшествуетъ *теоріи*: чѣмъ шире кругъ воздѣйствія человѣка на природу, тѣмъ шире и правильнѣе его понятія о ней. И наоборотъ, чѣмъ уже этотъ кругъ, тѣмъ бѣднѣе его теорія. А чѣмъ бѣднѣе его теорія, тѣмъ болѣе склоненъ

---

[1]) Ф. Энгельсъ.—„Людвигъ Фейербахъ“. Спб., 1906, стр. 40—41.
[2]) Тамъ же, стр. 40, примѣчаніе.

онъ объяснять съ помощью фантазіи тѣ явленія, которыя почему-либо привлекаютъ къ себѣ его вниманіе. Въ основѣ всѣхъ фантастическихъ объясненій жизни природы лежитъ сужденіе по аналогіи. Наблюдая свои собственныя дѣйствія, человѣкъ видитъ, что имъ предшествуютъ соотвѣтствующія имъ желанія, или,—чтобы употребить выраженіе болѣе близкое къ его образу мыслей,—что эти дѣйствія *вызываются* этими желаніями. Поэтому онъ думаетъ, что и поразившія его явленія природы были вызваны чьей-то волей. Предполагаемыя существа, волей которыхъ вызываются поражающія его явленія природы, остаются недоступными для его внѣшнихъ чувствъ. Поэтому онъ считаетъ ихъ подобными человѣческой душѣ, которая, какъ мы уже знаемъ, невещественна въ указанномъ выше смыслѣ. И это предположеніе о томъ, что явленія природы вызываются волею существъ, недоступныхъ для его внѣшнихъ чувствъ или доступныхъ для нихъ лишь въ самой малой степени, развивается и упрочивается подъ вліяніемъ его охотничьяго образа жизни. Это можетъ показаться парадоксомъ, но это дѣйствительно такъ: охота, какъ источникъ существованія, располагаетъ человѣка къ спиритуализму.

Энгельсъ говоритъ въ своей книгѣ „О происхожденіи семьи, частной собственности и государства“, что племена, живущія исключительно охотой, „фигурируютъ“ только въ книгахъ, потому что охота является слишкомъ ненадежнымъ источникомъ существованія [1]). Это совершенно вѣрно. Такъ называемыя низшія охотничьи племена питаются не только мясомъ убитыхъ на охотѣ животныхъ, но также, не говоря уже о рыбахъ и моллюскахъ, растительными корнями и клубнями. И при всемъ томъ, современная этнологія все болѣе и болѣе убѣждаетъ насъ, что охота опредѣляетъ собою весь образъ мыслей „дикаго“ человѣка. Его міросозерцаніе и даже его эстетическіе вкусы являются міросозерцаніемъ и вкусами звѣролова. Въ своемъ этюдѣ объ искусствѣ (см. мой сборникъ „За двадцать лѣтъ“) я, высказавъ тотъ же взглядъ на міросозерцаніе и вкусы „дикаря“, сослался на фонъ-денъ-Штейнена, такъ хорошо изучившаго бытъ и нравы бразильскихъ индѣйцевъ. Теперь я повторю эту ссылку.

„Мы только тогда поймемъ этихъ людей,—говоритъ онъ:—когда станемъ разсматривать ихъ, какъ созданіе охотничьяго быта. Важнѣйшая часть всего ихъ опыта связана съ животнымъ

---

[1]) Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats, 8-te Auflage. Stuttgart, 1900, S. 2.

міромъ, и на основаніи этого опыта составилось ихъ міросозерцаніе. Соотвѣтственно этому и ихъ художественные мотивы съ удручающимъ однообразіемъ заимствуются изъ міра животныхъ. Можно сказать, что все ихъ удивительно богатое искусство коренится въ охотничьей жизни“ [1]). И въ той же жизни коренится вся ихъ миѳологія. „Мы должны,—говоритъ только что цитированный мною фонъ-денъ-Штейненъ, продолжая характеризовать психологію бразильскихъ индѣйцевъ: — совершенно стереть въ своихъ мысляхъ всякую границу между человѣкомъ и животнымъ. Конечно, у животнаго нѣтъ лука со стрѣлами и палокъ для выбиванія зеренъ маиса, но къ этому и сводится въ глазахъ индѣйца главное различіе между нимъ и животнымъ“ [2]). Но если нѣтъ границы между человѣкомъ и животнымъ, и если человѣкъ имѣетъ душу, то, очевидно, должно имѣть ее и животное. Такимъ образомъ, когда „дикарь“, разсуждая о явленіяхъ природы, судитъ по аналогіи, то онъ судитъ не только по аналогіи съ самимъ собою, но по аналогіи со всѣмъ животнымъ міромъ.

Подобно человѣку, животныя умираютъ. Ихъ смерть, такъ же какъ и смерть людей, объясняется тѣмъ, что ихъ души покидаютъ ихъ тѣло. Этимъ еще болѣе расширяется область анимистическихъ представленій. Мало-по-малу,—но, вопреки г. Богданову, задолго до того, какъ возникаетъ авторитарная организація производства, — весь міръ оказывается населеннымъ духами, и каждое явленіе природы, которое обращаетъ на себя вниманіе первобытнаго человѣка, получаетъ свое „духовное“ объясненіе. Чтобы понять, какъ произошелъ анимизмъ, нѣтъ никакой надобности апеллировать къ авторитарной организаціи производства, совсѣмъ не существующей на первой стадіи общественнаго развитія.

Что авторитарная организація,—и не только производства, *но и всего общественнаго* быта, — разъ возникнувъ, начинаетъ оказывать огромное вліяніе на религіозныя представленія, это совершенно неоспоримо. Это лишь частный случай того общаго правила, согласно которому въ обществѣ, раздѣленномъ на классы, развитіе идеологій совершается подъ сильнѣйшимъ вліяніемъ междуклассовыхъ отношеній. Мнѣ уже не разъ приходилось ссылаться на это правило, говоря объ искусствѣ. Но это правило, какъ и всякое другое, можетъ быть понято вѣрно, а можетъ такъ же быть истолковано въ каррикатурномъ смыслѣ. Г. Богдановъ, къ сожалѣнію, предпочелъ каррикатурное истолкованіе,

---

[1]) Unter den Naturvölkerl Zentral Brasiliens. Berlin, 1894, S. 201. Ср. Фробеніуса—„Die Weltanschauung der Naturvölker“. Weimar, 1898.

[2]) Цит. соч., стр. 351.

вслѣдствіе чего и приписалъ авторитарнымъ отношеніямъ рѣшающую роль даже въ такомъ обществѣ, въ которомъ ихъ вовсе не существуетъ.

Теперь мы можемъ оставить г. Богданова и вернуться къ Тэйлору.

III.

Тэйлоръ говоритъ: „Древняя анимистическая теорія жизни, разсматривающая отправленія ея, какъ дѣйствіе души, объясняетъ многія изъ физическихъ и умственныхъ состояній теоріей отлетанія всей души или нѣкоторыхъ изъ составляющихъ ее духовъ. Эта теорія имѣетъ очень широкое и твердое положеніе въ біологіи дикихъ“ [1]). Далѣе Тэйлоръ приводитъ не мало примѣровъ, подтверждающихъ эту его мысль. О человѣкѣ, находящемся въ безчувственномъ состояніи, южные австралійцы говорятъ, что онъ безъ души. Того же мнѣнія держатся и туземцы Фиджи. Они думаютъ, кромѣ того, что если позвать душу, покинувшую тѣло, то она можетъ вернуться. Случается поэтому, что больной фиджіецъ, лежа на землѣ, громко кричитъ, призывая назадъ свою душу. Татарскія расы сѣверной Азіи строго держатся теоріи отлетанія души при болѣзни, и въ буддистскихъ племенахъ ламы употребляютъ торжественныя заклинанія для того, чтобы вернуть больному душу, похищенную у него злымъ духомъ [2]). Такихъ примѣровъ очень много у Тэйлора, да, конечно, и не только у Тэйлора, и они, безъ сомнѣнія, очень убѣдительны. Но примѣръ буддистскихъ ламъ, которые своими заклинаніями заставляютъ злого духа вернуть душу, похищенную имъ у человѣка, вызываетъ такіе вопросы: стало быть, есть какая-то сила, подчиняющая себѣ духовъ? А если такая сила существуетъ, то не слѣдуетъ ли отсюда, что теорія анимизма даже въ представленіи дикарей объясняетъ собою далеко не всѣ явленія природы?

На оба эти вопроса приходится дать утвердительный отвѣтъ. Да, первобытный человѣкъ признаетъ существованіе такой силы, которая подчиняетъ своей волѣ даже духовъ. Да, анимистическая теорія не все объясняетъ даже въ физикѣ и біологіи первобытнаго человѣка.

Почему же это? Да просто потому, что анимизмъ,—какъ и вообще спиритуализмъ,—на самомъ дѣлѣ не объясняетъ *ни одного* явленія природы.

---

[1]) Тэйлоръ. Цит. соч., стр. 17.
[2]) Тамъ же, стр. 17—18.

Возьмемъ одинъ изъ приводимыхъ Тэйлоромъ примѣровъ. Больной фиджіецъ зоветъ назадъ свою душу. Онъ объясняетъ свою болѣзнь ея уходомъ. Но пока онъ не выздоровѣлъ, его болѣзнь идетъ своимъ ходомъ, и такъ какъ душа ушла, то ясно, что дальнѣйшее теченіе болѣзни обусловливается дѣйствіемъ какой-то другой силы, а не присутствіемъ души, которымъ объясняется, очевидно, только нормальное состояніе организма.

Далѣе. Больной фиджіецъ, громко звавшій назадъ свою душу, умираетъ. Его душа не захотѣла послѣдовать его приглашенію, не вернулась въ его тѣло. Его трупъ начинаетъ разлагаться. Если смерть объясняется тѣмъ, что душа ушла изъ тѣла, то опять ясно, что процессъ разложенія трупа объясняется какими-то другими причинами, а не дѣйствіемъ отсутствующей души. Подобныхъ фактовъ можно указать великое множество. Ихъ неоспоримая наличность и отражается въ сознаніи первобытнаго человѣка въ видѣ убѣжденія въ томъ, что есть какая-то сила или какія-то силы, способныя вліять даже на волю духовъ. Вслѣдствіе такого убѣжденія буддистскій лама и прибѣгаетъ къ заклинаніямъ, которыя должны, по его мнѣнію, принудить злого духа вернуть назадъ похищенную имъ человѣческую душу. Его заклинанія принадлежатъ къ обширной области *первобытной магіи*.

Нѣкоторые новѣйшіе изслѣдователи считаютъ магію какъ бы естествознаніемъ первобытнаго человѣка. Они видятъ въ ней зачаточное убѣжденіе въ закономѣрности явленій природы. Такъ, Фрэзеръ пишетъ: „Ея основное убѣжденіе есть основа современной науки; вся система покоится на вѣрѣ, конечно, слѣпой, но твердой и реальной, въ то, что въ природѣ существуетъ порядокъ и единообразіе“ [1]). Въ этомъ смыслѣ Фрэзеръ считаетъ магію, вмѣстѣ съ наукой, прямо противоположной религіи, которая основывается на убѣжденіи въ томъ, что единообразный порядокъ природы можетъ быть нарушенъ богомъ или богами по просьбѣ людей [2]). Въ этомъ есть большая доля правды. Магія противоположна религіи въ томъ смыслѣ, что религіозный человѣкъ объясняетъ явленія природы волею субъекта (духа, бога), между тѣмъ какъ человѣкъ, который обращается къ помощи магіи, старается открыть объективную причину, опредѣляющую собою эту волю. Указываемая Фрэзеромъ противоположность между религіей, съ одной стороны, и магіей и наукой съ другой — есть противоположность между субъективнымъ и объектив-

---

[1]) I. G. Fräzer. Le rameau d'or, Paris, 1903, t. I, p. 64.
[2]) Тамъ же, стр. 66.

нымъ методомъ объясненія явленій. Эта противоположность, несомнѣнно, обнаруживается уже и въ представленіяхъ дикарей. Но не слѣдуетъ забывать при этомъ, что между наукой и магіей есть въ высшей степени важное различіе. Наука старается открыть причинную связь явленій тамъ, гдѣ магія довольствуется простой ассоціаціей идей, простымъ символизмомъ, который самъ можетъ основываться лишь на недостаточно ясномъ различеніи между тѣмъ, что происходитъ въ головѣ человѣка и тѣмъ, что совершается въ дѣйствительности. Примѣръ: чтобы вызвать дождь, краснокожій американскій колдунъ льетъ извѣстнымъ образомъ воду съ крыши своей хижины [1]). Видъ и шумъ текущей съ крыши воды напоминаютъ ему о дождѣ, и онъ убѣжденъ, что этой ассоціаціи идей достаточно для того, чтобы вызвать дождь. Если дождь въ самомъ дѣлѣ пойдетъ послѣ того, какъ вода будетъ пролита на крышѣ, то краснокожій колдунъ объяснитъ это магическимъ дѣйствіемъ своей операціи. Этого достаточно, чтобы показать, какое неизмѣримое разстояніе отдѣляетъ магію отъ науки.

Магія дѣлаетъ ту самую ошибку, которая въ высокой степени свойственна современному эмпиріомонизму. Она смѣшиваетъ объективныя явленія съ субъективными. И именно потому, что она смѣшиваетъ ихъ, свойственный ей ходъ идей не устраняетъ хода идей, свойственнаго анимизму. Магія дополняется анимизмомъ; анимизмъ дополняется магіей. Это мы на каждомъ шагу видимъ рѣшительно во всѣхъ религіяхъ.

Магическія дѣйствія являются составною частью всякаго культа. Но намъ пока еще рано говорить о культѣ, намъ предварительно нужно выяснить себѣ нѣкоторыя другія стороны первобытнаго міросозерцанія.

IV.

Мы видѣли, что анимизмъ по самой природѣ своей не способенъ дать сколько-нибудь удовлетворительное объясненіе явленій, и что даже дикарь, твердо держащійся анимизма, далеко не всегда прибѣгаетъ къ анимистическимъ объясненіямъ. Теперь намъ пора спросить себя: какой же, однако, видъ принимаютъ эти объясненія тамъ, гдѣ люди удовлетворяются ими?

Человѣкъ убѣжденъ, что данное явленіе есть дѣйствіе такого-то

---

[1]) D. G. Brinton. Religions of primitive peoples. New-York. London, 1899, p. p. 173—174.

духа. Но какимъ же образомъ можетъ онъ представить себѣ тотъ процессъ, съ помощью котораго данный духъ вызвалъ данное явленіе? Само собою понятно, что этотъ процессъ непремѣнно будетъ напоминать собою тотъ или другой изъ тѣхъ процессовъ, съ помощью которыхъ самъ человѣкъ вызываетъ желательныя для него явленія.

Вотъ яркій примѣръ. Нѣкоторые полинезійцы на вопросъ о томъ, откуда взялся міръ, отвѣчаютъ: однажды богъ сидѣлъ съ удочкой на берегу моря и вдругъ вытащилъ на крючкѣ міръ вмѣсто рыбы. Первобытный рыболовъ представляетъ себѣ дѣйствія бога по образу своихъ собственныхъ дѣйствій, и такъ поступаетъ не одинъ рыболовъ. Но дѣйствія „дикаря“ заключены въ очень узкіе предѣлы крайне низкимъ уровнемъ его техники. Библія говоритъ: „И создалъ Господь Богъ человѣка изъ праха земного, и вдунулъ въ лицо его дыханіе жизни, и сталъ человѣкъ душою живою“ [1]). А когда Адамъ согрѣшилъ, Богъ возвѣстилъ ему: „Прахъ ты и въ прахъ возвратишься“ [2]). Убѣжденіе въ томъ, что человѣкъ былъ сдѣланъ Богомъ изъ „праха“, т.-е., точнѣе, изъ „*земли*“, т.-е., еще точнѣе, изъ *глины*, очень распространено въ средѣ первобытныхъ племенъ. Но это очень распространенное убѣжденіе предполагаетъ извѣстное состояніе техники, а именно—знаніе людьми горшечнаго искусства. А это знаніе пріобрѣтается первобытнымъ человѣкомъ далеко не сразу. Цейлонскіе веддахи до сихъ поръ не имѣютъ его [3]).

Поэтому имъ не могло бы притти въ голову, что человѣкъ былъ сдѣланъ Богомъ изъ „земли“, подобно какъ горшекъ дѣлается горшечникомъ изъ глины. Характеръ первобытной космогоніи вообще опредѣляется характеромъ первобытной техники.

Нужно замѣтить, однако, — и это чрезвычайно важно для выясненія причинной зависимости мышленія отъ бытія,—что въ первобытной миѳологіи рѣдко говорится о сотвореніи міра и человѣка. Дикарь „творитъ“ сравнительно мало; его производство ограничивается, главнымъ образомъ, тѣмъ, что онъ съ большей или меньшей затратой труда добываетъ, присваиваетъ себѣ то, что создается природой помимо его творческихъ усилій: мужчина ловитъ рыбъ и убиваетъ животныхъ, между тѣмъ какъ женщина вырываетъ коренья и клубни дикихъ растеній. „Дикарь“ не творитъ тѣхъ животныхъ, ловля которыхъ поддерживаетъ его

---

[1]) „Бытіе“, гл. 2, стр. 7.
[2]) „Бытіе“, гл. 3, ст. 19.
[3]) „Töpferei ist den Weddas unbekannt“. Paul Sarasin. Loc. cit., 129.

существованіе; но его существованіе зависитъ отъ того, насколько онъ знаетъ привычки этихъ животныхъ, насколько ему извѣстны тѣ мѣста, гдѣ они водятся, и т. д. Вотъ почему основнымъ вопросомъ, на который отвѣчаетъ его миѳологія, является вопросъ не о томъ, *кто создалъ* человѣка и животныхъ, а о томъ, *откуда они пришли*. Разъ придуманъ отвѣтъ на этотъ коренной вопросъ, первобытный охотникъ удовлетворенъ, и его любознательность не выдвигаетъ передъ нимъ новыхъ вопросовъ. Для того, чтобы она выдвинула ихъ, ему нужно предварительно сдѣлать новые шаги въ области техническаго развитія.

Для примѣра укажу на слѣдующій миѳъ австралійцевъ племени Дайери. „Вначалѣ земля открылась посреди озера Перигунди, и изъ трещины вышло одно животное за другимъ: Кеуельке — воронъ; Кетере — родъ попугая; Уэрукети-Эму (австралійскій страусъ) и т. д. Они еще не были вполнѣ сформированы, и у нихъ недоставало членовъ и органовъ чувствъ, поэтому они легли на дюнахъ, окружавшихъ озеро. Такъ какъ они лежали растянувшись на пескѣ, то ихъ силы возросли подъ дѣйствіемъ солнца, и они стали капа (т.-е. совершенными людьми) и, ставъ такими, разошлись по всѣмъ направленіямъ“ [1]). Вотъ и все. Здѣсь, какъ видите, богъ ровно ничего не дѣлаетъ: земля сама открывается и изъ нея выходятъ существа, правда, не совсѣмъ еще сформированныя, но сами собою формирующіяся подъ благодѣтельнымъ дѣйствіемъ солнца. Современный христіанинъ сказалъ бы, что такая теорія могла быть придумана только атеистомъ, и она, въ самомъ дѣлѣ, должна быть отнесена къ числу тѣхъ теорій, которыя стараются объяснить эволюцію живыхъ существъ, не прибѣгая къ „гипотезѣ бога“.

Это тоже можетъ показаться парадоксомъ, но и это неоспоримо такъ: первобытный охотникъ—эволюціонистъ по преимуществу. Во всѣхъ извѣстныхъ намъ, дѣйствительно первобытныхъ, миѳахъ говорится не о созданіи человѣка и животныхъ, а объ ихъ развитіи. Вотъ нѣсколько примѣровъ. Чтобы покончить съ Австраліей, на которую я только что ссылался, я укажу на то, какъ, по разсказамъ австралійцевъ племени Наррипайери, произошли нѣкоторыя рыбы. Жили-были два охотника: Неррендиръ и Нипиллъ. Они вмѣстѣ ловили рыбу въ одномъ озерѣ. Нипиллъ поймалъ огромную рыбу, а его товарищъ разрѣзалъ ее на куски и бросилъ эти куски въ воду. Изъ каждаго куска произошла особая порода рыбъ. Нѣкоторыя другія породы рыбъ имѣютъ иное про-

---

[1]) Van Gennep. Цитиров. соч., стр. 28.

исхожденіе: онѣ произошли изъ плоскихъ камней, которые были брошены въ воду однимъ изъ упомянутыхъ выше двухъ охотниковъ [1]). Это очень далеко отъ христіанской космогоніи, но это недалеко отъ того греческаго миѳа, согласно которому люди произошли изъ камней.

Если изъ эвкалиптовыхъ лѣсовъ Австраліи мы перенесемся въ песчаныя пустыни Южной Африки, то мы найдемъ тамъ, очевидно, очень древній миѳъ бушменовъ, открывающій намъ, что люди и животныя вышли изъ пещеры или изъ трещины въ земной поверхности гдѣ-то на сѣверѣ, гдѣ, какъ увѣряютъ свѣдущіе люди, до сихъ поръ видны слѣды, оставленные первыми людьми и первыми животными. Этотъ миѳъ сообщенъ миссіонеромъ Маффатомъ, считающимъ его совершенно нелѣпымъ. Но тотъ же Маффатъ признается, что бушмены, въ свою очередь, находили нелѣпымъ его разсказъ о сотвореніи міра: вы,—говорили они,—не были въ раю и не можете знать, что тамъ произошло; а мы можемъ найти оставшіеся на пескѣ слѣды перваго человѣка [2]). Исторія умалчиваетъ о томъ, насколько убѣдительно возразилъ почтенный христіанинъ на этотъ, не лишенный остроумія, доводъ.

Недалеко отъ бушменовъ живетъ, — можетъ-быть, теперь вѣрнѣе было бы сказать: жило,—племя Овагереро, съ которымъ нѣмцы недавно вели такую безчеловѣчно-истребительную войну. Овагереро гораздо развитѣе бушменовъ; это не охотники, а типичные скотоводы. По ихъ разсказамъ, первый человѣкъ и первая женщина вышли изъ дерева Омумбо-Ромбонга. Изъ того же дерева вышелъ крупный рогатый скотъ, между тѣмъ какъ мелкій рогатый скотъ вышелъ изъ одной плоской скалы [3]). Нѣкоторые зулусы думаютъ, что люди вышли изъ тростника, а по мнѣнію другихъ, они вышли изъ-подъ земли [4]).

Въ Новой Мексикѣ индѣйцы племени Навахо разсказываютъ, что всѣ американцы жили первоначально въ пещерѣ, а потомъ прорыли дыру и вышли наружу. Вмѣстѣ съ ними вышли и всѣ животныя [5]).

Въ этихъ послѣднихъ миѳахъ рѣчь идетъ, правда, не объ эволюціи живыхъ существъ, но объ ихъ появленіи въ готовомъ видѣ. Однако, это нисколько не противорѣчитъ сказанному мною.

---

[1]) Van Gennep. Цит. соч., стр. 7.
[2]) A. Lang. Mythes etc., p. 161—162.
[3]) A. Lang. Тамъ же, стр. 162.
[4]) A. Lang. Тамъ же, стр. 164—165.
[5]) A. Lang. Тамъ же, стр. 170.

Въ данномъ случаѣ, для меня главное дѣло не въ томъ, явились ли живыя существа въ результатѣ процесса развитія или же всегда существовали въ настоящемъ видѣ. Оно состоитъ въ томъ, были ли эти существа сотворены тѣмъ или другимъ духомъ. И мы видимъ, что ни одинъ изъ приведенныхъ мною миѳовъ не говоритъ объ ихъ сотвореніи. Мало того. Эренрейхъ, основательно изучившій индѣйцевъ Южной Америки, говоритъ, что тамъ, гдѣ люди и животныя считаются вышедшими изъ земли, никто уже не спрашиваетъ, откуда же они тамъ взялись [1]). Въ другомъ мѣстѣ тотъ же авторъ замѣчаетъ, что тамъ, гдѣ миѳы выводятъ людей изъ-подъ земли, ничего не упоминается объ ихъ сотвореніи. Впрочемъ, онъ самъ нѣсколько ограничиваетъ это замѣчаніе. По его словамъ, туземцы Южной Америки увѣрены, что люди всегда существовали, но только ихъ было очень мало и потому все-таки понадобилось впослѣдствіи сотворять новыхъ людей [2]). Это, несомнѣнно, уже переходъ отъ старой миѳологіи къ новой, отражающей въ себѣ успѣхи техники и соотвѣтствующее имъ увеличеніе творческой дѣятельности человѣка въ процессѣ добыванія имъ себѣ средствъ къ жизни. Тотъ же Эренрейхъ приводитъ примѣръ, какъ нельзя лучше обнаруживающій тѣсную связь миѳологіи съ первыми, невѣрными шагами техники. Мы узнаемъ отъ него, что, согласно миѳу, господствующему у племени Гварайо, человѣкъ былъ созданъ изъ глины, но что создать его такимъ образомъ удалось лишь послѣ нѣкоторыхъ неудачныхъ попытокъ [3]).

Итакъ, миѳъ о сотвореніи человѣка возникаетъ не сразу. Онъ предполагаетъ нѣкоторые, съ нашей нынѣшней точки зрѣнія невысокіе, но на самомъ дѣлѣ чрезвычайно важные успѣхи техники. И, чѣмъ больше совершенствуется техника, чѣмъ больше растутъ производительныя силы человѣка, чѣмъ болѣе увеличивается его власть надъ природой, тѣмъ болѣе упрочивается миѳъ о созданіи міра богомъ [4]). Такъ продолжается до тѣхъ поръ, пока діалектика человѣческаго развитія не поднимаетъ власть

---

[1]) P. Erenreich. Die Mythen und Legenden etc., S. 33.
[2]) Тамъ же, стр. 55.
[3]) Тамъ же, та же стр.
[4]) Въ одной изъ мѣстностей древняго Египта богъ Хнумъ изображался въ видѣ горшечника, лѣпящаго яйцо. Это было то первоначальное яйцо, изъ котораго развился весь міръ. Это—эклектическій миѳъ, соединяющій въ себѣ первобытную эволюціонную теорію съ ученіемъ о сотвореніи міра богомъ. Въ Мемфисѣ разсказывали, что богъ Фта построилъ міръ, какъ каменщикъ строитъ зданіе. Въ Саисѣ вѣрили, что міръ былъ *сотканъ* одной богиней и т. д. (P.-D. Chantepie de la Saussaye. Manuel d'histoire des religions.—Paris, 1909, p. 122).

человѣка надъ природой на такую высоту, на которой „гипотеза бога", создающаго міръ, оказывается ненужной. Тогда человѣкъ покидаетъ эту гипотезу,—подобно тому, какъ достигшій совершеннолѣтія австраліецъ покидаетъ гипотезу духа, карающаго дѣтей за шалости,—и возвращается на точку зрѣнія эволюціи, характеризующей собою одинъ изъ первыхъ этаповъ развитія его мысли. Но теперь онъ обосновываетъ эту гипотезу съ помощью всего того огромнаго запаса знаній, который пріобрѣтается имъ въ процессѣ своего собственнаго развитія. Въ этомъ случаѣ послѣдняя фаза похожа на первую, только она неизмѣримо богаче содержаніемъ.

V.

Первобытный человѣкъ считаетъ себя очень близкимъ къ животному. Въ виду этого становится понятнымъ то странное, на первый взглядъ, обстоятельство, что дикія племена считаютъ себя связанными съ ними *узами кровнаго родства.*

Тотемизмъ характеризуется вѣрой въ существованіе родства между даннымъ кровнымъ союзомъ людей и даннымъ видомъ животныхъ. Говоря это, я имѣю въ виду такъ называемый *животный* тотемизмъ. Кромѣ него есть *растительный* тотемизмъ, характеризующійся вѣрой въ существованіе взаимной связи между людьми и *растеніями.* Я не буду распространяться здѣсь о немъ, такъ какъ его природа будетъ достаточно ясна для всякаго, кто составитъ себѣ правильное понятіе о животномъ тотемизмѣ. Притомъ же есть всѣ основанія думать, что растительный тотемизмъ возникъ значительно позже, на основѣ представленій, связанныхъ съ животнымъ тотемизмомъ [1]).

Для наглядности возьмемъ примѣръ. Положимъ, что данный кланъ считаетъ своимъ тотемомъ черепаху. Въ такомъ случаѣ онъ убѣжденъ, что черепаха находится съ нимъ въ кровномъ родствѣ, вслѣдствіе чего она не только не станетъ вредить ему, но, напротивъ, будетъ оказывать его членамъ всякое покровительство. Со своей стороны, члены этого клана не должны вредить черепахѣ. Ея убійство считается грѣхомъ, и если кто-нибудь изъ нихъ случайно найдетъ мертвую черепаху, то онъ обязанъ будетъ похоронить ее съ тѣми обрядами, какіе соблюдаются

---

[1]) Ср. Frank Byron Jevons. An introduction to the History of religion. Thirdedition. London. Стр. 115.

при похоронахъ членовъ его клана [1]). А если бы крайняя нужда,—скажемъ: голодъ,—вынудила его убить черепаху, то онъ долженъ былъ бы торжественно извиниться передъ нею въ такой явной непочтительности. Когда недостатокъ въ пищѣ вынуждаетъ краснокожаго, считающаго своимъ тотемомъ медвѣдя, убить этого звѣря, то онъ не только извиняется передъ нимъ въ этомъ, но и приглашаетъ его поѣсть своего собственнаго мяса на пиру, которымъ сопровождается счастливая охота на него [2]). Я не знаю, всегда ли смягчается медвѣдь въ виду такой необычайной любезности, но фактъ тотъ, что животное-тотемъ умѣетъ жестоко мстить своимъ родственникамъ-людямъ за свое убійство. Такъ, туземцы о-ва Самоа, считающіе своимъ тотемомъ черепаху, увѣряютъ, что если кто-нибудь изъ нихъ позволитъ себѣ поѣсть ея мяса, то непремѣнно заболѣетъ. Они прибавляютъ, что не разъ сами слышали, какъ кто-то, находившійся въ тѣлѣ такого больного, говорилъ: „онъ меня съѣлъ, за это я его убиваю“ [3]). Очевидно, что это говорилъ духъ съѣденной черепахи. Но зато, если люди умѣютъ чтить свой тотемъ, онъ относится къ нимъ очень благосклонно. Такъ, въ Сенегамбіи негры клана скорпіона никогда не подвергаются укушенію со стороны этихъ животныхъ, отличающихся особенной ядовитостью въ той мѣстности [4]). Но этого мало. Въ той же Сенегамбіи члены клана змѣи имѣютъ завидную способность однимъ своимъ прикосновеніемъ исцѣлять людей, укушенныхъ змѣею [5]). Въ Австраліи животное-тотемъ,—напримѣръ, кенгуру,—извѣщаетъ своихъ родственниковъ-людей о приближеніи непріятеля. Австралійское же племя Кернаи, тотемомъ котораго служитъ ворона, узнаетъ по ея карканію свое будущее [6]). На о-вѣ Самоа туземцы клана совы, отправляясь на охоту, наблюдали полетъ этой птицы: если она летѣла въ направленіи къ непріятелю, это значило, что слѣдуетъ нападать на него; если же она удалялась въ обратномъ направленіи, то изъ этого заключали, что нужно отступать, и т. д. Нѣкоторые изъ

---

[1]) Подобно этому, греки не считали позволеннымъ ѣсть омара. На одномъ изъ острововъ Эгейскаго моря былъ обычай оплакивать случайно найденныхъ мертвыхъ омаровъ и торжественно хоронить ихъ. Нѣкоторые ученые думаютъ, что въ Аттикѣ такой же привилегіей пользовался волкъ. (Frazer. Le totémisme. Paris, 1898 p. 23). Съ тѣхъ поръ какъ вышла эта книга, Фрэзеръ измѣнилъ свой взглядъ на *происхожденіе* тотемизма, но сдѣланная имъ *характеристика* его до сихъ поръ остается наиболѣе полной. Впрочемъ, о тотемизмѣ см. также у Вундта, цит. соч., т. II, ч. 2, стр. 238 и слѣд.

[2]) Frazer, тамъ же.

[3]) Тамъ же, стр. 26.

[4]) Тамъ же, стр. 30,

[5]) Тамъ же, стр. 33.

[6]) Тамъ же, стр. 34. Впрочемъ, въ Австраліи не употребительно американское слово „*тотемъ*“. Тамъ употребляютъ слово „*кобонъ*“.

нихъ имѣли, поэтому, ручныхъ совъ, къ услугамъ которыхъ и обращались въ случаѣ военныхъ дѣйствій [1]).

Иногда животное-тотемъ оказываетъ услуги, такъ сказать, метеорологическаго свойства. Во время тумана краснокожіе изъ клана черепахи племени Омага (въ Сѣверной Америкѣ) рисуютъ на пескѣ черепаху съ головой, обращенной къ югу, и кладутъ на этотъ рисунокъ немного табаку. Они надѣются разогнать такимъ образомъ туманъ. [2])

Не вдаваясь въ дальнѣйшія подробности насчетъ тотемизма, прибавлю еще вотъ что. Когда данный кланъ подраздѣляется на двѣ части, тогда и его тотемъ принимаетъ частичный характеръ. Такъ появились, напримѣръ, кланы сѣрыхъ волковъ и желтыхъ волковъ у ирокезовъ, большихъ черепахъ и малыхъ черепахъ у нихъ же и т. д. [3]). А когда два клана сливаются между собою, тогда ихъ общій тотемъ является чѣмъ-то вродѣ греческой химеры: его воображаютъ состоящимъ изъ двухъ различныхъ животныхъ. [4])

Первобытный человѣкъ не только допускаетъ возможность родства между нимъ и даннымъ животнымъ видомъ, но сплошь да рядомъ ведетъ отъ этого вида свою родословную и считаетъ себя обязаннымъ ему всѣми своими небогатыми культурными пріобрѣтеніями. И это опять нисколько не удивляетъ современныхъ этнологовъ. Не разъ цитированный мною фонъ-денъ-Штейненъ говоритъ: „Въ самомъ дѣлѣ, индѣецъ обязанъ животнымъ самой важной частью своей культуры... Ихъ зубы, кости, раковины являются его орудіями труда, безъ которыхъ онъ не могъ бы выдѣлывать ни своего оружія, ни своей утвари. И каждому ребенку извѣстно, что животныя, охота на которыхъ является необходимымъ предварительнымъ условіемъ такой выдѣлки, до сихъ поръ доставляютъ всѣ эти необходимѣйшія вещи". [5]) Совершенно то же узнаемъ мы отъ Эренрейха: „Животныя доставляютъ человѣку орудія труда и культурныя растенія, и ихъ миѳы разсказываютъ, какъ человѣкъ получилъ эти блага отъ своихъ животныхъ собратьевъ". [6]) Въ Сѣверной Америкѣ вся миѳологія племени тлинкитовъ вращается, по совершенно вѣрному выраженію А. Краузе, вокругъ Эла, вѡрона,

---

[1]) Frazer, стр. 35.
[2]) Frazer, тамъ же, стр. 36.
[3]) Frazer, тамъ же, стр. 89.
[4]) Frazer, тамъ же, стр. 92.
[5]) Von-den-Steinen, тамъ же, стр. 354.
[6]) Эренрейхъ. Названное сочиненіе, стр. 28.

играющаго роль творца міра и благодѣтеля человѣчества [1]). Миѳологія бушменовъ, несомнѣнно, принадлежащихъ къ числу самыхъ низшихъ охотниковъ, характеризуется,—какъ говоритъ Э. Ленгъ,—тѣмъ, что животныя играютъ въ ней почти исключительную роль, при чемъ особенно отличается нѣкій Кагнъ (или И.-Каджень), который есть не кто иной, какъ саранча. [2]) Въ миѳологіи туземныхъ племенъ Австраліи животныя тоже занимаютъ первое мѣсто, при чемъ не безынтересно будетъ замѣтить, что нѣкоторыя изъ нихъ играютъ роль Прометея, стараясь доставить людямъ огонь. [3]) Правда, въ австралійской миѳологіи—другія животныя стараются скрыть отъ людей употребленіе огня. Но это, конечно, не измѣняетъ дѣла. И все это какъ нельзя яснѣе показываетъ намъ, что въ міросозерцаніи дикаря, въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ границъ между нимъ и животнымъ, и все это дѣлаетъ понятнымъ для насъ тотъ фактъ, что первоначально человѣкъ воображаетъ своихъ боговъ въ видѣ животныхъ. Греческій философъ Ксенофанъ ошибался, говоря, что человѣкъ всегда творитъ своего бога по своему образу и подобію. Нѣтъ, сначала онъ творитъ его по образу и подобію животнаго. Человѣкоподобные боги возникаютъ лишь впослѣдствіи, какъ результатъ новыхъ успѣховъ человѣка въ дѣлѣ развитія своихъ производительныхъ силъ. Но и впослѣдствіи въ религіозныхъ представленіяхъ людей долго сохраняются глубокіе слѣды зооморфизма. Достаточно напомнить о поклоненіи животнымъ въ древнемъ Египтѣ и о томъ, что статуи, изображавшія египетскихъ боговъ, очень часто имѣли звѣриныя головы.

VI.

Однако, что же такое богъ? Намъ извѣстно, что первобытный человѣкъ вѣритъ въ существованіе многочисленныхъ духовъ. Но далеко не всякій духъ есть богъ. Очень долго вѣрили,—а многіе вѣрятъ и понынѣ,—въ существованіе дьявола. Однако, дьяволъ—не богъ. Въ чемъ же заключаются отличительные признаки этого послѣдняго понятія?

По опредѣленію Пейна, богъ есть „благорасположенный“ къ (человѣку. Г. П.) духъ, который воплощается въ извѣстномъ

---

[1]) D-r Aurel Krause. Die Tlinkit-Indianer. Jena, 1885, p. S. S. 253, 266—367.
[2]) A. Lang. Mythes, cultes et religion Paris, 1896. p. 332=332.
[3]) Укажу, напримѣръ, на роль сокола въ миѳологіи одного изъ племенъ Викторіи. Arnold van Gennep. Mythes et légendes d' Australie. Paris, p. 83.

матеріальномъ предметѣ, обыкновенно служащемъ ему изображеніемъ (идоломъ. Г. П.) и которому люди приносятъ въ жертву пищу, питье и т. д. въ надеждѣ получить отъ него за это помощь въ своихъ житейскихъ дѣлахъ [1]).

Это опредѣленіе должно быть признано правильнымъ въ примѣненіи къ очень длинному культурному періоду. Но оно не совсѣмъ правильно въ примѣненіи къ первымъ шагамъ человѣка.

Пока человѣкъ представляетъ себѣ своего бога въ видѣ звѣря, онъ считаетъ его воплощеннымъ не въ какомъ-нибудь неодушевленномъ предметѣ, а именно въ данной животной породѣ. Животныя, служащія тотемами, должны быть признаны самыми первыми богами, какимъ только поклонялось человѣчество.

Кромѣ того. данное Пейномъ опредѣленіе предполагаетъ такую степень индивидуализаціи боговъ, которая достигается опять-таки далеко не сразу. Въ эпоху тотемизма богомъ служитъ не индивидуумъ и не болѣе или менѣе многочисленная группа индивидуумовъ, а цѣлый животный видъ или цѣлая животная разновидность: медвѣдь, черепаха, волкъ, крокодилъ, сова, орелъ, ракъ, скорпіонъ и т. д. Человѣческая личность еще совсѣмъ не выдѣляется изъ кровнаго союза, и сообразно этому еще совсѣмъ не начинается процессъ индивидуализаціи боговъ. Въ этотъ первый періодъ мы встрѣчаемся съ тѣмъ замѣчательнымъ явленіемъ, что богъ,—точнѣе: божественный кланъ,—не заботится о человѣческой нравственности, какъ это дѣлаетъ, напримѣръ, богъ христіанскій, еврейскій, могометанскій и т. п. Первобытный божественный кланъ наказываетъ людей только за ихъ грѣхи по отношенію къ нему самому. Мы знаемъ, что если туземецъ о-ва Самоа съѣстъ свой тотемъ-черепаху, то онъ наказывается за это болѣзнью и смертью. Но и тутъ первоначально наказанію подвергается не отдѣльное лицо, а весь его кровный союзъ: кровная месть есть основное правило первобытной Ѳемиды. Замѣчу, между прочимъ, что именно поэтому первобытный человѣкъ отнюдь не можетъ быть склоненъ къ тому, что мы теперь называемъ свободой вѣроисповѣданія: богъ караетъ его за грѣхи его сородичей,—иногда, какъ это дѣлалъ Іегова, до четвертаго колѣна,—поэтому самое простое благоразуміе требуетъ отъ него, чтобы онъ внимательно слѣдилъ за тѣмъ, какъ ведутъ себя эти послѣдніе по отношенію къ богу. Бытіе опредѣляетъ собою сознаніе.

---

[1]) Цит. у Эндрью Лэнга. The Making of religion. London. 1900, p. 161.

На почвѣ такой психологіи вырастаютъ, напримѣръ, слѣдующіе факты.

Спенсеръ и Джиленъ сообщаютъ, что нѣкоторые туземцы центральной Австраліи воспитываютъ своихъ дѣтей, какъ сказали бы мы теперь, „въ страхѣ божьемъ“, т.-е. увѣряютъ ихъ, что за извѣстные дурные поступки они будутъ наказаны нѣкоторыми духами. А когда молодые люди достигаютъ совершеннолѣтія и становятся полноправными членами племени, тогда они узнаютъ отъ стариковъ, которые продѣлываютъ надъ ними извѣстные обряды, сопровождающіе признаніе ихъ совершеннолѣтія, что духовъ, требующихъ отъ нихъ извѣстнаго поведенія, вовсе нѣтъ, а наказывать ихъ за дурные поступки будетъ само племя. И совершенно то же самое сообщаетъ У. С. Берклэй о нѣкоторыхъ огнеземельцахъ. Они увѣряютъ своихъ дѣтей, что ихъ за шалости накажетъ духъ лѣса (очевидно, соотвѣтствующій нашему лѣшему), или духъ горъ, или духъ облаковъ и т. п. И для того, чтобы окончательно убѣдить ихъ въ существованіи этихъ духовныхъ педагоговъ, они, такъ сказать, наряжаются духами, обвѣшивая себя вѣтками, вымазываясь бѣлой краской,—словомъ, придавая себѣ страшный для ребенка видъ. Но когда дѣти (т.-е., собственно, мальчики) достигаютъ четырнадцатилѣтняго возраста и признаются совершеннолѣтними, то старики, преподавъ имъ цѣлый кодексъ нравственности, признаются, что роль страшныхъ духовъ-педагоговъ играли ихъ же соплеменники, а для большей убѣдительности они сообщаютъ имъ, какъ совершается процессъ переодѣванія въ такихъ духовъ. Будучи посвящены въ эту важную тайну, они обязываются свято хранить ее отъ дѣтей и женщинъ. Тому, кто нарушитъ эту тайну, грозитъ смертная казнь[1]).

Австралійцы и огнеземельцы принадлежатъ къ числу самыхъ низшихъ между извѣстными теперь дикими племенами. Они отнюдь не сомнѣваются въ существованіи духовъ, но они думаютъ, что только ребенокъ можетъ вѣрить, будто духи интересуются человѣческой нравственностью. На этой стадіи общественнаго равитія нравственность существуетъ независимо отъ анимистическихъ представленій. Впослѣдствіи она крѣпко срастается съ ними. Мы скоро увидимъ, какими общественными причинами вызывается это интересное психологическое явленіе. Теперь же мы должны остановиться на нѣкоторыхъ интересныхъ пережиткахъ тотемизма.

---

[1]) J. G. Frazer. The Beginnigs of Religion and Totemisme among the Australian Aborigines (The Forthightly review. July, 1905), стр. 166—167.

Несмотря на общераспространенное запрещеніе убивать животное, служащее тотемомъ, существуетъ обычай ѣсть это животное, соблюдая при этомъ извѣстные религіозные обряды. Это, на первый взглядъ, парадоксальное явленіе объясняется тѣмъ, что кланъ, считавшій себя связаннымъ узами тѣснаго родства съ даннымъ животнымъ, надѣялся и считалъ нужнымъ закрѣпить эту связь, торжественно съѣдая мясо этого животнаго. Совершенное по такому мотиву, убійство священнаго животнаго считалось не грѣхомъ, а, напротивъ, дѣломъ благочестія. Первобытная религія, запрещавшая людямъ убивать своего бога, требовала отъ нихъ, однако, чтобы они ѣли его время отъ времени. На болѣе высокихъ ступеняхъ религіознаго развитія этотъ обычай замѣнился обычаемъ приносить богу человѣческія жертвы. Такъ, жители древней Аркадіи время отъ времени приносили Зевесу человѣческую жертву, при чемъ ѣли мясо принесеннаго въ жертву человѣка и считали себя тогда превращенными въ волковъ, почему и называли другъ друга волками (lykoi), а своего Зевеса волкообразнымъ (Zeus lykaios) [1]). Тутъ ясно, что человѣческая жертва замѣнила собою имѣвшее нѣкогда мѣсто періодическое ѣденіе мяса волка, служившаго тотемомъ.

Аркадскіе люди-„волки“, торжественно ѣвшіе когда-то волчье мясо, стали потомъ ѣсть мясо человѣка. Человѣка этого приносили въ жертву Зевесу. Но Зевесъ прадставлялся при этомъ волкообразнымъ (lykaios). Эта его волкообразность показываетъ, что онъ занялъ мѣсто стараго бога-волка, выросъ изъ волка, благодаря длинному процессу общественнаго развитія. Если человѣкъ вѣрилъ въ существованіе кровной связи между нимъ и животнымъ, то неудивительно, что и богъ его, сдѣлавшись человѣкообразнымъ, не утратилъ еще воспоминанія о своихъ старыхъ родственникахъ—животныхъ. Когда животнообразное (зооморфическое) представленіе о богѣ уступаетъ мѣсто человѣкообразному (антропоморфическому) представленію о немъ, тогда животное, бывшее прежде тотемомъ, становится такъ называемымъ аттрибутомъ. Извѣстно, напр., что у древнихъ грековъ орелъ былъ аттрибутомъ Зевеса, сова—аттрибутомъ Минервы, и т. д.

---

[1]) S. Reinach. Cultes, Mythes et religons. Tome I, Paris, 1905 p. 16.

VII.

Почему же разложился тотемизмъ? Вслѣдствіе измѣненія матеріальныхъ условій человѣческой жизни.

Измѣненіе матеріальныхъ условій жизни заключается, прежде всего, въ томъ, что растутъ производительныя силы первобытнаго человѣка, т.-е., другими словами, въ томъ, что увеличивается его власть надъ природой. А увеличеніе его власти надъ природой измѣняетъ его отношеніе къ ней. Марксъ сказалъ, что, воздѣйствуя на внѣшнюю природу, человѣкъ измѣняетъ свою собственную природу. Къ этому надо прибавить, что, измѣняя свою собственную природу, человѣкъ измѣняетъ, между прочимъ, и свои представленія объ окружающемъ его мірѣ. Но когда измѣняются его представленія объ окружающемъ его мірѣ, то естественно, что происходитъ болѣе или менѣе коренная перемѣна и въ его религіозныхъ представленіяхъ. Было, какъ мы уже знаемъ, время, когда человѣкъ не только не противополагалъ себя животнымъ, но, наоборотъ, въ очень многихъ случаяхъ склоненъ былъ признавать ихъ превосходство надъ нимъ. Это было время возникновенія тотемизма. Потомъ постепенно наступило другое время, когда человѣкъ сталъ сознавать свое превосходство надъ животнымъ и противопоставлять себя имъ. Тогда тотемизмъ необходимо долженъ былъ исчезнуть. Своей крайней степени противопоставленіе человѣка животному міру достигло въ христіанской религіи[1]); но началось оно, конечно, несравненно раньше. Чтобы объяснить читателю его возникновеніе, я сошлюсь на г. Богданова (suum cuique!). Его теорія „авторитарной организаціи“ первобытнаго производства каррикатурна. Но та мысль, каррикатуру которой представилъ намъ г. Богдановъ, совершенно правильна: при наличности „авторитарныхъ отношеній“ распорядитель смотритъ сверху внизъ на своего подчиненнаго; поэтому онъ не стремится уподоблять себя подчиненному, а старается противопоставить себя ему. Намъ остается, стало-быть, только допустить наличность

---

1) Въ другомъ мѣстѣ,—см. статью „Объ искусствѣ“ въ сборникѣ „За двадцать лѣтъ“,—я говорилъ, что это противопоставленіе отразилось также на эстетическихъ вкусахъ людей. Я ссылался тамъ на мнѣніе Лотце, слова котораго небезполезно будетъ отчасти повторить здѣсь: „In dieser Idealisirung der Natur liess sich die Sculptur von Fingerzeigen der Natur selbst leiten; sie überschätzte hauptsächlich Merkmale, die den Menschen vom Thiere unterscheiden“ Lotze. Geschichte der Aestetik in Deutschland. München, 1868, S. 568.

„авторитарныхъ“ отношеній человѣка къ животному, чтобы понять психологическую подкладку интересующаго насъ здѣсь противопоставленія. Такія отношенія и дѣйствительно находятся налицо тамъ, гдѣ человѣкъ, приручивъ животное, пользуется имъ, какъ средствомъ для удовлетворенія своихъ потребностей. Поэтому мы можемъ сказать, что эксплуатація животнаго человѣкомъ обусловливаетъ собою то, что человѣкъ дѣлается склоннымъ противопоставлять себя животному. Склонность эта проявляется далеко не сразу. Многія пастушескія племена,—скажемъ, африканское племя Батока въ верховьяхъ рѣки Замбези,—конечно, эксплуатируютъ своихъ быковъ и коровъ, но въ то же время они, по выраженію Швейнфурта, почти боготворятъ ихъ, убивая только въ крайнемъ случаѣ, и пользуются только ихъ молокомъ[1]). Человѣкъ племени Батока не прочь сдѣлать себя похожимъ на корову, вслѣдствіе чего вырываетъ себѣ верхніе рѣзцы. Тутъ еще далеко до противопоставленія [2]). Но когда человѣкъ запрягаетъ вола въ плугъ или лошадь въ телѣгу, то у него трудно уже предположить большую склонность уподоблять себя животному [3]). Земледѣлецъ любитъ свой домашній скотъ и гордится его хорошимъ состояніемъ. Онъ готовъ отдать его подъ покровительство особаго бога. Извѣстно, что у насъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Фролъ и Лавръ считаются покровителями домашняго скота, почему имъ служатъ особые молебны, которые совершаются подъ

---

[1]) Швейнфуртъ. „Au Coeur de l'Afrique“. Paris, 1875, t. I, p. 148.

[2]) Первоначальная религія персовъ,—т.-е. ихъ религія въ эпоху, предшествовавшую Зораастру,—была религіей пастушескаго народа. Корова и собака считались священными и даже божественными. Онѣ играли большую роль въ древне-персидской миѳологіи и космогоніи и оставили свой слѣдъ даже на языкѣ. Выраженіе: „я далъ въ изобиліи корму коровамъ“ значило вообще; „я вполнѣ исполнилъ свои обязанности“. Выраженіе: „я пріобрѣлъ корову“ значило: „я своимъ хорошимъ поведеніемъ заслужилъ блаженство на небѣ по смерти“, и т. п. Врядъ ли можно найти болѣе яркій примѣръ того, какъ сознаніе человѣка опредѣляется его бытіемъ. (Ср. Шантепи-де-ла-Соссэй, цит. соч. стр. 445).

[3]) Отъ приученія животнаго еще далеко до употребленія его въ работу. И не такъ легко представить себѣ, чтобы человѣкъ, хотя бы и „дикарь“, рѣшился употреблять въ работу своего кровнаго родственника-бога. Но, во-первыхъ, къ мысли объ употребленіи въ эту работу ручного бога могли бы притти другія племена, не считавшія его своимъ священнымъ родственникомъ. Во-вторыхъ, въ первобытной религіи тоже есть свои „arrangements avec le bon Dieu“. Такъ, нѣкоторыя туземныя племена Новаго Южнаго Уэльса сами не убиваютъ животныхъ, служащихъ имъ тотемомъ, но поручаютъ ихъ убивать постороннимъ, и тогда уже не считаютъ грѣхомъ ѣсть ихъ мясо. Племя Нарри-Найери держится другого пріема въ своей религіозной казуистикѣ: оно воздерживается отъ употребленія въ пищу своего тотема только въ томъ случаѣ, если имѣетъ дѣло съ исхудалыми его экземплярами, жирные же его экземпляры съѣдаются ими безъ особаго зазрѣнія совѣсти. (Frazer. Цитирован. соч., стр. 29).

открытымъ небомъ и на которыхъ присутствуетъ, какъ извѣстно, скотъ, со всѣхъ сторонъ сгоняемый молящимися крестьянами. Г. И. Успенскій говоритъ въ одномъ изъ своихъ очерковъ, что слово „Саваоѳъ“ произносится крестьянами какъ „Самоовъ“ и понимается въ смыслѣ самого овечьяго бога, т.-е. самаго надежнаго покровителя овецъ. Но само собою понятно, что и этотъ „самый овечій“ богъ не имѣлъ въ представленіи собесѣдниковъ Успенскаго бараньяго вида. Земледѣльческій бытъ мало благопріятствуетъ зооморфизму религіозныхъ представленій. Правда, религія всегда очень консервативна; она всегда очень упорно держится за старое. Но старыя представленія, выросшія на почвѣ охотничьяго быта, слишкомъ мало соотвѣтствуютъ условіямъ земледѣльческаго труда, а потому исчезаютъ съ большей или меньшей скоростью. Древній Египетъ сохранилъ намъ, въ видѣ боговъ со звѣриными и птичьями головами, многочисленные слѣды, оставленные процессомъ выростанія боговъ-людей изъ боговъ-животныхъ.

Теперь я прошу читателя опять припомнить знаменитыя слова: „если бы быки имѣли религію, то ихъ боги были бы быками“. Ксенофонтъ не допускалъ той мысли, что человѣкъ тоже можетъ представить себѣ своего бога въ видѣ быка. Онъ держался въ этомъ случаѣ представленій, выросшихъ на почвѣ земледѣльческаго быта, который, достигнувъ значительной степени развитія, предполагаетъ существованіе „авторитарныхъ“ отношеній между человѣкомъ и быкомъ. Но откуда же берутся такія отношенія? Какъ вообще совершается прирученіе животныхъ?

Современная этнологія ставитъ его въ причинную связь съ тотемизмомъ. Когда люди считаютъ себя обязанными заботиться о данномъ видѣ или данной разновидности животныхъ, то понятно, что они приручаютъ тѣхъ изъ нихъ, которыя по своему характеру, — у разныхъ животныхъ породъ, какъ извѣстно, разный характеръ, — способны къ прирученію. Но отъ прирученія животныхъ прямой, хотя и далекій путь ведетъ къ ихъ эксплуатаціи и, между прочимъ, къ пользованію ихъ рабочей силой. Что же выходитъ?

Когда человѣкъ начинаетъ пользоваться рабочей силой животныхъ, онъ тѣмъ самымъ въ очень значительной мѣрѣ увеличиваетъ свои производительныя силы. А увеличеніе производительныхъ силъ даетъ толчокъ развитію общественно-экономическихъ отношеній. Кажется, какъ будто мы пришли къ выводу, не согласному съ кореннымъ положеніемъ историческаго матеріализма. Это положеніе гласитъ: не бытіе опредѣляется сознаніемъ, а сознаніе бытіемъ. Но я привожу фактъ, который, какъ будто,

показываетъ, что бытіе людей,—ихъ *экономическое* бытіе, развитіе ихъ экономическихъ отношеній, — наоборотъ, опредѣляется ихъ религіознымъ сознаніемъ. Тотемизмъ ведетъ къ прирученію животныхъ; прирученіе животныхъ даетъ возможность эксплуатировать рабочую силу нѣкоторыхъ изъ нихъ, а начало такой эксплуатаціи составляетъ эпоху въ развитіи производительныхъ силъ общества, а слѣдовательно, и его экономическаго строя. Что сказать объ этомъ?

Лѣтъ 10—15 тому назадъ нѣкоторые нѣмецкіе ученые говорили по этому поводу, что новѣйшіе успѣхи этнологіи опровергаютъ историческую теорію Маркса. Укажу хотя бы на Э. Гана съ его книгой „*Die Haustiere*“ etc., вышедшей въ 1896 г. Ганъ написалъ весьма цѣнное сочиненіе, заключающее въ себѣ множество драгоцѣннѣйшихъ фактическихъ данныхъ; но онъ очень плохо понялъ историческій матеріализмъ: не лучше, чѣмъ „ревизіонисты“, появившіеся нѣсколько лѣтъ спустя и вообразившіе, будто теорія историческаго матеріализма не оставляетъ никакого мѣста для воздѣйствія сознанія людей на ихъ общественное бытіе. „Ревизіонисты“ видѣли въ этомъ „односторонность“ исторической теоріи Маркса-Энгельса. И когда въ сочиненіяхъ или письмахъ Маркса или Энгельса имъ встрѣчались мѣста, показывавшія, что этотъ упрекъ въ односторонности былъ совсѣмъ неоснователенъ, они говорили: эти мѣста относятся къ позднѣйшему періоду жизни основателей научнаго соціализма, къ тому періоду, когда они сами замѣтили свою односторонность и постарались ее исправить. Въ другомъ мѣстѣ [1]) я обнаружилъ, смѣю сказать, всю вздорность этой аргументаціи. Анализомъ содержанія манифеста, написаннаго Марксомъ и Энгельсомъ въ первый періодъ ихъ литературной дѣятельности я, показалъ, что ихъ историческій матеріализмъ всегда признавалъ, что человѣческое сознаніе, вырастающее изъ даннаго общественнаго бытія, въ свою очередь, воздѣйствуетъ на это бытіе, способствуя этимъ его дальнѣйшему развитію, обусловливающему новое измѣненіе въ идеологической области. Историческій матеріализмъ не отрицаетъ взаимодѣйствія между человѣческимъ сознаніемъ и общественнымъ бытіемъ. Онъ только говоритъ, что фактъ взаимодѣйствія между двумя данными силами еще не рѣшаетъ вопроса объ ихъ происхожденіи. И, переходя къ этому послѣднему вопросу, онъ устанавливаетъ причинную зависимость даннаго содержанія сознанія отъ даннаго вида бытія.

[1]) Въ предисловіи ко 2-му изд. моего перевода „Манифеста Коммунистической партіи“.

Прирученіе животныхъ,—если оно въ самомъ дѣлѣ явилось слѣдствіемъ тотемизма [1], — можетъ служить наглядным поясненіемъ этой теоріи. На данной экономической основѣ,—первоначальный охотничій бытъ, — возникаетъ первоначальная форма религіознаго сознанія: тотемизмъ. Эта форма религіознаго сознанія вызываетъ и упрочиваетъ такія отношенія между первобытнымъ охотникомъ и нѣкоторыми видами животныхъ, которыя обусловливаютъ весьма значительное увеличеніе производительныхъ силъ охотничьяго общества. Увеличеніе этихъ производительныхъ силъ измѣняетъ отношеніе человѣка къ природѣ и, главнымъ образомъ, его представленіе о животномъ мірѣ. Человѣкъ начинаетъ противопоставлять себя животному. Это даетъ очень сильный толчокъ антропоморфизаціи его представленій о богахъ: тотемизмъ отживаетъ свой вѣкъ. Бытіе вызываетъ сознаніе, которое воздѣйствуетъ на него и тѣмъ самымъ подготовляетъ свое собственное дальнѣйшее измѣненіе.

Если вы сравните такъ называемый Новый Свѣтъ со Старымъ, то вы увидите, что тотемизмъ оказался гораздо болѣе живучимъ въ первомъ, нежели во второмъ. Почему это? Потому что въ Новомъ Свѣтѣ,—за исключеніемъ одной ламы,—не было такихъ животныхъ, которыя, будучи приручены, могли бы имѣть большое значеніе въ экономической жизни человѣка. Стало-быть, тамъ отсутствовало одно изъ важнѣйшихъ экономическихъ условій исчезновенія тотемизма. Наоборотъ, такія условія находились налицо въ Старомъ Свѣтѣ, и потому тотемизмъ скорѣе разложился тамъ, очистивъ мѣсто для новыхъ формъ религіознаго сознанія [2].

Но, указавъ на этотъ, по-моему, чрезвычайно важный фактъ, я обнаружилъ только одну сторону діалектическаго процесса общественнаго развитія. Теперь нужно взглянуть на другую его сторону.

VIII.

Льюисъ Г. Морганъ въ своей извѣстной книгѣ „Ancient Society“ замѣчаетъ, что религіозныя торжества въ древнемъ Римѣ первоначально связаны были больше съ родомъ (gens), не-

[1] Я говорю: „если“, потому что тутъ мы имѣемъ дѣло съ гипотезой очень остроумной, но все-таки остающейся пока именно только гипотезой. И во всякомъ случаѣ крайне трудно допустить, чтобы тотемизмъ былъ *единственнымъ* источникомъ прирученія животныхъ.

[2] Ср. Frank Byron Jevons. An Introduction etc., pp. 182—188.

жели съ семьею [1]). Это неоспоримо, и это объясняется тѣмъ, что не семья предшествовала кровному родовому союзу, а, напротивъ, кровный родовой союзъ предшествовалъ семьѣ. Римская патріархальная семья возникла сравнительно очень поздно изъ разложенія родового быта подъ вліяніямъ земледѣлія и рабства [2]). Но когда возникла эта семья, появились также семейные боги (Dii manes) и семейное богослуженіе, въ которомъ роль священника исполнялась главою семьи [3]). Общественное бытіе и здѣсь опредѣлило собою религіозное сознаніе.

Боги патріархальной семьи были богами-предками. И поскольку члены такой семьи имѣли родственную привязанность къ ея главѣ, постольку эти чувства переносились на боговъ-предковъ. Такъ создавалась психологическая основа для того настроенія, при которомъ человѣкъ считаетъ себя обязаннымъ любить бога, какъ дѣти любятъ отца. Первобытный человѣкъ не зналъ отца, какъ даннаго индивидуума. Словомъ: „отецъ“ обозначался у него каждый членъ его кровнаго союза, достигшій извѣстнаго возраста. Поэтому у него не могло быть сыновней обязанности въ нашемъ смыслѣ. Чувство этого рода замѣнялось у него сознаніемъ солидарности со всѣмъ кровнымъ союзомъ. Мы уже видѣли, какъ это сознаніе расширилось до сознанія солидарности съ божественнымъ животнымъ-тотемомъ. Теперь мы видимъ другое. Эволюція настроеній обусловливается эволюціей общественныхъ отношеній.

Но разложеніе кровнаго союза ведетъ не только къ образованію семьи. *Племенная* организація замѣняется *государственной*. Что такое государство?

Государство, какъ и религію, опредѣляли очень различно. Американскій этнологъ Науэль опредѣляетъ его такъ: „Государство есть политическое тѣло, организованная группа людей съ установленнымъ правительствомъ и съ опредѣленными законами“ („the state is a body politic, an organized group of men with an established government, and a body of determined law“). Я думаю, что это опредѣленіе слѣдовало бы кое въ чемъ измѣнить

---

[1]) См. стр. 245 нѣмецк. перевода его книги: Die Urgesellschaft. Stuttgart, 1891 г.

[2]) Морганъ. Тамъ же, стр. 396–397.

[3]) Ф. Б. Джевонсъ говоритъ: „Jtis still a much disputed question What was the original form of human marriage, but in any case the family seems to be a later institution than the clan or community, whatever its structure, and family gods consequently are later than the gods of the community“ (Jevons.—An Introduction... etc., p. 180).

и кое въ чемъ дополнить. Но здѣсь я могу вполнѣ удовольствоваться имъ.

Разъ возникло правительство, возникаютъ извѣстныя отношенія между правящими и управляемыми. За правящими признается обязанность заботиться о благосостояніи управляемыхъ; за управляемыми признается обязанность подчиняться правителямъ. Кромѣ того, тамъ, гдѣ существуютъ опредѣленные законы, естественно существуютъ также ихъ профессіональные охранители: законодатели и судьи. И всѣ эти отношенія между людьми получаютъ свое фантастическое выраженіе въ религіи. Боги становятся небесными царями и небесными судьями. Если австраліецъ и огнеземелецъ считаютъ достойнымъ только дѣтей то вѣрованіе, что духи наказываютъ людей за дурное поведеніе, то теперь, съ возникновеніемъ государства, это вѣрованіе становится очень распространеннымъ и весьма прочнымъ. Такимъ образомъ, анимистическія представленія крѣпко срастаются съ нравственностью.

Первобытный человѣкъ думаетъ, что послѣ смерти его существованіе будетъ совершенно такимъ же, какимъ было при жизни. А если онъ и допускаетъ какія-нибудь различія въ этомъ случаѣ, то они не имѣютъ никакого отношенія къ его нравственности. Если онъ думаетъ, что его кровный союзъ произошелъ отъ черепахи, то онъ будетъ очень склоненъ предполагать, что и самъ онъ по смерти сдѣлается черепахой. Для него выраженіе: „почить въ бозѣ“, значило бы: „вновь принять образъ звѣря, или рыбы, или птицы, или насѣкомаго и т. д.“ Остатокъ этого вѣрованія мы видимъ въ ученіи о переселеніи душъ, очень распространенномъ даже у цивилизованныхъ народовъ. Такъ, напримѣръ, Индія является классической страной этого ученія. Но у цивилизованныхъ народовъ вѣра въ переселеніе душъ тѣсно срастается съ убѣжденіемъ въ томъ, что человѣкъ получаетъ послѣ своей смерти возмездіе за свое поведеніе. „Въ книгѣ Ману, — говоритъ Тэйлоръ,—установлены законы, по которымъ души, обладающія добрыми качествами, пріобрѣтаютъ божественную природу, тогда какъ души, которыя управляются только своими страстями, принимаютъ вновь человѣческій образъ; наконецъ, души, погруженныя во мракъ зла, понижаются до степени животныхъ. Такимъ образомъ, рядъ переселеній души идетъ въ нисходящемъ порядкѣ отъ боговъ и святыхъ черезъ ряды высшихъ аскетовъ, брахмановъ, нимфъ, царей и министровъ къ актерамъ, пьяницамъ, птицамъ, плясунамъ, мошенникамъ, слонамъ, лошадямъ, сударамъ, варварамъ,

дикимъ звѣрямъ, змѣямъ, червямъ, насѣкомымъ и неодушевленнымъ предметамъ. Хотя отношеніе между преступленіемъ въ одной жизни и наказаніемъ въ другой, по большей части, темно, въ кодексѣ искупительнаго странствованія душъ можно, однако, усмотрѣть стремленіе къ соотвѣтственности возмездія и намѣреніе наказать грѣшника его же собственнымъ грѣхомъ". [1])

Вѣрованіе въ переселеніе душъ есть пережитокъ отъ той чрезвычайно отдаленной эпохи, когда въ представленіи людей еще не существовало границы между человѣкомъ и животнымъ. Этотъ пережитокъ не вездѣ былъ одинаково проченъ. Въ вѣрованіи древнихъ египтянъ мы видимъ на него лишь слабые намеки. Но его отсутствіе не мѣшало египтянамъ быть убѣжденными, что на томъ свѣтѣ есть судьи, карающіе или награждающіе людей при ихъ жизни. Въ Египтѣ, какъ и вездѣ, это убѣжденіе выработалось не сразу. Въ первую эпоху существованія Египетскаго государства, повидимому, считалось, что поведеніе человѣка при его жизни не имѣетъ никакого вліянія на его существованіе за гробомъ. И только впослѣдствіи, въ Ѳиванскую эпоху, утвердился противоположный взглядъ [2]).

Согласно египетскимъ вѣрованіямъ, душа человѣка подвергалась послѣ его смерти суду, приговоромъ котораго и опредѣлялось ея дальнѣйшее существованіе. Но замѣчательно, что эта перспектива божественнаго суда не устраняла у древнихъ египтянъ той мысли, что люди различныхъ общественныхъ классовъ и за гробомъ будутъ вести различное существованіе.

Египетъ—земледѣльческая страна, цѣликомъ зависящая въ своемъ существованіи отъ разливовъ Нила. Чтобы упорядочить эти разливы, уже въ самой глубокой древности была создана цѣлая система каналовъ. Работа на этихъ каналахъ являлась натуральной повинностью египетскаго крестьянина. Но люди высшихъ классовъ отдѣлывались отъ нея, поставляя за себя замѣстителей. Это обстоятельство отразилось и на представленіяхъ египтянъ о загробномъ существованіи.

Египетскій крестьянинъ былъ убѣжденъ, что его и на томъ свѣтѣ заставятъ рыть и чистить каналы; но онъ мирился съ этимъ, утѣшая себя, вѣроятно, тѣмъ соображеніямъ, что ему „некуда податься". Людямъ же высшихъ классовъ очень не нра-

---

[1]) Тэйлоръ. Цит. соч., стр. 82.—Ср. также: L. de Milloué, Le brahmanisme. Paris, 1905, p. 138.

[2]) Chantepie de la Saussaye, назв. соч. стр. 106—107.

вилась такая перспектива, и для ихъ успокоенія было придумано очень простое средство: въ ихъ могилы клали множество куколъ („ушебти"), души которыхъ и должны были за нихъ работать на томъ свѣтѣ. Но самыхъ предусмотрительныхъ людей не успокаивала и такая предосторожность; они спрашивали себя: „а что будетъ, если души этихъ куколъ откажутся работать за меня и перейдутъ къ моимъ врагамъ?" Чтобы этого не случилось, нѣкоторые изъ нихъ,—очевидно, самые благоразумные и самые изобрѣтательные,—приказывали дѣлать на куклахъ такую назидательную надпись: „слушайся только того, кто тебя сдѣлалъ; не слушайся его врага" [1]).

Если отъ египтянъ мы обратимся къ древнимъ грекамъ, то увидимъ, что и у нихъ представленіе о загробной жизни лишь постепенно сочеталось съ представленіемъ о наказаніи въ будущей жизни за земные грѣхи. Правда, Одиссей уже встрѣчаетъ въ Аидѣ „Зевесова мудраго сына Миноса", который судилъ тѣни умершихъ:

Скипетръ въ десницѣ держа золотой, тамъ умершихъ судилъ онъ,
Сидя; они же его приговора, кто сидя, кто стоя,
Ждали въ пространномъ, съ вратами широкими, домѣ Аида.

Но, описывая дальше пребываніе тѣней въ Аидѣ, Одиссей упоминаетъ о мученіяхъ только такихъ выдающихся грѣшниковъ, какъ Титій, Сизифъ, Танталъ, погрѣшившіе, главнымъ образомъ, противъ боговъ; остальныя же тѣни усопшихъ, по своему образу существованія, ни чѣмъ не отличаются другъ отъ друга: „милая матерь" Улиса Антиклея находится въ томъ же самомъ мѣстѣ, какъ и злодѣйка жена Эрифила,

Гнусно предавшая мужа, прельстясь золотымъ ожерельемъ...

Это совсѣмъ не то, что мы видимъ у Данте, который въ своей „Божественной комедіи" распредѣляетъ муки и блаженство людей въ строгой сообразности съ ихъ земнымъ поведеніемъ. Притомъ же у грековъ героическаго періода тѣни царей, спустившись въ аидъ, остаются царями, а тѣни подданныхъ—подданными. „Въ Одиссеѣ" Улисъ говоритъ Ахиллу:

...живого тебя мы, какъ бога безсмертнаго, чтили;
Здѣсь же, надъ мертвыми царствуя, столь же великъ ты,
какъ въ жизни
Нѣкогда былъ; не ропщи же на смерть, Ахиллъ богоравный.

---

[1]) La religion égyptienne par A. Erman. Traduction franç. par Ch. Vidal. Paris, 1907, p. 201—202, 266.

А въ эпоху Платона уже было, повидимому, распространено убѣжденіе въ томъ, что посмертное существованіе людей вполнѣ опредѣляется ихъ поведеніемъ на землѣ. Платонъ училъ, что людей ожидаетъ на томъ свѣтѣ награда за добродѣтель и наказаніе за грѣхи. Въ десятой книгѣ своей „Республики“ онъ заставляетъ памфилійца Эра, душа котораго побывала на томъ свѣтѣ, описывать страшныя муки грѣшниковъ, особенно отцеубійцъ и тирановъ.

Интересно, что ихъ мучатъ ужасныя чудовища, кажущіяся огненными. Въ этихъ чудовищахъ не трудно узнать предковъ христіанскихъ дьяволовъ.

IX.

Я сказалъ, что религія представляетъ собой болѣе или менѣе стройную систему представленій, настроеній и дѣйствій. Послѣ того, что мы узнали теперь о религіяхъ разныхъ племенъ и народовъ, намъ не трудно будетъ дать себѣ отчетъ въ томъ, какъ возникаютъ первые два изъ указанныхъ мною трехъ элементовъ: представленія и настроенія.

Свойственныя религіи представленія имѣютъ анимистическій характеръ и вызываются неумѣніемъ человѣка дать себѣ отчетъ въ явленіяхъ природы. Къ представленіямъ, происходящимъ изъ этого источника, присоединяются впослѣдствіи тѣ анимистическія представленія, съ помощью которыхъ олицетворяются и объясняются людьми ихъ отношенія между собою.

Что касается религіозныхъ настроеній, то они коренятся въ чувствахъ и стремленіяхъ людей, вырастающихъ на почвѣ данныхъ общественныхъ отношеній и измѣняются параллельно съ измѣненіемъ этихъ отношеній.

И тѣ и другія,—и представленія и настроенія,—могутъ быть объяснены лишь съ помощью той теоремы, которая гласитъ, что не сознаніе опредѣляетъ собою бытіе, а бытіе сознаніе.

Мнѣ остается теперь сказать нѣсколько словъ о дѣйствіяхъ, стоящихъ въ связи съ религіозными представленіями и настроеніями. Мы отчасти уже знаемъ, какъ относятся такія дѣйствія къ представленіямъ и настроеніямъ этого рода. На извѣстной стадіи культурнаго развитія анимистическія представленія и связанныя съ ними настроенія срастаются съ нравственностью въ широкомъ смыслѣ этого слова, т.-е. съ поняті-

ями людей о своихъ взаимныхъ обязанностяхъ. Тогда человѣкъ начинаетъ смотрѣть на эти обязанности, какъ на заповѣди, данныя Богомъ. Но хотя представленіе объ этихъ обязанностяхъ срастается съ анимистическими представленіями, однако, оно отнюдь не вызывается ими. Нравственность возникаетъ раньше, чѣмъ начинается процессъ срастанія относящихся къ ней представленій, съ вѣрой въ существованіе боговъ. Религія не создаетъ нравственности. Она только освящаетъ ея правила, вырастающія на почвѣ даннаго общественнаго строя.

Есть другого рода дѣйствія. Они вызываются не взаимными отношеніями людей, а отношеніемъ людей къ богамъ или къ богу. Совокупность этихъ дѣйствій и называется собственно *культомъ*.

Мнѣ нѣтъ никакой надобности много толковать въ этой статьѣ о культѣ. Скажу только, что если человѣкъ создаетъ бога по своему образу и подобію,—а мы уже знаемъ, что въ извѣстныхъ, указанныхъ мною предѣлахъ это совершенно справедливо,—то ясно, что и свои отношенія къ „высшимъ силамъ“ онъ будетъ воображать по образу и подобію знакомыхъ ему отношеній, господствующихъ въ томъ обществѣ, къ какому онъ принадлежитъ. Это также подтверждается, между прочимъ, и примѣромъ тотемизма. Это подтверждается и тѣмъ, что въ восточныхъ деспотіяхъ главныхъ боговъ воображали въ видѣ восточныхъ деспотовъ, а на греческомъ Олимпѣ господствовали отношенія, очень напоминающія устройство греческаго общества героической эпохи.

Въ своемъ поклоненіи богамъ (въ своемъ, культѣ), человѣкъ совершаетъ тѣ дѣйствія, которыя кажутся ему нужными для исполненія своихъ обязанностей передъ богами или богомъ [1]). Мы уже знаемъ, что въ награду за это онъ ожидаетъ извѣстныхъ услугъ со стороны боговъ.

---

[1]) Боги сильнѣе, нежели люди. (Даніель Бринтонъ говоритъ: the god is one who can do more than man“, т.-е. богъ есть существо, могущее сдѣлать болѣе, нежели можетъ сдѣлать человѣкъ.—Religions of primitive peoples. New-York, London, 1899, стр. 81). Но имъ очень трудно, а, пожалуй, и совсѣмъ невозможно обойтись безъ помощи людей. Во-первыхъ, они нуждаются въ пищѣ. Караибы строятъ особыя хижины, въ которыхъ запираются ими приносимыя богамъ жертвы. И вотъ караибы слышатъ даже, какъ стучатъ челюстями боги, поглощая пищу (A. Bros. La religion des peuples non civilisés, p. 135). Многіе боги очень любятъ полакомиться человѣческимъ мясомъ: извѣстно, что человѣческія жертвоприношенія весьма нерѣдки между первобытными племенами. Когда ирокезы приносили своему богу человѣческую жертву, они обращались къ нему съ такой молитвой: „Мы приносимъ тебѣ эту жертву для того, чтобы ты могъ поѣсть человѣческаго мяса и чтобы ты за это постарался доставить

Отношенія между богомъ и человѣкомъ сначала очень напоминаютъ отношенія, основанныя на взаимномъ договорѣ или, вѣрнѣе, на кровномъ родствѣ. По мѣрѣ развитія общественной власти, отношенія эти измѣняются въ томъ смыслѣ, что человѣкъ все болѣе и болѣе считаетъ себя подчиненнымъ богу. Эта подчиненность достигаетъ высшей своей точки въ деспотическихъ государствахъ. Въ новѣйшихъ цивилизованныхъ обществахъ, рядомъ со стремленіемъ къ ограниченію королевской власти, возникаетъ склонность къ „натуральной религіи“ и къ деизму, т.-е. къ такой системѣ представленій, въ которой власть бога со всѣхъ сторонъ ограничивается *законами природы*. Деизмъ есть небесный парламентаризмъ.

Несомнѣнно, однако, и то, что даже тамъ, гдѣ человѣкъ воображаетъ себя рабомъ своего бога, въ культѣ всегда отводится болѣе или менѣе широкое мѣсто магіи, т.-е. дѣйствіямъ, имѣющимъ цѣлью *вынудить* у боговъ извѣстныя услуги. Мы уже знаемъ, что объективная точка зрѣнія магіи противоположна субъективной точкѣ зрѣнія анимизма. Магъ апеллируетъ къ *необходимости* для того, чтобы повліять на *произволъ* боговъ.

Вотъ выводы, къ которымъ приводитъ насъ анализъ составныхъ элементовъ религіи. Всякая попытка устранить изъ религіи элементъ анимизма противорѣчитъ природѣ религіи и потому заранѣе осуждена на неудачу. Съ устраненіемъ изъ религіи анимистическаго элемента у насъ остается лишь нравственность въ широкомъ смыслѣ слова, но нравственность—не религія; она возникаетъ раньше религіи и можетъ существовать безъ ея санкціи.

Соляная кислота есть соединеніе хлора съ водородомъ. Устраните водородъ—у васъ останется хлоръ, но уже не будетъ соляной кислоты. Устраните хлоръ—вы получите водородъ, но соляной кислоты у васъ опять не будетъ.

намъ счастье и побѣду надъ врагами“ (A. Bros. Ibidem, p. 136). Ничего не можетъ быть яснѣе: do ut des, я даю тебѣ, чтобы ты далъ мнѣ.—Но богамъ нужна не одна пища. Они любятъ развлечься пляской: этимъ объясняется возникновеніе священныхъ танцевъ. Когда боги становятся осѣдлыми, вмѣстѣ съ тѣми народами, которые имъ поклоняются, они начинаютъ испытывать нужду въ постоянномъ жилищѣ, и тогда для нихъ строютъ храмы и т. д. и т. д. Короче сказать: у боговъ тѣ же нужды, что и у людей, и эти ихъ нужды измѣняются по мѣрѣ того, какъ ихъ поклонники подвигаются впередъ по пути культурнаго развитія. Чѣмъ выше поднимается нравственное развитіе людей, тѣмъ безкорыстнѣе становятся ихъ боги. Уже у пророка Осіи (гл. 6, ст. 6) Іегова говоритъ: „ибо я милости хочу, а не жертвы и боговѣдѣнія болѣе, нежели всесожженій“. Кантъ считалъ возможнымъ свести религію ко взгляду на нравственныя обязанности, какъ на божественныя заповѣди.

Еще о религіи [1]).

„Религіозные вопросы имѣютъ нынѣ общественное значеніе. О религіозныхъ интере·ахъ, какъ таковыхъ, не можетъ быть больше рѣчи. Только геологъ можетъ еще думать, что дѣло идетъ о религіи, какъ о таковой“

К. Марксъ.

1. Необходимая оговорка.

Въ первой статьѣ я сказалъ, что религія есть болѣе или менѣе стройная, т.-е. болѣе или менѣе свободная отъ противорѣчій система представленій, настроеній и дѣйствій. Я сказалъ, кромѣ того, что представленія, свойственныя религіи, имѣютъ *анимистическій* характеръ. Это — общее правило, изъ котораго, насколько я знаю, нѣтъ исключеній. Правда, многіе считаютъ буддизмъ *атеистической* религіей. А такъ какъ атеистическая религія, — „религія безъ бога“, — легко можетъ быть принята за религію, чуждую всякихъ слѣдовъ анимизма, то мнѣ, пожалуй, укажутъ на буддизмъ, какъ на въ высшей степени важное исключеніе изъ указаннаго мною общаго правила. И я охотно соглашаюсь съ тѣмъ, что если бы буддизмъ былъ свободенъ отъ анимистической примѣси, указанное мною правило оказалось бы сильно поколебленнымъ. Выражусь сильнѣе: я самъ призналъ бы его ниспровергнутымъ. Въ самомъ дѣлѣ, у буддизма больше послѣдователей, чѣмъ у какой бы то ни было другой религіи. И если бы буддизмъ могъ быть признанъ *религіей безъ анимизма*, то странно было бы называть анимизмъ неизбѣжной составной частью религіи.

Но можно ли въ самомъ дѣлѣ считать буддизмъ религіей, чуждой анимистическихъ представленій? Нѣкоторые весьма авторитетные въ этой области писатели утверждаютъ, что — да. Такъ, напримѣръ, Рисъ-Дэвидсъ пишетъ: „Исходной точкою буддійскаго взгляда на всѣ предыдущія представленія о жизни было то, что Готама не только оставлялъ въ сторонѣ всю теорію о душѣ, но считалъ всякое обсужденіе вопросовъ о душѣ, которымъ, главнымъ образомъ, заняты Веданта и другія философскія школы, дѣтскимъ, безполезнымъ и даже противнымъ единствен-

---

[1]) „Современный. Міръ“. 1909, кн. 10.

ному идеалу, къ которому стоило стремиться, идеалу совершенной жизни на этомъ свѣтѣ,—къ архатству“ [1]). Я не могу спорить съ Рисъ-Дэвидсомъ; можетъ-быть, Готама въ самомъ дѣлѣ такъ относился къ вопросу о душѣ. И возможно, что такое его отношеніе къ душѣ не оставляло въ его міросозерцаніи мѣста для анимизма. Но несомнѣнно то, что уже на очень близкомъ разстояніи отъ такой точки исхода дѣло приняло совершенно другой оборотъ. Въ подтвержденіе этого, я съ удовольствіемъ сошлюсь на того же Рисъ-Дэвидса. Вотъ что читаемъ мы на стр. 48—49 его только что цитированной мною книги: „О дѣтствѣ и ранней молодости Готамы ничего не встрѣчается въ раннихъ писаніяхъ. Но и въ нихъ нѣтъ недостатка въ описаніяхъ чудесъ, сопровождавшихъ его рожденіе, а также въ разсказахъ о необычайно раннемъ развитіи мальчика. Онъ не родился такъ, какъ рождаются обыкновенные люди: у него не было земного отца; по своему собственному желанію онъ сошелъ съ небеснаго своего престола во чрево матери; тотчасъ же по своемъ рожденіи онъ явилъ несомнѣнныя знаменія своего высокаго духа и своего будущаго величія. Земля и небо слились въ одно при его рожденіи, дабы воздать ему хвалу, деревья добровольно склонились надъ его матерью, а ангелы и архангелы присутствовали тутъ же, принося свою помощь“. Что же это такое, если не самый очевидный анимизмъ?

Рисъ-Дэвидсъ продолжаетъ, излагая содержаніе весьма важнаго текста, носящаго знаменательное заглавіе: „Бесѣда о чудесахъ и дивахъ“: „Въ текстѣ этомъ выдается за непреложное, что въ моментъ зачатія каждаго, а, слѣдовательно, и историческаго Будды, міръ озаряется ослѣпительнымъ свѣтомъ; что чрево матери дѣлается настолько прозрачнымъ, что мать видитъ свое дитя ранѣе его рожденія; что беременность продолжается 280 дней; что мать, стоя, рождаетъ дитя; что по своемъ рожденіи оно принимается руками небожителей и что сверхъестественные ливни доставляютъ сначала горячую, а затѣмъ холодную воду для омовенія ребенка; что будущій Будда начинаетъ тотчасъ же ходить и говорить, при чемъ міръ снова озаряется яркимъ свѣ-

---

[1]) Рисъ-Дэвидсъ, Спб., 1899, стр. 21. Интересно сопоставить съ этимъ слѣдующее мнѣніе П. Ольтрамара, автора одного изъ самыхъ новыхъ сочиненій о буддизмѣ: „Par sa conception du monde et de la vie le bouddhisme s'est placé aux antipodes du vieil animisme populaire. Celui-ci voit partout des êtres autonomes, et son univers se compose d'une infinité dé volontés plus ou moins puissantes; le bouddhisme a poussé jusqu'aux dernières limites son explication phénoméniste et déterministe des choses“. (P. Oltramare. La Formule bouddhique des douze causes. Genève. 1909).

томъ. Существуютъ и другія подробности, но и только что приведенныхъ достаточно, чтобы, принявъ во вниманіе древность діалоговъ, убѣдиться въ томъ, какое короткое время потребно для зарожденія такой вѣры въ чудесное“ [1]).

Приведенныхъ Рисъ-Дэвидсомъ подробностей въ самомъ дѣлѣ съ излишкомъ достаточно для того, чтобы показать намъ, какъ сильна у буддистовъ вѣра въ чудесное. Ну, а тамъ, гдѣ есть чудеса, есть и анимизмъ. Мы уже знаемъ, что при рожденіи Будды ангелы и архангелы играли роль акушеровъ. А вотъ что сообщаетъ намъ, — опять-таки на основаніи древнихъ памятниковъ, — Рисъ-Дэвидсъ о томъ, какъ проводилъ Будда нѣкоторые свои ночные часы: „По окончаніи первой части ночи монахи уходили, откланявшись блаженному. Тогда являлись съ вопросами различныя божества. И, отвѣчая на ихъ вопросы, блаженный проводилъ вторую часть ночи“ [2]).

Еще разъ спрашиваю: это ли не самый очевидный анимизмъ?

Буддизмъ отнюдь не чуждъ анимизма. Онъ признаетъ существованіе „безчисленныхъ боговъ“ и духовъ. Но въ этой религіи отношеніе людей къ богамъ и духамъ изображается совсѣмъ иначе, чѣмъ изображается оно, напримѣръ, въ христіанствѣ. И этимъ объясняется заблужденіе тѣхъ, которые считаютъ буддизмъ атеистической религіей. Такъ, напримѣръ, почему Шантэпи-де-ла Соссэй говоритъ объ „атеизмѣ“ буддистовъ? Потому, что, по ученію этихъ послѣднихъ, Брама при всемъ своемъ величіи безсиленъ передъ человѣкомъ, достигшимъ архатства [3]). Но когда знахари („medicine-men“) первобытныхъ охотничьихъ племенъ прибѣгаютъ къ колдовству, они совершаютъ такія дѣйствія, которыя, по ихъ мнѣнію, заставятъ боговъ выполнить ихъ волю, т.-е., другими словами, сдѣлаютъ людей въ нѣкоторомъ смыслѣ сильнѣе боговъ. Однако, это не даетъ намъ никакого права называть такихъ знахарей атеистами. Я готовъ признать, что въ буддизмѣ представленіе объ отношеніи людей къ богамъ приняло въ высшей степени своеобразный видъ. Но придать этому сложному представленію въ высшей степени своеобразный видъ еще не значитъ устранить одну изъ двухъ его составныхъ

---

[1]) Цит. соч., стр. 50. Шантэпи-де-ла Соссэй тоже утверждаетъ, что, по своимъ основнымъ воззрѣніямъ, буддизмъ „абсолютно атеистиченъ“. И тотъ же самый авторъ признаетъ въ то же самое время, что религія эта наполняетъ небеса безчисленными богами. Manuel d'histoire des religions, p. p. 382—383.

[2]) Цит. соч., стр. 58.

[3]) Шантэпи-де-ла Соссэй, цит. соч., стр. 383.

частей: представленіе о богахъ и вообще духахъ. Если даже допустить, что самъ Готама былъ атеистомъ и въ своемъ качествѣ атеиста оставался простымъ проповѣдникомъ нравственности, то все-таки необходимо признать, что по его смерти,—а, можетъ-быть, даже и при его жизни,—его послѣдователи внесли въ его ученіе очень обильный анимистическій элементъ, чѣмъ и придали этому ученію *религіозный* характеръ. Рисъ-Дэвидсъ, приведя цитированныя мною выше сказанія о дѣтствѣ и ранней молодости Будды, прибавляетъ, что подобныя же сказанія распространены про всѣхъ основателей великихъ религій и что „они неизбѣжно возникаютъ на извѣстной ступени человѣческаго умственнаго развитія“ [1]). Это совершенно справедливо. Но — на какой же именно ступени? Какъ разъ на той, которая характезируется возникновеніемъ и упроченіемъ *анимизма*. А такъ какъ религіи возникаютъ именно на этой чрезвычайно широкой ступени, то странно думать, что хотя бы одна изъ нихъ могла остаться свободной отъ анимистическихъ представленій; странно говорить объ „атеизмѣ“ буддистовъ.

Религіи, чуждой анимистическихъ представленій, до сихъ поръ не было, да, какъ я говорилъ, и быть не можетъ.

2. Наши современныя попытки основанія религій, свободныхъ отъ „сверхъестественнаго“ элемента.

а) Л. Н. Толстой.

Я не намѣренъ входить здѣсь въ разборъ ученія Л. Н. Толстого. Это неумѣстно, да и не нужно, такъ какъ его ученіе очень хорошо разобрано въ книгѣ Л. Аксельродъ: „Tolstoi's Weltanschauung und Entwickelung“. Я хочу только коснуться религіи Толстого, да и то съ той лишь ея стороны, которая имѣетъ отношеніе къ интересующему меня здѣсь вопросу объ анимизмѣ.

Самъ Л. Н. Толстой считаетъ свою религію свободной отъ всякаго „сверхъестественнаго“ элемента. Сверхъестественное есть для него синонимъ безсмысленнаго и неразумнаго. Онъ смѣется надъ людьми, привыкшими считать „сверхъестественное, т.-е. безсмысленное“ главнымъ признакомъ религіи. „Утверждать,

[1]) Цит. соч., стр. 49.

что сверхъестественность и неразумность составляютъ основныя свойства религіи, — говоритъ онъ: — все равно, что, наблюдая только гнилыя яблоки, утверждать, что дряблая горечь и вредное вліяніе на желудокъ есть основное свойство плода яблока“ [1]). Что же такое религія, по мнѣнію Л. Н. Толстого?

Отвѣтъ: „религія есть опредѣленіе отношенія человѣка къ началу всего и вытекающаго изъ этого положенія назначенія человѣка и изъ этого назначенія правилъ поведенія“ [2]).

Въ другомъ мѣстѣ того же сочиненія Л. Н. Толстой даетъ слѣдующее опредѣленіе религіи: „*Истинная религія есть такое согласное съ разумомъ и знаніями человѣка, установленное имъ отношеніе къ окружающей его безконечной жизни, которое связываетъ его жизнь съ этой безконечностью и руководитъ его поступками*“ [3]).

На первый взглядъ эти, въ сущности, совершенно тождественныя между собой опредѣленія религіи кажутся очень странными. Они неизбѣжно вызываютъ вопросъ: да почему же это называется религіей? Опредѣлить свое отношеніе къ „началу всего“ или (согласно второму опредѣленію) къ „безконечной жизни“, окружающей человѣка, еще не значитъ положить основу религіознаго міросозерцанія. И точно такъ же руководиться въ своемъ поведеніи своимъ взглядомъ на „начало всего“ (на „безконечную жизнь“) еще не значитъ быть религіознымъ. Вотъ, напримѣръ, Дидро очень старательно опредѣлялъ „свое отношеніе къ началу всего“ и строилъ на его опредѣленіи свою этику; но онъ въ тотъ періодъ своей жизни, когда его взглядъ на „начало всего“ сдѣлался взглядомъ убѣжденнаго матеріалиста,—совсѣмъ не былъ религіозенъ. Въ чемъ же тутъ дѣло? Мнѣ кажется, что все дѣло тутъ въ одномъ словѣ: „*назначеніе*“. Л. Н. Толстой думаетъ, что, опредѣливъ свое отношеніе къ „началу всего“, человѣкъ тѣмъ самымъ опредѣлитъ свое „назначеніе“. Но „назначеніе“ предполагаетъ, во-первыхъ, тотъ предметъ или то существо, которому оно *дается*,—въ интересующемъ насъ случаѣ, человѣка, — а, во-вторыхъ, то существо или ту силу, которое (или которая) *даетъ* человѣку его „назначеніе“. И это существо или эта сила, очевидно, обладаетъ сознательностью: иначе оно не могло бы давать человѣку его „назначеніе“, ставить передъ нимъ опредѣленную задачу. Какъ же мы должны представлять

---

[1]) Л. Н. Толстой.—„Что такое религія и въ чемъ сущность ея“. Изд. „Свободн. Слова“, 1902, стр. 48.

[2]) Цит. соч., стр. 48–49.

[3]) Тамъ же, стр. 11. Подчеркнуто у Толстого.

себѣ это сознательное существо? На этотъ вопросъ мы тоже находимъ ясный отвѣтъ у Толстого. Ему не нравится нынѣшнее преподаваніе религіи. По его мнѣнію, не слѣдуетъ внушать дѣтямъ и подтверждать взрослымъ „вѣру въ то, что Богъ послалъ сына своего, чтобы искупить грѣхи Адама, и установилъ свою церковь, которой надо повиноваться“ [1]). Онъ убѣжденъ, что несравненно лучше было бы, если бы дѣтямъ „внушалось и подтверждалось то, что Богъ есть духъ, проявленіе котораго живетъ въ насъ и силу котораго мы можемъ увеличить своей жизнью“ [2]). Но внушать дѣтямъ, что Богъ есть духъ, проявленіе котораго живетъ въ насъ, значитъ сообщать имъ извѣстныя *анимистическія* представленія. Такимъ образомъ оказывается, что сознательное существо, давшее человѣку его назначеніе, есть *духъ*. Что же такое духъ? Объ этомъ я достаточно говорилъ въ первой статьѣ. Здѣсь я могу ограничиться тѣмъ замѣчаніемъ, что если духъ есть, какъ мы знаемъ, такое существо, волей котораго причиняются явленія природы, то онъ стоитъ *надъ природой*, т.-е. долженъ быть признанъ *сверхъестественнымъ* существомъ [3]). А это значитъ, что ошибается Л. Н. Толстой, считая свою религію свободной отъ вѣры въ „сверхъестественное“.

Что же ввело его въ ошибку? Въ его представленіи „сверхъестественное“ отождествилось съ „безсмысленнымъ“ и неразумнымъ. А такъ какъ его собственная вѣра въ бытіе бога, который „есть духъ“, не только не казалось ему безсмысленной и неразумной, но, напротивъ, считалась имъ за проявленіе самаго здраваго смысла и самаго высшаго разума, то онъ и рѣшилъ, что въ его религіи нѣтъ мѣста для „сверхъестественнаго“. Онъ позабылъ или не зналъ, что вѣрить въ „сверхъестественное“ именно и значитъ признавать существованіе духовъ или духа (что совершенно все равно). Въ различныя историческія эпохи вѣра въ духовъ (анимизмъ) принимаетъ до такой степени различный видъ, что люди одной изъ нихъ считаютъ безсмыслицей ту вѣру въ „сверхъестественное“, которая считалась проявленіемъ высшаго разума въ продолженіе—другой или даже нѣсколькихъ другихъ. Но эти недоразумѣнія между людьми, стоявшими на точкѣ зрѣнія анимизма, нимало не устраняли основного харак-

---

[1]) Цит. соч., стр. 50.

[2]) Тамъ же, та же стр.

[3]) Der glaube, dass ein Gott ist oder, was dasselbe, ein Gott die Welt macht nnd regiert, ist nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Ueberzeugung oder Vorstellung, dass die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgesetzen, sondern von denselben Kräften und Beweggründen beherrscht und bewegd wird, als der Mensch. (L. Feuerbachs Werke, IX, S. 334).

тера вѣрованія, общаго имъ всѣмъ; вѣрованіе это было вѣрой въ существованіе одной или нѣсколькихъ „сверхъестественныхъ“ силъ. И только потому, что всѣмъ имъ свойственна была такая вѣра, всѣ они имѣли религію. Религіи, чуждой анимистическихъ представленій, до сихъ поръ не было да и быть не можетъ: свойственныя религіи представленія всегда имѣютъ болѣе или менѣе анимистическій характеръ. Примѣръ религіи Л. Н. Толстого можетъ служить новымъ доказательствомъ этой истины. Л. Н. Толстой—анимистъ, и его нравственныя стремленія окрашиваются въ религіозный цвѣтъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой они сочетаются съ вѣрой въ бога, который есть „духъ“ и который опредѣлилъ назначеніе человѣка.

б) А. Луначарскій.

Что касается г. А. Луначарскаго, то я вынужденъ буду подробнѣе остановиться на его религіозномъ „исканіи“. Это представляется мнѣ необходимымъ, во-первыхъ, потому, что его „религія“ несравненно менѣе извѣстна, нежели религія Л. Н. Толстого, а во-вторыхъ, — еще и потому, что онъ имѣлъ, а, можетъ-быть, и теперь имѣетъ, нѣкоторое положительное отношеніе къ русскому марксизму.

Къ сожалѣнію, разбирая религіозное „исканіе“ г. А. Луначарскаго, я долженъ буду говорить отчасти и о самомъ себѣ. Обстоятельства сложились такъ, что въ послѣднее время многіе русскіе писатели, отвергавшіе тѣ или иныя положенія марксизма, считали нужнымъ направить оружіе своей „критики“ также и противъ „моей малости“ (eine Wenigkeit, какъ говорятъ нѣмцы). Иногда мнѣ приходитъ въ голову та гордая мысль, что я имѣю нѣкоторое основаніе гордиться этимъ. Но все-таки это очень скучно.

Г. А. Луначарскій беретъ меня, можно сказать, въ первую голову, переводя на русскій языкъ и критикуя мой отвѣтъ на вопросъ (анкету) о будущности религіи, поставленный „Mercure de France“ въ 1907 году. Надо отдать ему справедливость: онъ точно резюмируетъ содержаніе моего отвѣта. „Итакъ,—говоритъ онъ:—по Плеханову, религія, прежде всего, есть опредѣленное, именно *анимистическое* объясненіе феноменовъ. Позднѣе „духи“ были призваны блюсти законы морали, въ ихъ волѣ видѣли источникъ законовъ. Теперь феномены получили другое объясненіе, духовъ въ наличности не оказалось, и „въ этой гипотезѣ

больше не нуждаются для цѣлей познанія", какъ сказалъ Лапласъ, а потому и мораль должна отказаться отъ сверхъестественной санкціи и искать естественной. Сверхъестественное изгоняется научнымъ реализмомъ, и для религіи нѣтъ больше мѣста" [1]). Я въ самомъ дѣлѣ такъ думаю. Правда, я не употребляю такихъ выраженій, какъ „научный реализмъ": оно кажется мнѣ слишкомъ мало опредѣленнымъ. Но это здѣсь не важно. Г. А. Луначарскій еще болѣе вѣренъ истинѣ тогда, когда прибавляетъ: „Энгельсъ стоялъ на той точкѣ зрѣнія, что и Плехановъ" [2]). Хотя на слѣдующихъ страницахъ онъ забываетъ объ этой моей солидарности съ Энгельсомъ и критикуетъ одного меня, но хорошо уже и то, что эта солидарность не отрицается имъ. Другъ г. А. Луначарскаго,—г. А. Богдановъ,—поступаетъ иначе: онъ всегда старается разъединить меня съ Энгельсомъ и зачислить меня по вѣдомству „буржуазнаго матеріализма" XVIII столѣтія. Это гораздо хуже. Но какъ бы тамъ ни было, а фактъ тотъ, что г. А Луначарскій не удовлетворенъ моимъ взглядомъ на религію. Онъ противопоставляетъ ему опредѣленіе, сдѣланное Э. Вандервельдомъ. Это опредѣленіе, по его словамъ, „глубже Плехановскаго, менѣе узко, менѣе раціоналистично" [3]). Однако, дальше г. Луначарскій заявляетъ, что и у Вандервельда истина смѣшана съ заблужденіемъ; а еще нѣсколькими строками ниже выходитъ, что, давая свое опредѣленіе религіи знаменитыхъ, бельгійскій соціалистъ опирается на „чистѣйшее кантіанство". И это вѣрно. Но напрасно г. Луначарскій замѣчаетъ: „мы оказываемся, въ данномъ случаѣ, ближе къ тов. Плеханову" [4]). Это уже невѣрно. „Чистѣйшее кантіанство" не помѣшало Э. Вандервельду дать такое опредѣленіе религіи, которое г. Луначарскій считаетъ болѣе глубокимъ и менѣе узкимъ, нежели „Плехановское". Стало быть, г. А. Луначарскій, въ концѣ-концовъ, ближе все-таки къ Э. Вандервельду, нежели къ Плеханову [5]).

---

[1]) А. Луначарскій. „Религія и соціализмъ". Часть первая. Спб. 1908, стр. 24.

[2]) Тамъ же, та же стр.

[3]) Тамъ же, стр. 28. Мы уже знаемъ, что „глубже (и проч. Г. П.) Плехановскаго" значитъ также и глубже Энгельсовскаго. Но мы должны понимать и то, что „по нонѣшнему времени" удобнѣе критиковать Плеханова, возставая противъ Маркса или Энгельса. Кому охота попадать въ число „критиковъ Маркса"?

[4]) Тамъ же, стр. 29.

[5]) Считаю не лишнимъ опять напомнить читателю какъ о томъ, что въ данномъ случаѣ, „къ Плеханову"—значитъ и къ Энгельсу, такъ и о томъ, что говорить объ Энгельсѣ нашему автору неудобно, потому что онъ не хочетъ попасть въ число теоретическихъ „ревизіонистовъ".

Но и это мимоходомъ. Главное здѣсь въ томъ, что г. Луначарскій желаетъ имѣть религію безъ бога. „Да,—восклицаетъ онъ:—запросы „практическаго разума“, т.-е. тоски человѣка по счастью, не могутъ быть ни объявлены несуществующими или маловажными, ни разрѣшены наукой, какъ таковой, но дѣлать отсюда выводъ, что они всегда будутъ удовлетворяться баснями, неопровержимыми лишь потому, что они гнѣздятся за предѣлами чувственной природы, значитъ выдавать человѣчеству свидѣтельство о бѣдности „духа“ [1]). Г. А. Луначарскій убѣжденъ, что „нынѣшній человѣкъ“ можетъ имѣть религію безъ бога, и что „доказать, что это возможно, значитъ доконать бога“ [2]). А такъ какъ нашему автору очень хочется „доконать бога“, то онъ принимается доказывать, „что это возможно“, и съ этой цѣлью обращается къ Фейербаху. Онъ думаетъ, „что ни одинъ матеріалистъ не нанесъ религіи, *положительной религіи* и всякой вѣрѣ въ бога, потусторонній міръ и сверхъчувственное, такого вдребезги бьющаго удара, какъ Людвигъ Фейербахъ [3]). Послѣ Фейербаха философски религія бога убита“ [4]). Ниже мы еще провѣримъ, на примѣрѣ самого г. А. Луначарскаго, точно ли убита „религія бога“. А теперь посмотримъ, что, собственно (помимо „убійства бога“), понравилось г. А. Луначарскому у Л. Фейербаха.

„Самое опредѣленіе религіи у Фейербаха нигдѣ не формулировано вполнѣ удовлетворительно,—говоритъ онъ:—но читатель сразу почувствуетъ огромную разницу между Фейербахомъ и соц.-демократами - раціоналистами и просвѣтителями, когда прочтетъ такія строки: „религія есть торжественное откровеніе скрытыхъ въ человѣкѣ сокровищъ, признаніе его внутреннихъ помысловъ, открытое исповѣданіе тайнъ его любви“. Тутъ Фейербахъ схватилъ религію за сердце, а не за одежду, какъ тов. Плехановъ“ [5]).

Приведя затѣмъ еще одну цитату, въ которой выражается та мысль Фейербаха, что во всѣхъ религіяхъ человѣкъ поклоняется своей собственной сущности, г. А. Луначарскій считаетъ возможнымъ рѣшительно противопоставить философскую глубину

---

[1]) Тамъ же, стр. 28—29.
[2]) Тамъ же, стр. 29.
[3]) Отсюда видно, что г. А. Луначарскій, слѣдуя, вѣроятно, за Ф. А. Ланге, не считаетъ Фейербаха матеріалистомъ. Я уже не разъ доказывалъ, что это—большая ошибка. (См., между прочимъ, 1-ую стр. моей брошюры „Основные вопросы марксизма“).
[4]) Тамъ же, стр. 31.
[5]) Тамъ же, стр. 32.

Фейербаха „хотя бы ученой поверхностности Тэйлора, у котораго позаимствовалъ свое опредѣленіе тов. Плехановъ“ [1]).

Но у кого бы ни заимствовалъ свое опредѣленіе религіи „тов. Плехановъ“ мы уже знаемъ, что въ интересующемъ насъ вопросѣ „товарищъ“ этотъ стоялъ, по признанію самого г. А. Луначарскаго, на точкѣ зрѣнія Энгельса. Стало быть, противопоставленіе Фейербаха, съ его „философской глубиной“, Тэйлору, съ его „ученой поверхностностью“, попадаетъ,—разумѣется, *если* попадаетъ,—не только въ „тов. Плеханова„, но также и въ „тов. Энгельса“. Не думайте, читатель, что, постоянно напоминая вамъ объ этомъ, я хочу спрятаться отъ моего страшнаго критика за спину одного изъ основателей научнаго соціализма. Совсѣмъ нѣтъ! Дѣло тутъ вовсе не въ томъ страхѣ, который я испытываю,—разумѣется, *если* испытываю,—передъ г. А. Луначарскимъ, а въ томъ, что̀ говоритъ этотъ послѣдній. Говоритъ же онъ вотъ что:

„Я думаю, что съ точки зрѣнія религіозно-философской Марксъ блистательно продолжилъ это дѣло возвышенія *антропологіи до степени теологіи*, т.-е. окончательно помогъ человѣческому самосознанію стать человѣческой религіей“ [2]).

Эта мысль г. А. Луначарскаго высказана по поводу словъ Фейербаха: „Я низвожу теологію до антропологіи и, тѣмъ самымъ,—*возвышаю антропологію до степени теологіи*“. Посмотрите же, что у насъ выходитъ. Марксъ, блистательно продолжая дѣло, начатое Фейербахомъ, „окончательно помогъ человѣческому самосознанію стать человѣческой религіей“. *Но извѣстно,* что Энгельсъ былъ постояннымъ единомышленникомъ и неизмѣннымъ сотрудникомъ Маркса. Онъ никогда не расходился съ нимъ во взглядѣ на религію. Значитъ, Энгельсу принадлежитъ, по крайней мѣрѣ, часть заслуги, признаваемой г. А. Луначарскимъ за Марксомъ; значитъ, Энгельсъ тоже далеко не чуждъ былъ пониманія философской глубины Фейербахова взгляда на „сердце“ религіи. А съ другой стороны — „Энгельсъ стоялъ на той же точкѣ зрѣнія, что и Плехановъ“. Плехановъ же въ своемъ взглядѣ на религію обнаруживаетъ узость, излишній раціонализмъ, недостатокъ глубокомыслія и приближается къ Тэйлору, который, если вѣрить г. А. Луначарскому, даетъ опредѣленіе религіи „ходячее среди буржуазныхъ и соціалъ-демократическихъ

---

[1]) Тамъ же, та же стр.
[2]) Тамъ же, стр. 31.

свободомыслящихъ публицистовъ“ [1]). Гдѣ же здѣсь правда, и въ чемъ она заключается?

Давайте, читатель, искать правды своими собственными силами: на г. А. Луначарскаго плоха надежда.

Марксъ, который „окончательно помогъ человѣческому самосознанію стать человѣческой религіей“, говоритъ въ статьѣ о Прудонѣ, написанной тотчасъ же послѣ смерти этого послѣдняго: „Его нападки на религію, церковь и т. д. были, однако, большой заслугой въ то время, когда французскіе соціалисты находили умѣстнымъ видѣть въ религіозности признакъ своего превосходства надъ буржуазнымъ вольтэрьянствомъ XVIII и нѣмецкимъ безбожіемъ XIX вѣка. Если Петръ Великій варварствомъ побилъ русское варварство, то и Прудонъ сдѣлалъ недурно, борясь съ помощью фразы противъ французскаго фразерства“ [2]).

Уже эти слова Маркса даютъ основаніе думать, что онъ считалъ фразерствомъ всякіе толки о превращеніи „человѣческаго самосознанія въ человѣческую религію“. И это въ самомъ дѣлѣ было такъ. И это не могло быть иначе. Отношеніе Маркса къ религіи было совершенно отрицательное. Въ этомъ легко убѣдится тотъ, кто потрудится прочесть извѣстную статью его „Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie“ [3]).

Когда онъ писалъ эту статью, онъ стоялъ еще на точкѣ зрѣнія Фейербаха и цѣликомъпринималъ, *въ ея основѣ*, Фейербахову критику религіи. Но, вопреки самому Фейербаху, онъ дѣлалъ изъ нея „*иррелигіозные*“ выводы. Онъ говорилъ: „Основа иррелигіозной критики есть та, что человѣкъ дѣлаетъ религію, а не религія человѣка. Кромѣ того (und zwar), религія есть самосознаніе и самочувствіе такого человѣка, который или еще не пріобрѣлъ или уже опять потерялъ самого себя (der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat). Но человѣкъ вовсе не есть абстрактное существо, парящее внѣ міра. Человѣкъ, это міръ человѣка, государство, общество. Это государство, это общество создаютъ религію, это извращенное міросознаніе, потому что они сами составляютъ извращенный міръ. Религія есть общая теорія этого міра, его энциклопедическій компендіумъ, его логика въ популярной формѣ, его спиритуалистическій Point d'honneur, его энтузіазмъ, его нравственная санкція, всеобщая основа его утѣшенія и оправданія. Она есть

---

[1]) Тамъ же, стр. 32.

[2]) Статья эта напечатана въ приложеніи къ „Нищетѣ философіи“, переведенной подъ моей редакціей, В. И. Засуличъ.

[3]) „Къ критикѣ Гегелевской философіи права“; есть русскій переводъ.

фантастическое осуществленіе человѣческой сущности, потому что человѣческая сущность не имѣетъ никакого дѣйствительнаго осуществленія. Поэтому борьба противъ религіи есть непосредственно борьба противъ того міра, духовнымъ ароматомъ котораго является религія... Религія есть не болѣе, какъ мнимое солнце, которое лишь до тѣхъ поръ вращается вокругъ человѣка, пока онъ не научился вращаться вокругъ самого себя“ [1]).

Судите сами послѣ этого, какъ изумительно хорошо понялъ Маркса г. А. Луначарскій, объявляющій его ученіе „пятой великой религіей, формулированной іудействомъ“ [2]), и принимающій на себя роль новаго пророка этой „пятой религіи“. Г. Луначарскій какъ будто даже совсѣмъ не подозрѣваетъ, что говоритъ нѣчто прямо обратное тому, что говорилъ Марксъ. По Марксу, религія есть извращенное міросознаніе, порождаемое извращенными общественными отношеніями. Стало быть,—умозаключаетъ г. А. Луначарскій: — мы должны постараться извратить человѣческое міросознаніе даже въ томъ случаѣ, если общественныя отношенія перестанутъ быть извращенными. По Марксу, религія есть самосознаніе и самочувствіе такого человѣка, который или еще не пріобрѣлъ или уже опять потерялъ самого себя. Стало быть, — умозаключаетъ нашъ краснорѣчивый и чувствительный авторъ:—религія непремѣнно должна существовать даже и тогда, когда человѣкъ „пріобрѣтетъ“ самого себя. По Марксу, религія есть вымышленное солнце, вращающееся вокругъ человѣка лишь потому, что онъ еще не научился вращаться вокругъ самого себя. Стало быть, — выводитъ нашъ новый пророкъ „пятой религіи“:—вымышленное солнце должно существовать даже тогда, когда человѣкъ научится вращаться вокругъ самого себя. Поразительные выводы! Желѣзная логика!

А Энгельсъ?

Возражая Карлейлю, стремившемуся совершить надъ человѣческимъ самосознаніемъ почти ту же самую операцію, которую теперь хотѣлось бы совершить надъ нимъ г. А. Луначарскому, Энгельсъ писалъ: „Религія есть, по своему существу, опустошеніе человѣка и природы, лишеніе ихъ всякаго содержанія, перенесеніе этого содержанія на фантомъ потусторонняго бога, который затѣмъ снова даетъ кое-что человѣку и природѣ отъ своего избытка“ [3]). Правда, г. А. Луначарскій, какъ мы уже видѣли,

---

[1]) Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850. Erster Band. Stuttgart, 1902. S. 384—385.

[2]) А. Луначарскій. Цит. соч., стр. 145.

[3]) Gesammelte Schriften, I, S. 483.

стремится создать „религію безъ бога“. Можетъ быть, Энгельсъ и помирился бы съ такой религіей? Нѣтъ, и къ такой религіи Энгельсъ относился совершенно отрицательно. Онъ находилъ, что теперь уже исчерпана всякая возможность религіи („alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft“), и что теперь слѣдуетъ вернуть человѣку то содержаніе, которое было перенесено на бога, но вернуть его не какъ божественное, а какъ чисто-человѣческое. „И все это возвращеніе,—писалъ онъ,—сводится къ пробужденію человѣческаго самосознанія“ [1]). Тутъ надо замѣтить еще вотъ что. Въ этомъ своемъ взглядѣ Энгельсъ былъ гораздо болѣе вѣренъ тому ученію о религіи, которое составляетъ дѣйствительную заслугу Фейербаха. Въ самомъ дѣлѣ, согласно этому ученію, религія есть фантастическое отраженіе человѣческой сущности. Поэтому, когда человѣческое самосознаніе достигнетъ той ступени развитія, на которой фантастическій туманъ разсѣется при свѣтѣ разума, тогда всякая возможность религіи, по необходимости, окажется исчерпанной. Самъ Фейербахъ не сдѣлалъ этого вывода; онъ считалъ возможнымъ и нужнымъ проповѣдывать религію сердца, любви [2]). Но, вопреки тому, что говоритъ г. Луначарскій, въ этомъ приходится видѣть не заслугу Фейербаха, не глубину его, а его слабость, уступку, сдѣланную имъ идеализму. Такъ это и понималъ Энгельсъ, оставаясь и тутъ, конечно, въ полномъ согласіи съ Марксомъ. Онъ, какъ нельзя болѣе опредѣленно, высказался на этотъ счетъ въ своей брошюрѣ о Фейербахѣ.

„Дѣйствительный идеализмъ Фейербаха,—читаемъ мы тамъ:—выступаетъ наружу тотчасъ, какъ мы подходимъ къ его этикѣ и философіи религіи. Фейербахъ вовсе не хочетъ упразднить религію; онъ хочетъ пополнить ее. Сама философія должна быть поглощена религіей... Идеализмъ Фейербаха состоитъ здѣсь въ томъ, что онъ половую любовь, дружбу, состраданіе, самоотверженіе и всѣ основанныя на взаимной склонности отношенія людей не рѣшается оставить въ томъ видѣ, какой они имѣютъ сами по себѣ, помимо связи ихъ съ какой-нибудь особой религіозной системой, унаслѣдованной отъ прошлаго. Онъ утверждаетъ, что полное свое значеніе эти отношенія получаютъ только тогда, когда ихъ освятятъ словомъ: религія. Для него главное дѣло не въ томъ, чтобы существовали такія чисто-человѣ-

---

[1]) Тамъ же, стр. 484—485.

[2]) Хотя ему же принадлежитъ великолѣпное выраженіе: „Религія есть сонъ человѣческаго духа“.

ческія отношенія, а въ томъ, чтобы на нихъ смотрѣли, какъ на новую, истинную религію. Онъ соглашается признать ихъ полными только въ томъ случаѣ, если къ нимъ будетъ приложена печать религіи [1]). Далѣе, указавъ на то, что существительное: религія происходитъ отъ слова religare, вслѣдствіе чего нѣкоторые думаютъ, что всякая взаимная связь людей есть религія [2]), Энгельсъ говоритъ: „Подобные этимологическіе фокусы представляютъ собою послѣднюю лазейку идеалистической философіи". Эти слова не слѣдовало бы забывать г. Луначарскому, который, хотя и очень враждебенъ матеріалистической философіи, но все-таки выдаетъ себя за сторонника историческаго матеріализма.

Въ томъ же мѣстѣ мы находимъ у Энгельса насмѣшливый отзывъ о попыткѣ Фейербаха построить религію безъ бога — попыткѣ, которая привела въ такой восторгъ г. А. Луначарскаго: „Стараясь построить истинную религію на основѣ матеріалистическаго пониманія природы, Фейербахъ уподоблялся человѣку, который рѣшилъ бы, что новѣйшая химія есть истинная алхимія. Если возможна религія безъ бога, то возможна и алхимія безъ философскаго камня" [3]).

Это вполнѣ справедливо. Однако, слѣдуетъ помнить, что сочиненная г. Луначарскимъ религія не долго остается „безъ бога". Уже на стр. 104 его книги мы узнаемъ, что недаромъ Штраусъ аллегорически призналъ чудотворную силу. „Ибо, — вѣщаетъ нашъ возвышенный авторъ:—на глазахъ совершаются чудеса побѣды разума и воли надъ природой, исцѣляются больные, движутся горы, переплываются легко бурные океаны, мысль летитъ на крыльяхъ электричества съ одного полушарія на другое, и, видя успѣхи Генія, не говоримъ ли: кто сей, что и бурныя моря покоряются ему? Не чуемъ ли, какъ крѣпнетъ родившійся между воломъ и осломъ богъ" [4]).

Эта краснорѣчивая тирада, которая, навѣрное, вызвала бы громкія рукоплесканія на недавнемъ съѣздѣ миссіонеровъ, очень хорошо подтверждаетъ ту мою мысль, что религія невозможна безъ анимистическихъ представленій. Когда человѣкъ, захотѣвшій придумать религію безъ бога, „чуетъ, какъ крѣпнетъ родившійся между воломъ и осломъ богъ", то это показываетъ, что я правъ: религіи безъ бога нѣтъ; гдѣ есть религія, тамъ

---

1) Ф. Энгельсъ.—Людвигъ Фейербахъ. Спб., 1900, стр. 15—52.
2) Г. Луначарскій такъ и говоритъ: „Религія—связь". Цит. соч., стр. 39.
3) Ф. Энгельсъ.—Л. Фейербахъ, стр. 52.
4) А. Луначарскій. Цит. соч., стр. 104.

долженъ быть и богъ. И не только богъ, а, пожалуй, даже и богиня, ибо не добро быть и богу едину. Вотъ что пишетъ г. Луначарскій на стр. 147 своей божественной книги, обращаясь къ природѣ: „Коварная, бездушная, могучая, блистательно-красивая, упоительно-богатая природа, ты будешь сама покорной рабой, въ тебѣ найдетъ человѣкъ свое бездонное счастье и самые взрывы бунта твоего и глубина твоего рокового бездушія, твое вѣроломство неразумнаго существа, прелестная великая богиня, опасности любви вдвоемъ съ тобой, — будутъ восхищать мужское сердце человѣка".

Религія невозможна безъ анимистическихъ представленій. Вотъ почему г. Луначарскій, проповѣдникъ „религіи безъ бога", говоритъ такимъ языкомъ, который умѣстенъ только тамъ, гдѣ есть, по крайней мѣрѣ, одинъ богъ и, по крайней мѣрѣ, одна богиня. Это вполнѣ естественно. Но именно оттого, что это вполнѣ естественно, мы не должны удивляться тому, что нашъ авторъ все болѣе и болѣе расходится съ основателями научнаго соціализма и все болѣе и болѣе сходится... съ апостоломъ Павломъ. По его словамъ, этотъ послѣдній „геніально подходитъ къ сущности религіи", когда говоритъ: „Нынѣшнія временныя страданія ничего не стоятъ въ сравненіи съ тою славою, которая откроется въ насъ. Ибо тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ. Потому что тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее, въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится донынѣ; и не только *она*, но мы сами, имѣя начатокъ Духа, и мы въ себѣ стенаемъ, ожидая усыновленія, искупленія тѣла нашего" (Римл. 8. 18—24) [1]).

Въ другомъ мѣстѣ, къ которому я еще вернусь, г. Луначарскій пишетъ: „Мы, вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ, можемъ сказать: „мы спасены въ надеждѣ" [2]). Я очень радъ за г. Луначарскаго, если это въ самомъ дѣлѣ такъ. Но обратилъ ли онъ вниманіе на то, что у него получается слѣдующая, нѣсколько неожиданная комбинація: Энгельсъ стоитъ „на той же точкѣ зрѣнія, что и Плехановъ", между тѣмъ какъ ап. Павелъ „спасается въ надеждѣ" вмѣстѣ съ нимъ, г. А. Луначарскимъ? Лично я ничего не имѣю противъ этой комбинаціи; но удобна ли она для нашего автора, выдавшаго и выдающаго себя за по-

---

[1]) Цит. соч., стр, 40.
[2]) Тамъ же, стр. 49.

слѣдователя Маркса и Энгельса? Я сильно сомнѣваюсь въ этомъ.

Указавъ на то, какъ „геніально подходитъ къ сущности религіи“ ап. Павелъ, г. Луначарскій даетъ свое собственное опредѣленіе религіи. Вотъ оно: *„религія есть такое мышленіе о мірѣ и такое мірочувствованіе, которое психологически разрѣшаетъ контрастъ между законами жизни и законами природы* [1]). Онъ не считаетъ этого опредѣленія окончательнымъ. „Это общее опредѣленіе религіи,—читаемъ мы у него.—Оно не охватываетъ всѣхъ существенныхъ ея сторонъ“. Но онъ надѣется, что дальнѣйшія свойства религіи, могутъ быть выведены изъ этого опредѣленія [2]). Не обманываетъ ли его надежда?

Религія есть извѣстнаго рода „мышленіе о мірѣ“ и извѣстнаго рода„ мірочувствованіе“. Хорошо. Въ чемъ же заключается отличительная черта мышленія, свойственнаго религіи? У г. Луначарскаго выходитъ, что она измѣняется вмѣстѣ съ ходомъ умственнаго развитія человѣчества: „Миѳологическое творчество смѣнилось метафизикой и, наконецъ, точной наукой, вѣра въ магизмъ рухнула и замѣнилась вѣрой въ трудъ. На мѣстѣ анимизма стоитъ теперь научный энергетизмъ, на мѣстѣ магизма—современная техника“ [3]). Допустимъ на минуту, что энергетизмъ есть именно то міросозерцаніе, которое должно теперь занять мѣсто „магизма“ и анимизма. Но я спрашиваю, въ чемъ же скажется вліяніе религіи на мышленіе людей, держащихся „энергетическаго“ образа мыслей? Если бы эти люди могли *обоготворить* энергію, то вопросъ рѣшился бы очень просто: обоготвореніе предполагаетъ религіозное отношеніе къ своему предмету. Но обоготворить — значитъ олицетворить, олицетворить же — въ данномъ случаѣ значитъ склониться къ анимизму, на мѣстѣ котораго стоитъ теперь, по словамъ г. А. Луначарскаго, научный энергетизмъ. Гдѣ же выходъ? Его не видно со стороны „мышленія“. Г. Луначарскій самъ болѣе или менѣе смутно сознаетъ это. Сейчасъ же послѣ указанія на то, что анимизмъ замѣненъ теперь научнымъ энергетизмомъ, а магизмъ современной техникой, онъ прибавляетъ: „Но измѣнило ли это что-нибудь въ религіозной сущности души человѣческой? Развѣ человѣкъ добился счастья? Развѣ въ душѣ его не живетъ больше желаній? Развѣ его мечты объ истинномъ счастьѣ стали блѣднѣе, его

---

[1]) Тамъ же, стр. 40. Курсивъ г. Луначарскаго.
[2]) Тамъ же, та же стр.
[3]) Тамъ же, стр. 40—41.

идеалы тусклѣе и ближе? Если бы это было такъ, то Гартманъ былъ бы правъ. Это значило бы, что человѣчество стало „положительнымъ“, т.-е. коммерчески расчетливымъ, удобоудовлетворимымъ, ползучимъ, дряхлымъ“ [1]).

Человѣчество, въ лицѣ передового класса современнаго общества, не стало ни удобоудовлетворимымъ, ни ползучимъ, ни дряхлымъ. Оно еще не добилось счастья, въ немъ живетъ много желаній, его мечты о счастьѣ ярки, его идеалы свѣтлы. Это все такъ. И это все относится, если хотите, къ „мірочувствованію“. Но я опять спрашиваю: при чемъ же тутъ религія? Г. А. Луначарскій самъ видитъ, что она тутъ ни при чемъ. Поэтому онъ считаетъ нужнымъ дать дальнѣйшія поясненія.

„Тоска жива въ человѣкѣ, и кто не умѣетъ мыслить міръ религіозно,—говоритъ онъ:—тотъ осужденъ на пессимизмъ, если только онъ не простой филистеръ, готовый вмѣстѣ съ чеховскимъ учителемъ повторять: „Я доволенъ, я доволенъ“. Если тоска первобытнаго человѣка есть жажда жизни продолжаться, защитить себя отъ нападеній среды, то новая тоска есть жажда *господствовать надъ природой*. Вотъ великая перемѣна, совершившаяся въ религіозномъ чувствованіи человѣка [2]).

Итакъ, тоска жива въ человѣкѣ, и религія нужна именно для того, чтобы избавиться отъ тоски, ибо „кто не умѣетъ мыслить міръ религіозно, тотъ осужденъ на пессимизмъ, если только онъ не простой филистеръ“. Противъ этого трудно возразить что-нибудь: это дѣло личнаго „міроощущенія“. Есть люди, которыхъ тоска, въ нихъ живущая, заставляетъ пить, что называется, горькую. Есть люди, которыхъ та же тоска,—вѣрнѣе сказать, иная разновидность тоски,—заставляетъ искать утѣшенія въ одной изъ *старыхъ религій*. Наконецъ, есть люди, которыхъ еще иная разновидность тоски заставляетъ мечтать о той или другой *новой религіи*. Это все мнѣ очень хорошо извѣстно. Но, рискуя навлечь на себя упрекъ въ „простомъ филистерствѣ“, я признаюсь, что рѣшительно не способенъ понять, почему „жажда *господствовать надъ природой*“ непремѣнно должна принимать видъ тоски и притомъ тоски, предрасполагающей къ религіи. Я вѣрю въ искренность г. А. Луначарскаго, и вслѣдствіе этого нимало не сомнѣваюсь въ томъ, что у него названная „жажда“ обратилась въ „тоску“. Я предполагаю, кромѣ того, что у нашего пророка „пятой религіи“ есть извѣстное число послѣдователей, тоже пре-

---

[1]) Тамъ же, стр. 41.
[2]) Тамъ же, та же стр.

вращающихъ „жажду“ въ „тоску“, а „тоску“ въ религію. Много тоскующихъ,—а еще больше нагоняющихъ тоску,—людей въ современной Россіи. И на это есть своя общественная причина. Но здѣсь я смотрю на это явленіе пока только съ точки зрѣнія логики и хочу знать, какія именно логическія основанія позволяютъ г. А. Луначарскому съ ловкостью почти военнаго человѣка выводить *указанную* „тоску“ изъ *указанной* „жажды“. Отвѣтъ на это заключается въ словахъ: „*контрастъ между законами жизни и законами природы*“, заключающихся въ приведенномъ мною выше и сдѣланномъ г. Луначарскимъ опредѣленіи религіи. Что же это за контрастъ?

Г. А. Луначарскій, держащійся, какъ извѣстно, „философской“ теоріи Маха и Авенаріуса, совсѣмъ неожиданно признаетъ себя, однако, матеріалистомъ въ извѣстномъ смыслѣ этого слова. Онъ говоритъ: „Мы не идеалисты, мы — матеріалисты въ томъ смыслѣ, что не находимъ ничего общаго между законами физическаго міра и нашими истинами и идеалами, нашимъ міромъ моральнымъ“ [1]). Теоретически это невѣрно „въ томъ смыслѣ“, что ни одинъ серьезный матеріалистъ никогда не задавался вопросомъ, есть ли что-нибудь *общее* между законами физическаго міра и нашими истинами и идеалами [2]). Задаваться такимъ вопросомъ значило бы стремиться соизмѣрить несоизмѣримое. Но фактъ тотъ, что, по ученію всѣхъ серьезныхъ матеріалистовъ, человѣкъ можетъ познать истину путемъ изученія законовъ природы (въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова) и осуществить свои идеалы, опираясь на эти законы. Г. А. Луначарскій совсѣмъ не знакомъ съ матеріалистической литературой. Это видно изъ того вздора, который онъ наговорилъ о матеріализмѣ Дидро и Гольбаха въ статьѣ „Атеизмъ“, напечатанной въ сборникѣ „Очерки

---

[1]) Цит. соч., стр. 46.

[2]) И, вообще, этимъ вопросомъ занимались очень рѣдко. Что общаго между тѣмъ закономъ природы, который гласитъ, что сила свѣта обратно пропорціональна квадратамъ разстояній, и соціально-политическимъ идеаламъ г. А. Луначарскаго? Врядъ ли найдется много мыслителей, которые взялись бы рѣшать этотъ вопросъ. Былъ одинъ, который, навѣрно, рѣшилъ бы его съ большой легкостью, но онъ уже умеръ. Я имѣю въ виду покойнаго д-ра А. М. Коробова, одного изъ религіозныхъ „искателей“ конца 70-хъ и начала 80-хъ гг. Д-ръ Коробовъ издалъ сочиненіе подъ названіемъ: „Аллазбука или Тетраграмматонъ“. Онъ разрѣшалъ тамъ, между прочимъ, глубокій вопросъ о томъ, сколько содержится атомовъ въ божественной справедливости. И, если память меня не обманываетъ, по вычисленіямъ и геометрическимъ построеніямъ Коробова, выходило, что божественная справедливость заключаетъ въ себѣ 280 тысячъ атомовъ. Я думаю, что г. А. Луначарскій легко столковался бы съ д-ромъ Коробовымъ, хотя и можетъ показаться, что они смотрятъ на предметъ съ противоположныхъ точекъ зрѣнія.

по философіи марксизма“ [1]). И только вслѣдствіе полнаго своего незнакомства съ матеріализмомъ нашъ пророкъ „пятой религіи“ могъ признать себя матеріалистомъ въ указанномъ имъ смыслѣ. Но этимъ неудачнымъ переходомъ на почву матеріализма онъ лишь хотѣлъ подкрѣпить то положеніе, что не существуетъ „моральныхъ силъ, якобы правящихъ міромъ“ [2]). Это положеніе вѣрно, несмотря на свое ребячески-наивное обоснованіе: силъ, о которыхъ говоритъ г. А. Луначарскій, дѣйствительно, нѣтъ. Жаль только, что подъ его перомъ даже это положеніе, справедливое само по себѣ, сразу получаетъ весьма своеобразный привкусъ. Ссылаясь на „великолѣпную“ книгу Гарольда Геффдинга о религіи, г. А. Луначарскій пишетъ, стремясь настроить насъ на религіозный ладъ:

„Наука приводитъ насъ къ закону вѣчности энергіи, но энергія эта, оставаясь количественно равна себѣ самой, можетъ разнствовать въ смыслѣ цѣнности для человѣка. Смерть человѣка, напримѣръ, скажемъ, Лассаля и Маркса, Рафаэля, Георга Бюхнера, ничего не измѣняетъ въ энергетическихъ уравненіяхъ, но она констатируется, какъ горе, какъ утрата въ мірѣ чувства, въ мірѣ цѣнностей. Прогрессъ есть прежде всего ростъ количества и высоты культурныхъ цѣнностей. Является ли прогрессъ имманентнымъ закономъ природы? Отвѣчая „да!“ — мы являемся чистыми метафизиками, ибо утверждаемъ то, чего не гарантируетъ намъ наука“ [3]).

Этими соображеніями пріотворяется дверь религіи, разсматриваемой,—согласно опредѣленію Геффдинга,—какъ забота о судьбахъ цѣнностей. Но для того, чтобы понимаемая такимъ образомъ религія могла дать намъ какое-нибудь утѣшеніе въ горестяхъ, подобныхъ тѣмъ, на которыя указываетъ г. Луначарскій, мы должны признать существованіе „моральныхъ силъ“, стоящихъ выше природы, законы которыхъ выражаются въ нашихъ энергетическихъ уравненіяхъ: иначе наша забота о „судьбѣ цѣнностей“ не приведетъ, въ смыслѣ религіи, ровно ни къ чему. Но, вѣдь г. Луначарскій не признаетъ „моральныхъ силъ, якобы правящихъ міромъ“. Поэтому ему не остается ничего другого, какъ впасть въ противорѣчіе съ самимъ собою. Онъ и дѣлаетъ это съ поразительнымъ успѣхомъ.

---

[1]) Судя по содержанію этого сборника, я думаю, что въ названіе его закралась важная опечатка. Очевидно, слѣдуетъ читать: „Очерки по философіи *махизма*“. Но не мое дѣло исправлять опечатки тѣхъ изданій, на которыя мнѣ приходится ссылаться. Я не корректоръ.

[2]) „Религія и соціализмъ“, стр. 46.

[3]) Цит. соч., стр. 46—47.

Если въ своей книгѣ г. Луначарскій объявляетъ, какъ мы только что видѣли, чистымъ метафизикомъ человѣка, отвѣчающаго „да!“ на вопросъ: является ли прогрессъ имманентнымъ закономъ природы, то въ указанной выше статьѣ: „Атеизмъ“,— онъ категорически заявляетъ:

„*Матеріальная эволюція и прогрессъ духовности совпадаютъ.* Вотъ великая истина, которую открылъ и почувствовалъ въ философіи пролетаріатъ“ [1]).

Та же истина, хотя и не столь „красочно“, повторяется, впрочемъ, г. А. Луначарскимъ и въ его книгѣ, вообще, сильно хромающей по части логики. Поэтому ошибся бы читатель, если бы подумалъ, что указанное мною противорѣчіе существуетъ только между тѣмъ, что говоритъ г. А. Луначарскій въ своей книгѣ, и тѣмъ, что говоритъ онъ же въ своей статьѣ. Нѣтъ, его книга тоже противорѣчитъ сама себѣ. Вотъ примѣръ.

Замѣтивъ, что наука никогда не даетъ увѣренности, а всегда одну вѣроятность, хотя часто практически равную увѣренности, г. А. Луначарскій еще болѣе подкрѣпляетъ это свое замѣчаніе слѣдующимъ соображеніемъ: „То, что относится къ наукѣ вообще, въ еще несравненно большей мѣрѣ относится къ сложнымъ научнымъ прогнозамъ: о судьбѣ міра, земли, человѣчества“ [2]). Но едва мы проникаемся важностью этого соображенія и едва мы говоримъ себѣ: стало-быть у насъ „въ еще несравненно большей мѣрѣ“ не можетъ быть увѣренности, напримѣръ, насчетъ будущаго торжества соціализма, какъ г. А. Луначарскій спѣшитъ насъ сильно обнадежить: „Соціализмъ, какъ будущее,— говоритъ онъ:—благодаря Марксову анализу тенденцій капиталистическаго общества обладаетъ вѣроятностью, граничащей съ достовѣрностью“ [3]). Мы опять вѣримъ нашему пророку и, вздохнувъ съ облегченіемъ, говоримъ себѣ: „Въ такомъ случаѣ намъ нечего бояться за судьбу той „цѣнности“, которую мы называемъ соціализмомъ, и намъ нѣтъ нужды апеллировать къ религіи; за соціализмъ ручается наука“. Но если бы мы окончательно успокоились на этомъ выводѣ, то вѣдь намъ не нужно было бы и пророка. Поэтому пророкъ опять стращаетъ насъ. Онъ говоритъ, что „наука скорѣе противъ насъ въ болѣе общемъ вопросѣ о томъ, побѣдятъ ли жизнь, органическая матерія, разумъ— въ ихъ самоутвержденіи передъ лицомъ безсмысленной матеріи,

---

[1]) „Очерки по философіи марксизма“, Спб. 1908, стр. 148. Курсивъ г. А. Луначарскаго.

[2]) „Религія и соціализмъ“, стр. 47.

[3]) Цит. соч., стр. 48.

природы (какъ-будто органическая матерія не есть часть природы! Г. П.), подобно Хроносу готовой истребить дѣтей своихъ“ [1]). Мы опять трепещемъ и кричимъ: Давайте намъ, г. Луначарскій, религію, которая есть забота о судьбѣ нашихъ „цѣнностей“! Но, давая намъ ее, потрудитесь объяснить, въ чемъ же именно проявится эта ея забота. Само собою разумѣется, что нашъ пророкъ и тутъ за словомъ въ карманъ не лѣзетъ. Онъ произноситъ краснорѣчивую тираду, которую я считаю себя обязаннымъ воспроизвести для назиданія невѣрующимъ почти во всей ея полнотѣ.

„Нѣтъ предѣловъ для познанія и основанной на немъ техники. Подумайте о психической жизни моллюска—нашего предка, и о безпроволочномъ телеграфѣ! Между тѣмъ психическая жизнь потомка не столь далекаго, быть можетъ, при бѣгѣ прогресса, такъ же чудовищно превзойдетъ нашу, какъ сила мозга Фарадея, Маркони превосходитъ силу нервной клѣтки протозоя. (Вотъ они, предсказанные Ницше сверхчеловѣки! Г. П.). Нѣтъ предѣла для силы мысли, т.-е. для цѣлесообразной самоорганизаціи общественной нервно-мозговой системы, а съ нею вмѣстѣ и для прогресса техники. Мы можемъ сказать лишь, что предстоитъ борьба. Эта борьба начнется съ новымъ небывалымъ размахомъ именно послѣ побѣды общественныхъ принциповъ соціализма. Соціализмъ,—эта организованная борьба человѣчества съ природой для полнаго ея подчиненія разуму: въ надеждѣ на побѣду, въ стремленіи, напряженіи силъ—новая религія. Мы вмѣстѣ съ ап. Павломъ можемъ сказать: „мы спасены въ надеждѣ“. Новая религія не можетъ вести къ пассивности, къ которой, въ сущности, ведетъ всякая религія, дающая безусловную гарантію въ торжествѣ добра,—новая религія вся уходитъ въ дѣйствіе. „Человѣкъ рожденъ не для созерцаній,—говоритъ Аристотель,—а для дѣйствія“, и начало умиленнаго созерцанія изгоняется теперь изъ религіи и замѣняется началомъ неустанной активности. Новая религія, религія человѣчества, религія труда, не даетъ гарантій. Но я полагаю, что и безъ бога и безъ гарантій—маски того же бога—она остается *религіей* [2]).

Итакъ, нѣтъ предѣла для прогресса техники. Поэтому „мы можемъ сказать лишь, что предстоитъ борьба“. Это безусловно справедливо. Но *такъ какъ* мы можемъ сказать „*лишь*“, что предстоитъ борьба, *то* мы говоримъ, что должна быть и будетъ но-

---

[1]) Тамъ же, та же стр.
[2]) Тамъ же, стр. 48—49.

вая религія. Логично! Далѣе. Религія есть забота о судьбѣ „цѣнностей“. Эта забота имѣетъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если она даетъ намъ какія-нибудь гарантіи. Отсюда мы съ г. Луначарскимъ умозаключаемъ, что намъ нужна такая религія, которая не даетъ никакихъ гарантій, т.-е. лишена всякаго смысла. Это опять, какъ нельзя болѣе, логично!

Но это еще не все. Вы думаете, что религія г. А. Луначарскаго въ самомъ дѣлѣ остается безъ бога? Вы ошибаетесь. Я уже указывалъ, что эта религія имѣетъ неудержимое стремленіе породить, по крайней мѣрѣ, одного бога („между осломъ и воломъ“) и, по крайней мѣрѣ, одну богиню. Если вы отнеслись съ нѣкоторымъ сомнѣніемъ къ моимъ словамъ, то, въ наказаніе, потрудитесь послушать самого пророка.

„Но такъ ли ужъ у насъ и нѣтъ бога?—размышляетъ г. Луначарскій. — Вѣдь представленіе о богѣ имѣетъ въ себѣ нѣчто вѣчно прекрасное? Вѣдь, въ этомъ образѣ (когда эта идея выражена въ образѣ) все человѣческое поднято до высшей потенціи, отсюда красота его“... [1]). Затѣмъ послѣ длиннаго и неостроумнаго пререканія съ Дицгеномъ, любящій красоту пророкъ повторяетъ: „И остаюсь я безъ бога, потому что его нѣтъ ни въ мірѣ, ни внѣ міра“. Тутъ опять кажется, будто пророкъ окончательно, хотя и не безъ сожалѣнія, рѣшилъ придумать обѣщанную имъ намъ „религію безъ бога“. Но это опять только кажется. Г. Луначарскій опять впадаетъ въ раздумье. „И однако“,— замѣчаетъ онъ—и замѣчаетъ такимъ тономъ, который ясно даетъ понять намъ, что его религія будетъ, вопреки его ясному обѣщанію, съ богомъ. Вспомнивъ и мимоходомъ обругавъ „пресквернное ученіе“ Сореля о всеобщей стачкѣ, какъ о соціальномъ миѳѣ, пророкъ продолжаетъ:

„Но теорія соціальнаго миѳа какъ нельзя примѣнимѣе въ области новаго религіознаго сознанія (пролетарскаго, а не аристобердяевскаго). Богъ, какъ Всезнаніе, Всеблаженство, Всемогущество, Всеобъемлющая, Вѣчная жизнь—есть, дѣйствительно все человѣческое въ высшей потенціи. Тогда такъ и скажемъ: богъ есть человѣчество въ высшей потенціи. Но человѣчества въ высшей потенціи не существуетъ? Святая истина. Но оно существуетъ въ реальности и таитъ въ себѣ свои потенціи. Будемъ же обожать потенціи человѣчества, наши потенціи и представлять ихъ въ вѣнцѣ славы для того, чтобы крѣпче любить ихъ“ [2]).

---

[1]) „Очерки по философіи марксизма“, стр. 157.
[2]) Тамъ же, стр. 159.

Придумавъ, наконецъ, бога, пророкъ, comme de raison, впадаетъ въ молитвенное настроеніе и тутъ же, séance tenante, сочиняетъ молитву: „Да пріидетъ царствіе Божіе“, — взываетъ онъ. Regnum gloriae, апоѳеозъ человѣка, побѣда разумнаго существа надъ прекрасной въ своемъ неразуміи сестрой его — природой.—„Да будетъ воля Его“, Его хозяйская воля отъ предѣла до предѣла, т.-е. безъ предѣла.—„Да святится имя Его“. На тронѣ міровъ возсядетъ Нѣкто, ликомъ подобный человѣку, и благоустроенный міръ устами живыхъ и мертвыхъ стихій, голосомъ красоты своей воскликнетъ: „Святъ, святъ, святъ, полны небо и земля славы Твоея“ [1]).

Помолившись, г. А. Луначарскій чувствуетъ себя прекрасно. „И человѣкъ-богъ оглянется и улыбнется,—пророчествуетъ онъ:— ибо вотъ все добро зѣло“. [2]). Можетъ-быть, оно и въ самомъ дѣлѣ такъ будетъ. И это очень отрадно. Плохо вотъ только то, что въ разсужденіяхъ нашего пророка далеко не все „добро зѣло“: они хромаютъ, какъ мы видѣли, на всѣ ноги. Придуманная г. Луначарскимъ религія имѣетъ только одну, правда, очень большую „цѣнность“: она можетъ привести серьезнаго читателя въ очень веселое настроеніе духа. И чѣмъ серьезнѣе будетъ читатель, тѣмъ большую веселость ощутитъ онъ, прочитавъ книгу и статью нашего пророка.

Тѣмъ не менѣе, обоснованная (гм!) въ этихъ комичныхъ сочиненіяхъ новая религія должна привлечь къ себѣ вниманіе, какъ показатель общественнаго настроенія. Марксъ не даромъ сказалъ, что религіозные вопросы имѣютъ нынѣ общественное значеніе и, что только теологъ можетъ думать, будто дѣло идетъ теперь о религіи, какъ о таковой. Сочиняя свою религію, г. Луначарскій просто-напросто поддѣлывался къ господствующему у насъ теперь общественному настроенію. Въ настоящее время по многимъ причинамъ общественнаго характера у насъ есть большой спросъ на „религію“ [3]). А тамъ, гдѣ есть спросъ, является и предложеніе. Г. Луначарскій, вообще, очень внимательно слѣдитъ за спросомъ. Когда былъ спросъ на синдикализмъ, онъ поспѣшилъ прогуляться въ нашей литературѣ подъ ручку съ извѣстнымъ итальянскимъ синдикалистомъ Ар. Лабріолой, котораго онъ при сей вѣрной оказіи выдалъ за марксиста. Когда явился спросъ на

---

[1]) Тамъ же, та же стр.
[2]) Тамъ же, та же стр.
[3]) Примѣчаніе къ настоящему изданію. Тутъ повторяется, но въ значительно усиленной степени то, что мы пережили въ эпоху реакціи восьмидесятыхъ годовъ.

религію, онъ выступилъ въ роли пророка „пятой религіи“. Если бы у читающей публики обнаружилось отрицательное отношеніе къ религіи, то онъ очень кстати вспомнилъ бы, что его религія была по первоначальному плану религіей безъ бога, и весьма своевременно догадался бы о томъ, что религія безъ бога на самомъ дѣлѣ—вовсе не религія, а простая игра словъ. Истинно, истинно говорю вамъ: г. А. Луначарскій подобенъ кокетливой женщинѣ—онъ хочетъ нравиться во что бы то ни стало. Такіе люди, къ сожалѣнію, всегда существовали. Но почему онъ расчитываетъ понравиться именно въ роли пророка „пятой религіи“? Какова та общественная причина, которая сулитъ ему нѣкоторый успѣхъ въ этой роли? Короче: почему у насъ есть теперь спросъ на религію?

Я отвѣчаю словами г. Луначарскаго: „тоска жива въ человѣкѣ“. Т.-е., я хочу сказать: въ *современномъ* русскомъ человѣкѣ. „Жива“ и очень сильна. Объясняется это крупными событіями, пережитыми Россіей въ теченіе послѣднихъ лѣтъ. Подъ вліяніемъ этихъ событій у многихъ и многихъ „интеллигентовъ“ исчезла вѣра въ близкое торжество болѣе или менѣе передового общественнаго идеала. А это уже извѣстное дѣло: когда у людей пропадаетъ вѣра въ торжество общественнаго идеала, тогда у нихъ выступаютъ на первый планъ „заботы“ о своей собственной драгоцѣнной личности. Къ числу такихъ „заботъ“ относится „забота“ о томъ, что станетъ съ этой личностью послѣ того, какъ умретъ ея „земная оболочка“. На этотъ вопросъ наука съ ея, какъ выражается г. Луначарскій, энергетическими уравненіями даетъ довольно неутѣшительный отвѣтъ: она грозитъ личнымъ небытіемъ. Поэтому хорошіе господа, заботящіеся о своей драгоцѣнной личности, не то что покидаютъ точку зрѣнія науки,—это теперь не принято у хорошихъ господъ,—а заводятъ двойную бухгалтерію. Они говорятъ: „иное дѣло—знаніе, а иное дѣло—вѣра; иное дѣло—наука, а иное дѣло—религія. Наука не ручается мнѣ за мое личное безсмертіе, а религія гарантируетъ мнѣ его. Да здравствуетъ религія!“ Такъ разсуждаетъ, напримѣръ, г. Мережковскій, религіозное исканіе котораго мнѣ придется разсмотрѣть въ слѣдующей статьѣ. „Религія“ г. Мережковскаго насквозь пропитана самымъ непримиримымъ индивидуализмомъ. Къ чести г. Луначарскаго надо сказать, что онъ свободенъ отъ крайностей этого индивидуализма. Правда, онъ, самъ того не замѣчая, очень нерѣдко говоритъ въ его тонѣ. Для примѣра укажу на то выдвинутое имъ,—теоретически крайне странное,—соображеніе, что мы „не находимъ ничего общаго между законами физическаго

міра и нашими истинами и идеалами". Нелѣпое съ теоретической стороны, соображеніе это имѣетъ смыслъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно служитъ выраженіемъ раздвоенности, всегда свойственной человѣку, утратившему вѣру въ общественный идеалъ и цѣликомъ ушедшему въ заботу о своей собственной драгоцѣнной персонѣ. Но, говоря такимъ тономъ, г. А. Луначарскій дѣлаетъ уступку господствующему настроенію. Безъ этой уступки онъ не могъ бы и приспособиться къ нему. А сдѣлавъ ее, онъ немедленно даетъ читателю понять, что онъ, г. Луначарскій, въ качествѣ „истиннаго соціалиста", глубоко проникъ въ сущность отношеній отдѣльнаго лица и вида, для него реальность — видъ, человѣчество, а отдѣльное лицо—лишь частное выраженіе этой сущности [1]). На этой мысли основана его „религія" и его проповѣдь любви. „Индивидъ кончаетъ смертью",—говоритъ онъ.— Но именно этому факту отвѣчаетъ другое выработанное въ борьбѣ приспособленіе: размноженіе, связанное съ любовью. Это выводитъ живой организмъ за предѣлы узко-индивидуальнаго существованія, это выражается въ наличности въ немъ сначала сверхъ-индивидуальныхъ инстинктовъ, а потомъ въ видовомъ самосознаніи, любви въ виду" [2]). Та же цѣль борьбы съ крайностями унывающаго индивидуализма заставляетъ его распространяться о сотрудничествѣ, какъ основѣ сверхъ-индивидуальной жизни: „Общество есть сотрудничество цѣлое, обнимающее индивиды и группы и раскрывающее въ области познанія и техники горизонты, совершенно недоступные отдѣльному индивиду... Соціализмъ идетъ въ направленіи развитія міра, которое путемъ борьбы и отбора создаетъ все болѣе сложныя и мощныя высшія единицы" [3]). Всѣ „красочныя" пророчества г. Луначарскаго имѣютъ цѣлью врачеваніе нравственныхъ язвъ заболѣвшаго тоской всероссійскаго „интеллигента". И этимъ характеризуется его религіозное исканіе. Нашъ пророкъ охотно говоритъ о пролетаріатѣ, о пролетарской точкѣ зрѣнія, о пролетарской борьбѣ и т. п. Но съ пролетаріатомъ, какъ таковымъ, съ пролетаріатомъ für sich, съ рабочимъ классомъ, достигшимъ самосознанія, г. Луначарскій не имѣетъ ничего „общаго". Онъ — типичный россійскій „интеллигентъ" изъ наиболѣе впечатлительныхъ, наиболѣе поверхностныхъ и потому наименѣе устойчивыхъ. Этими особенностями его, какъ умственнаго типа, объясняются всѣ его метаморфозы, наивно при-

---

[1]) „Религія и соціализмъ", стр. 45.
[2]) „Очерки по философіи марксизма", стр. 151.
[3]) Тамъ же, стр. 151—152.

нимаемыя имъ за движеніе впередъ. Если онъ вздумалъ нарядить соціализмъ въ религіозную одежду и даже сочинилъ забавный акаѳистъ богу-человѣчеству, то это произошло единственно потому, что пріунывшая россійская „интеллигенція“ ударилась въ религію. И. Кирѣевскій употребилъ когда-то выраженіе: душегрѣйка новѣйшаго унынія. Надъ этимъ выраженіемъ много смѣялись. Но смѣшныя явленія заслуживаютъ смѣшныхъ названій. Когда я прочиталъ книгу „Религія и соціализмъ“, я сказалъ себѣ: г. Луначарскій шьетъ душегрѣйку новѣйшаго унынія. И я до сихъ поръ думаю, что меня не обмануло это мое первое впечатлѣніе.

Теперь обратимъ вниманіе на другую сторону того же самаго дѣла. Она, какъ и та, которую мы только что разсмотрѣли, весьма поучительна.

Заканчивая свою статью „Атеизмъ“, г. А. Луначарскій пишетъ: „Сбросимъ ветхій плащъ сѣраго матеріализма. Если наши матеріалисты бодры и активны... то вѣдь это *вопреки* ихъ матеріализму, а не въ силу его. Такъ было и съ ихъ настоящими учителями-энциклопедистами. Но буржуазнымъ разрѣшительнымъ путемъ былъ матеріализмъ, какъ рѣзкая антитеза вредному мистицизму стараго режима. Пролетаріату нуженъ гармоническій синтезъ, подымающій обѣ противоположности, претворяющій ихъ въ себѣ и уничтожающій ихъ.—Этого синтеза мы всѣ посильно ищемъ. Можетъ быть, мы заблуждаемся, но ищемъ радостно и прилежно; сердитые окрики заслуженныхъ ветерановъ-капраловъ насъ не остановятъ:

Да, были люди въ наше время,
Не то, что нынѣшнее племя,
Богатыри не вы,—

ворчатъ капралы. „Дяденька, тѣ умерли, а намъ жить надо своимъ умомъ“. Капралы командуютъ:

Дружно, дѣтки, всѣ заразъ:
Буки азъ, буки азъ.

„Дяденька, да что же все зады твердить? Пора перейти хоть къ складамъ“ [1]).

Это написано бойко и весело, но, къ сожалѣнію, не умно. Allegro, ma non allegro con spirito. Не умно по той, весьма простой причинѣ, что обнаруживаетъ полное непониманіе г. Луначарскимъ своей роли въ русской соціалистической литературѣ. Онъ предается своимъ измышленіямъ подъ предлогомъ движенія

[1]) Тамъ же, стр. 160—161.

впередъ и во имя дальнѣйшаго развитія основныхъ идей марксизма. Но я уже показалъ, что его отношеніе къ религіи прямо противоположно отношенію къ ней Маркса и Энгельса. Теперь я прибавлю, что, выкраивая религіозный костюмъ для соціализма, онъ, какъ разъ, пятится назадъ, возвращаясь къ тому взгляду на вопросъ о религіи, котораго держалось огромное большинство соціалистовъ-утопистовъ. Возьмемъ хоть Францію. Сэнъ-Симонъ и его послѣдователи проповѣдуютъ тамъ „новое христіанство". Кабэ измышляетъ „*истинное* христіанство". Фурье гремитъ противъ иррелигіознаго духа людей новаго времени („esprit irreligieux des modernes) [1]), Луи Бланъ твердо держится деизма. Пьеръ Леру возмущается людьми, думающими, что пѣсенка религіи окончательно спѣта и съ паѳосомъ восклицаетъ: „я—*вѣрующій*. Пусть я родился въ эпоху скептицизма; я былъ до такой степени вѣрующимъ по своей природѣ, что я собралъ (таково, по крайней мѣрѣ, мое убѣжденіе) вѣрованіе человѣчества въ то время, когда вѣрованіе это находилось въ скрытомъ состояніи, когда человѣчество казалось не вѣрующимъ ни во что; и я имѣю претензію возвратить ему эту вѣру". Тотъ же Леру гордо заявляетъ, что онъ пришелъ въ міръ не затѣмъ, чтобы обнаружить литературный талантъ, а затѣмъ, „чтобы найти самую полезную истину—религіозную истину (mais pour trouver la vérité la plus utile, la vérité réligieuse") [2]). Мы видимъ отсюда, что нашъ русскій пророкъ имѣлъ очень много предшественниковъ во Франціи. Или обратимся къ Германіи. Кто не знаетъ, какъ любилъ заигрывать съ религіей Вильгельмъ Вейтлингъ? кто изъ насъ, марксистовъ, не помнитъ полемики Маркса съ переселившимся въ Нью-Іоркъ пророкомъ „новой религіи" Германомъ Криге? У кого не осталась въ памяти слѣланная Энгельсомъ юмористическая характеристика пророка Альбрехта (подвизавшагося въ началѣ 40-хъ годовъ) и пророка Георга Кульмана изъ Гольштейна, опубликовавшаго въ 1845 г. на нѣмецкомъ языкѣ въ Женевѣ книгу: „*Новый міръ или царство Божіе на землѣ. Благовѣщеніе*". Видите, сколько пророковъ! Мы, русскіе, очень отстали въ этомъ отношеніи отъ Германіи и если начинаемъ немного поправляться

---

[1]) Въ одной изъ рукописей, напечатанныхъ послѣ смерти Фурье, читаемъ: „Tous les travers de l'esprit humain se rattachent à une cause primordiale, c'est l'irréligion, le défaut de concordance avec Dieu, d'étude de ses attributions et révélations". (Всѣ промахи человѣческаго ума связаны съ одной первоначальной причиной, иррелигіозностью, отсутствіемъ согласованности съ Богомъ, изученія его свойствъ и откровеній). Цитировано у H. Bourgin-Fourier. Paris, 1905, p. 272.

[2]) См. Oeuvre de Pierre Leroux (1825—1850) T. I. Paris, 1850. Avertissement, p. XI. См. также стр. 4, 15, 41 и 44. текста.

теперь, то единственно благодаря г. А. Луначарскому и его единомышленникамъ. Но что всего интереснѣе въ этой исторической справкѣ для меня,—какъ для человѣка, весьма склоннаго носить, такъ называемый г. Луначарскимъ, ветхій плащъ сѣраго матеріализма,—такъ это тотъ фактъ, что нѣкоторые утопическіе соціалисты Германіи умѣли смотрѣть на матеріализмъ съ такимъ же великолѣпнымъ презрѣніемъ, съ какимъ смотритъ на него россійскій эмпиріомонистъ и пророкъ „пятой религіи“ г. Луначарскій. Мы уже слышали отъ этого послѣдняго, что „если наши матеріалисты бодры и активны, то, вѣдь это *вопреки* ихъ матеріализму, а не въ силу его“. Теперь послушайте, что вѣщалъ міру утопистъ Карлъ Грюнъ въ лѣто отъ Рождества Христова 1845-е: „Матеріалистъ, дѣлающійся соціалистомъ, совершаетъ страшную непослѣдовательность; къ счастью, человѣкъ всегда лучше своей системы“ („Ein Materialist, der Socialist wird, begeht eine furchtbare Inkonsequenz; glücklicherweise ist der Mensch immer mehr werth, als sein System“) [1]). Опоздали, страшно опоздали вы, блаженный Анатоліе, со своими презрительными приговорами, со своими возвышенными пророчествами и со своимъ „гармоническимъ синтезомъ“!

Но я все-таки весьма благодаренъ вамъ, отче святой, за то, что вы, пообѣщавъ намъ религію безъ бога, не удержались и придумали „Бога“—человѣчество, сочинивъ подходящій акаѳистъ для его прославленія. Этимъ вы подтвердили, разумѣется, ни мало этого не желая, ту мою мысль, что представленія, свойственныя религіи, всегда имѣютъ анимистическій характеръ. Ваша религія есть не болѣе, какъ модная игра. Но и ей не чужда логика, свойственная всѣмъ вообще религіямъ: люди, предающіеся этой игрѣ, невольно заговариваютъ языкомъ анимистовъ, несмотря на то, что не имѣютъ свойственныхъ анимистамъ вѣрованій. Логика религіи обязываетъ!

в) „Исповѣдь“ М. Горькаго, какъ проповѣдь „новой религіи“.

М. Горькій — замѣчательный и яркій художникъ. Но

---

[1]) Karl Grün. Die Soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Darmstadt, 1845. S. 392. Это тотъ самый Карлъ Грюнъ, о которомъ говорится въ слѣдующихъ строкахъ Маркса: „Во время долгихъ, часто продолжавшихся по цѣлымъ ночамъ споровъ, я къ большому вреду для Прудона заразилъ его гегельянизмомъ.. Послѣ моего изгнанія изъ Парижа начатое мною продолжалъ Карлъ Грюнъ. Въ качествѣ представителя нѣмецкой философіи, онъ имѣлъ предо мною то преимущество, что и самъ не понималъ въ ней ровно ничего“. (См. „К. Марксъ о Прудонѣ“ въ приложеніи къ „Нищета философіи“. Переводъ, подъ моей редакціей, В. И. Засуличъ. СПБ., 1906, стр. XIX). Это былъ, какъ видите, вполнѣ достойный предшественникъ г. Луначарскаго.

даже геніальные художники нерѣдко совершенно безпомощны въ области теоріи. За примѣрами ходить не далеко: Гоголь, Достоевскій, Толстой, эти гиганты въ области художественнаго творчества, абнаруживаютъ дѣтскую слабость каждый разъ, когда берутся за тотъ или другой отвлеченный вопросъ. Бѣлинскій говаривалъ, что у художниковъ умъ уходитъ въ талантъ. Немного найдется исключеній изъ этого общаго правила. Во всякомъ случаѣ, М. Горькій не принадлежитъ къ числу такихъ исключеній. У него тоже умъ ушелъ въ талантъ. Поэтому и неудачны тѣ его произведенія, въ которыхъ силенъ публицистическій элементъ, напримѣръ, очерки американской жизни и романъ „Мать“. Очень плохую услугу оказываютъ ему люди, побуждающіе его выступать въ роляхъ мыслителя и проповѣдника; онъ не созданъ для такихъ ролей. Новымъ доказательствомъ этого служитъ его „Исповѣдь“.

Въ ней есть чудныя страницы, продиктованныя поэтическимъ сознаніемъ единства человѣка съ природой. Въ такихъ страницахъ громко слышатся гётевскіе мотивы. Но эти чудныя страницы не мѣшаютъ повѣсти „Исповѣдь“ быть въ послѣднемъ счетѣ очень неудачной. М. Горькій, который въ романѣ „Мать“ взялъ на себя роль проповѣдника соціализма, выступаетъ въ этой повѣсти въ качествѣ проповѣдника „пятой религіи“ г. А. Луначарскаго. И это обстоятельство портитъ все дѣло: благодаря ему, „Исповѣдь“ оказывается непомѣрно длинной, выдуманной, и, мѣстами, прямо скучной. Герои,—послушникъ Матвѣй, отъ лица котораго ведется разсказъ, странникъ Іона, заводскій учитель Михайло, — говорятъ весьма несообразныя вещи. Этого нельзя было бы поставить М. Горькому въ вину, если бы онъ относился къ нимъ, какъ художникъ, но онъ относится къ нимъ, какъ проповѣдникъ, пользующійся ими для выраженія своихъ собственныхъ мыслей. Поэтому читатель не можетъ не относить насчетъ М. Горькаго то, что говорятъ эти его герои. А такъ какъ они заговариваются, то ихъ рѣчи вызываютъ досадное чувство, заставляя вспоминать мораль той басни Крылова, въ которой разсказывается, какъ

Зубастой щукѣ въ мысль пришло
За кошачье приняться ремесло...

Но въ мой планъ не входитъ разборъ повѣсти „Исповѣдь“. Говоря о ней, я буду имѣть дѣло съ М. Горькммъ не какъ съ художникомъ, а какъ съ религіознымъ проповѣдникомъ. Онъ проповѣдуетъ то же, что и г. Луначарскій. Но онъ меньше

знаетъ (этимъ я не хочу сказать, что г. Луначарскій знаетъ много); онъ наивнѣе (этимъ я не хочу сказать, что г. Луначарскій лишенъ наивности); онъ менѣе знакомъ съ современной соціалистической теоріей (это отнюдь не значитъ, что г. Луначарскій хорошо знакомъ съ нею). Поэтому его попытка облечь соціализмъ въ ризу религіозности оказывается еще болѣе неудачной. Заводскій слесарь Петръ Ягихъ замѣчаетъ въ его повѣсти, обращаясь къ своему племяннику Михайлѣ:

— „Ты, Мишка, нахватался церковныхъ мыслей, какъ огурцовъ съ чужого огорода наворовалъ, и смущаешь людей!“[1]).

Само собою разумѣется, что я даже въ шутку не повторю здѣсь слова: воровство. Оно было бы безусловно неумѣстно. Но я долженъ сознаться, что религіозныя мысли М. Горькаго производятъ впечатлѣніе именно огурцовъ съ чужого огорода, выросшихъ совсѣмъ не на той почвѣ, на которой растутъ и зрѣютъ идеи современнаго соціализма. М. Горькій хочетъ дать намъ философію религіи, а на самомъ дѣлѣ даетъ... только понятіе о томъ, какъ плохо извѣстна ему эта философія.

Наиболѣе свѣдующій изъ выводимыхъ имъ богоискателей, Михайло, говоритъ для назиданія Матвѣя: „У рабовъ никогда не было бога, они обоготворяли человѣческій законъ, извнѣ внушенной имъ, и во вѣки не будетъ Бога у рабовъ, ибо онъ возникаетъ въ пламени сладкаго сознанія духовнаго родства каждаго со всѣми!“[2]). Это фактически невѣрно. Богъ возникаетъ, какъ мы уже видѣли, въ первой статьѣ, вовсе не въ пламени сладкаго сознанія духовнаго родства каждаго со всѣми. Онъ возникаетъ тогда, когда данный кровный союзъ доходитъ до представленія о своей тѣсной связи съ даннымъ духомъ. Мало-по-малу члены этого союза начинаютъ относиться къ этому духу съ любовью и уваженіемъ, т.-е. начинаютъ пріурочивать къ нему тѣ общественныя чувства, которыя вызываются и упрочиваются у нихъ совмѣстной борьбой за существованіе. Теперь уже можно съ увѣренностью сказать, что чувства эти возникаютъ гораздо раньше, нежели появляются боги. Потому-то и ясна ошибка тѣхъ, которые, подобно Горькому, именуютъ *религіознымъ* всякое *общественное* чувство. Что же касается рабовъ, то ихъ богами были боги тѣхъ племенъ, къ которымъ они принадлежали, если только рабы не усваивали религіи своихъ господъ. Вотъ что хочется прежде всего возразить М. Горькому,—говорящему устами своего

---

[1]) „Исповѣдь“ М. Горькаго, стр. 163 берлинскаго изданія, къ которому и относятся всѣ мои ссылки.

[2]) „Исповѣдь“, стр. 164.

Михайлы, — очистивъ его фразу отъ того божественнаго елея, которымъ она въ изобиліи смазана. Но присмотрѣвшись поближе къ очищенной отъ божественнаго елея фразѣ, я вижу, что ее, по извѣстному выраженію, „надлежитъ понимать духовно“. Богъ Михайлы не есть одинъ изъ тѣхъ многочисленныхъ боговъ, которымъ поклонялись или поклоняются дикари, или варвары, или цивилизованные народы. Это богъ будущаго, тотъ богъ, который, по убѣжденію Горькаго, будетъ „построенъ“ [1]) достигшимъ своего самосознанія пролетаріатомъ въ сотрудничествѣ со всѣмъ народомъ [2]). Если это такъ, то само собою понятно, что такого бога никогда не было и „во вѣки вѣковъ не будетъ“ не только у рабовъ, но и у всѣхъ тѣхъ, которые не обратятся въ вѣру, сочиненную блаженнымъ Анатоліемъ. Это—святая истина. Но какъ бы густо ни смазывалъ божественнымъ елеемъ эту святую истину М. Горькій, она все-таки будетъ тоща, какъ самая тощая изъ тощихъ коровъ, нѣкогда приснившихся египетскому фараону. Она не внесетъ ровнехонько ничего новаго ни въ наше міросозерцаніе, ни въ наше пониманіе психологіи пролетаріата.

Впрочемъ, погодите! Сказавъ, что богъ Михайлы не есть одинъ изъ тѣхъ многочисленныхъ боговъ, которымъ поклонялись или поклоняются племена и народы на различныхъ стадіяхъ своего культурнаго развитія, я опять (и опять, повѣрьте, совсѣмъ не по

---

[1]) Чрезвычайно характерное для нынѣшнихъ нашихъ богоискателей выраженіе: они именно „строютъ“ бога съ заранѣе обдуманнымъ намѣреніемъ, какъ архитекторъ строитъ домъ, сарай или вокзалъ желѣзной дороги.

[2]) „—Богостроитель,—говоритъ М. Горькій устами своего старца Іоны (Іегудіила тожъ):—это суть народушко! Неисчислимый, міровой народъ; великомученникъ велій, чѣмъ всѣ церковью прославленные—сей бо еси Богъ, творяй чудеса! Народушко безсмертный, его же духу вѣрую, его силу исповѣдую; онъ есть начало жизни единое и несомнѣнное, онъ отецъ всѣхъ боговъ бывшихъ и будущихъ!“ (Стр. 140). Г. А. Луначарскій, написавшій толкователь къ повѣсти „Исповѣдь“ (см. его статью о XXIII сборникѣ „Знанія“ во 2-ой книгѣ сб. „Литературный распадъ“), опасаясь какъ бы читатель не заподозрилъ М. Горькаго „въ с.-р-ствѣ“, спѣшитъ предупредить такое подозрѣніе. Онъ увѣряетъ: „Отнюдь не примыкая къ мутной путаницѣ эсерства, мы можемъ и должны стоять на той точкѣ зрѣнія, что вліяніе пролетаріата на народныя массы—не пустой звукъ, а явленіе первѣйшей важности. Его-то и изображаетъ Горькій въ „Исповѣди“. Засіялъ свѣтъ во тьмѣ. Свѣтъ этотъ разливается по деревнямъ, гдѣ еще сильна „власть тьмы“, вокругъ всякаго города, всякаго завода“ („Лит. расп.“, стр. 92). Теперь мы понимаемъ. Тутъ получается нѣчто въ родѣ пресловутой „диктатуры пролетаріата и крестьянства“ въ примѣненіи къ религіозному творчеству. Г. Луначарскій такъ прямо и говоритъ: „та политическая гегемонія, то революціонное сотрудничество, программу которыхъ въ общихъ чертахъ указалъ, а возможность доказалъ даже такой въ глазахъ многихъ „узкій ортодоксъ“, какъ Каутскій,—несомнѣнно будутъ имѣть параллелью своей вліяніе пролетарской идеологіи на мелкую буржуазію“ (Тамъ же, стр. 91). Ну, вотъ и прекрасно! Послѣ этого всякій понимаетъ, что, говоря о „народушкѣ“, старецъ Іона нимало не отклоняется отъ тактики г. А. Луначарскаго и его единомышленниковъ. Всякій, вѣроятно, видитъ также и то, что повѣсть „Исповѣдь“ написана не безъ вліянія оной тактики.

своей винѣ) не вполнѣ точно передалъ мысль М. Горькаго. Въ концѣ его повѣсти оказывается, что „богостроитель-народушко“ есть не народушко болѣе или менѣе отдаленнаго будущаго, а народушко настоящаго, представляемый толпой богомольцевъ, шествующей въ религіозномъ экстазѣ за иконой Богородицы. И этотъ „народушко“ нынѣшняго времени совершаетъ даже чудо исцѣленія разслабленной, вслѣдствіе чего послушникъ Матвѣй обращается къ нему съ молитвой.

„—Ты еси мой Богъ и творецъ всѣхъ боговъ, соткавшій ихъ изъ красотъ духа своего въ трудѣ и мятежѣ исканій твоихъ!“ и т. д. [1])

Оказывается, что Михайло былъ не правъ, когда говорилъ, „улыбаясь“: „Богъ еще не созданъ“. И также не правъ онъ былъ, когда „упрямо“ твердилъ:

„— Богъ, о которомъ я говорю, былъ, когда люди единодушно творили его изъ вещества своей мысли, дабы освѣтить тьму бытія; но когда народъ разбился на рабовъ и владыкъ, на части и куски, когда онъ разорвалъ свою мысль и волю—Богъ погибъ, Богъ разрушился!“ [2]).

Говорю прямо: я ни за что не догадался бы, какъ выйти изъ всѣхъ этихъ противорѣчій, если бы не толкователь. Въ толкователѣ г. Луначарскій разъясняетъ то, что остается неяснымъ въ самой повѣсти.

„Мощь коллектива, красота экстаза коллективной жизни, чудотворящая сила коллектива,—читаемъ мы въ толкователѣ,—вотъ то, во что вѣритъ авторъ, вотъ то, къ чему зоветъ онъ. Но не сказалъ ли онъ самъ, что народъ разрозненъ и подавленъ сейчасъ? Не сказалъ ли онъ, что коллективизма можно искать лишь въ народѣ новорожденномъ, на заводѣ?—Да, только тутъ, только въ собираніи коллектива классоваго, въ медленномъ строеніи общепролетарской организаціи настоящая работа по преображенію людей въ человѣчество, хотя тоже подготовительная работа. Это не значитъ, чтобы порывами, моментами не вспыхивало коллективное настроеніе, чтобы иногда и случайно не сливались кое-гдѣ человѣческія массы въ единоволющее цѣлое. И вотъ, какъ символъ грядущаго, какъ блѣдный прообразъ,—блѣдный по сравненію съ грядущимъ, но яркій по сравненію съ окружающимъ,—даетъ Горькій свое чудо“ [3]).

---

[1]) „Исповѣдь“, стр. 194.
[2]) „Исповѣдь“, стр. 162.
[3]) „Лит. распадъ“. Кн. 2-я, стр. 96, 97.

Очень хорошо. Чудо исцѣленія разслабленной есть символъ грядущаго. Но вотъ въ чемъ дѣло. Если тѣ моменты, когда „вспыхиваетъ коллективное настроеніе“ и когда человѣческія массы „сливаются въ единоволющее цѣлое“, должны быть признаны моментами рожденія бога, „творящаго чудеса“, то приходится сказать, что богъ, которому, по словамъ Михайлы, только еще предстоитъ родиться, рождался безчисленное множество разъ на самыхъ различныхъ стадіяхъ культурнаго развитія. И не только рождался, но и рождается каждый разъ, когда глубоко вѣрующая толпа участвуетъ въ религіозныхъ процессіяхъ. Я никогда не былъ въ Лурдѣ, но мнѣ сдается, что если бы я попалъ туда, хотя бы на непродолжительное время, то я сподобился бы собственными глазами увидѣть, можетъ-быть, даже не одинъ „символъ грядущаго“, совершенно подобный тому, который изображенъ въ повѣсти Горькаго. А это значитъ, что въ этомъ символѣ нѣтъ ничего символическаго. Мало того. „Человѣческія массы“ сливаются въ „единоволющее цѣлое“ не только при совершеніи религіозныхъ обрядовъ. Онѣ сливаются въ него также, напримѣръ, въ военныхъ танцахъ: Стэнлей даетъ превосходное описаніе одного изъ такихъ танцевъ, видѣнныхъ имъ во внутренней Африкѣ. Понадобилось бы много доброй воли для того, чтобы открыть въ подобныхъ проявленіяхъ коллективной жизни прообразъ будущаго религіознаго творчества. Я не знаю, чувствуетъ ли это М. Горькій? Повидимому, нѣтъ. Но г. А. Луначарскій сознаетъ, что дѣло здѣсь обстоитъ не совсѣмъ ладно, и пытается его поправить. „Важны тутъ именно наличность *общаго* настроенія, *общей* воли,—увѣряетъ онъ въ своемъ толкователѣ.— Коллективъ, правда, созданъ здѣсь искусственно, и сила его фетишизируется въ умахъ участниковъ, но онъ все же созданъ, и сила налицо. Дѣло не въ томъ, чтобы *отрицать* начисто, апріорно, а въ томъ, чтобы понимать и оцѣнивать“ [1]). Это такъ. Дѣло, конечно, не въ томъ, чтобы отрицать „начисто“ и „апріори“, а въ томъ, чтобы оцѣнивать и понимать. Но хорошо ли понимаетъ и оцѣниваетъ самъ г. А. Луначарскій то, что сказано въ его толкователѣ? Я боюсь, что — плохо. Что сознательный пролетаріатъ, осуществляя свою великую историческую задачу, много разъ проявитъ свое „общее настроеніе“ и свою „общую волю“, это ясно безъ всякихъ поясненій. Но ровно ниоткуда не слѣдуетъ, что это „его общее настроеніе“ и эта его „общая воля“ будутъ имѣть религіозный характеръ. Г. Луначарскому по-

[1]) Тамъ же, стр. 97.

вѣрятъ въ этомъ случаѣ только тѣ, которые удовлетворятся „этимологическимъ фокусомъ“, сводящимся къ отождествленію слова „религія“ со словомъ „связь“. Но мы уже видѣли, какъ относился къ этому фокусу одинъ изъ основателей научнаго соціализма, и потому насъ не собьетъ съ толку г. Луначарскій, повторяющій этотъ фокусъ во имя Маркса. Далѣе, справедливо то, что въ интересующемъ насъ случаѣ „сила коллектива фетишизируется въ умахъ участниковъ“, но весь вопросъ въ томъ, всегда ли это такъ будетъ. А. Луначарскій и М. Горькій хотѣли бы, чтобы это такъ было всегда. Видя, что старые фетиши частью отжили, частью отживаютъ свой вѣкъ, они задумали превратить въ фетишъ само человѣчество, налагая на него съ той цѣлью штемпель божественности. Они воображаютъ при этомъ, что руководствуются своей любовью къ человѣчеству. Но это—простое и даже забавное недоразумѣніе. Они начинаютъ съ того, что признаютъ бога фикціей, а кончаютъ тѣмъ, что признаютъ человѣчество богомъ. Но, вѣдь человѣчество—не фикція. Зачѣмъ же называть его богомъ? И почему же для человѣчества будетъ лестно, если его отождествятъ съ одной изъ его собственныхъ фикцій? Нѣтъ, какъ хотите, а я послушнику Матвѣю и старцу Іегудіилу предпочитаю Ф. Энгельса, который говорилъ:

„Намъ нѣтъ надобности апеллировать къ абстракціи бога, чтобы понять величіе человѣка; намъ нѣтъ надобности въ томъ обходномъ пути, идя по которому, мы должны были бы сначала наложить на человѣка печать бога для того, чтобы проникнуться уваженіемъ къ человѣку“.

Энгельсъ хвалитъ Гёте за то, что онъ неохотно прибѣгаетъ къ божеству и даже избѣгаетъ этого слова: „величіе Гёте состоитъ именно въ этой человѣчности, въ этой эмансипаціи искусства отъ цѣпей религіи“ [1]). Какъ хорошо было бы, если бы изученіе марксизма помогло М. Горькому понять величіе Гёте съ этой его стороны!

Но, пока что, мнѣ приходится разбирать промахи, надѣланные Горькимъ, увѣровавшимъ въ величіе г. А. Луначарскаго.

Вотъ другой промахъ, не уступающій первому. Странникъ Іона—онъ же Іегудіилъ—кричитъ („громко говоритъ,—какъ бы споря“):

„— Не безсиліемъ людей созданъ Богъ, нѣтъ, но отъ избытка силъ, и не внѣ насъ живетъ онъ, брате, но внутри! Извлекли же его изнутри насъ въ испугѣ предъ вопросами духа

[1]) Ges. Schrift. I, S. 487.

и поставили надъ нами, желая умѣрить гордость нашу, всегда несогласную съ ограниченіями волю нашу. Говорю: силу обратили въ слабость, задержавъ насильно ростъ ея! Образы совершенства поспѣшно дѣлаются, это—вредъ намъ и горе. Но люди дѣлятся на два племени: одни—вѣчные богостроители, другіе—навсегда рабы плѣннаго стремленія ко власти надъ первыми и надо всею землей. Захватили они эту власть и ею утверждаютъ бытіе Бога внѣ человѣка, Бога—врага людей, судіи и господина земли. Исказили они лицо души Христа, отвергли его заповѣди, ибо Христосъ живой — противъ ихъ, противъ власти человѣка надъ ближнимъ своимъ!“ [1])

Это, поистинѣ, удивительная философія исторіи! Согласно ей, люди дѣлятся на два племени, одно изъ которыхъ „вѣчно“ занимается богостроительствомъ, а другое—„всегда“ стремится подчинить себѣ вѣчныхъ богостроителей. Этими взаимными отношеніями „племенъ“ и объясняется будто бы происхожденіе понятія о богѣ, существующемъ внѣ человѣка. Это—опять фактически невѣрно. Понятіе о богѣ, существующемъ внѣ человѣка, обязано своимъ происхожденіемъ не раздѣленію людей на „племена“, или классы, а первобытному анимизму. Невѣрно поэтому и то, что Богъ „созданъ отъ избытка силъ“. Наконецъ, ни на чемъ не основано то мнѣніе, что ученіе „Христа направлялось противъ власти человѣка надъ ближнимъ своимъ“. Правда, намъ до крайности трудно судить о томъ, каково было это ученіе въ своемъ первоначальномъ видѣ, но именно поэтому мы должны обращаться съ нимъ осторожно и не вкладывать въ него свои собственныя стремленія. Во всякомъ случаѣ мы не должны забывать слова: „царство Мое не отъ міра сего“. Что же касается первыхъ христіанъ, то едва ли не самый выдающійся изъ нихъ писалъ: „рабы повинуйтесь господамъ своимъ!“ Зачѣмъ же искажать историческую истину? Дѣлая эти возраженія М. Горькому, я вспоминаю о толкователѣ (очень удобная вещь этотъ толкователь! Его всегда надо имѣть подъ рукой при чтеніи „Исповѣди“) и нахожу въ немъ вотъ эти слова: „Герой „Исповѣди“ не соціалъ-демократъ, и не рабочій, а полукрестьянинъ. Это слѣдуетъ хорошенько замѣтить“ [2]). Эти слова относятся, собственно, къ послушнику Матвѣю. Но они такъ хорошо „замѣчены“ мною, что я не прочь былъ бы примѣнить ихъ и къ старцу Іонѣ—Іегудіилу, наговорившему пустяковъ о Богѣ, о Христѣ и о двухъ

---

[1]) „Исповѣдь“, стр. 139.
[2]) „Лит. распадъ“. II, стр. 90.

вѣчныхъ „племенахъ“ людей. Какъ знать? Можетъ-быть, онъ говоритъ пустяки единственно потому, что онъ соціалъ-демократъ, не рабочій, а „полу“-что-нибудь другое? Но мое сомнѣніе рѣшительно устраняется самимъ г. А. Луначарскимъ, который, какъ-разъ по поводу встрѣчи героя „Исповѣди“ съ Іоной, говоритъ въ своемъ толкователѣ (повторяю: не разставайтесь вы съ толкователемъ при чтеніи „Исповѣди!“): „Идейная сила и совершенная новизна повѣсти Горькаго заключается именно въ грандіозной картинѣ: измученный народъ въ лицѣ своего ходока, своего искателя лицомъ къ лицу сталкивается съ „новой вѣрой“, съ истиной, которую несетъ міру пролетаріатъ“ [1]). Если это такъ, если старецъ Іона излагаетъ измученному Матвѣю истину, которую несетъ міру пролетаріатъ, то тутъ мы должны быть строги; тутъ мы не имѣемъ права принимать во вниманіе смягчающее обстоятельство въ родѣ того, что Іона не рабочій, а „полу“-неизвѣстно что, и тутъ мы должны требовать отъ М. Горькаго, „создавшаго“ Іону, новой истины во всей ея полнотѣ. Но я уже сказалъ, что, великій художникъ, Горькій—плохой мыслитель и неудачный проповѣдникъ новой истины. Въ этомъ все дѣло.

Буду откровененъ до конца: съ такимъ большимъ художникомъ, какъ М. Горькій, критика обязана говорить „на-прямикъ, безъ изгиба“. М. Горькій, самъ крайне плохо переварилъ ту истину, которую несетъ міру пролетаріатъ. Этимъ объясняются многіе его литературные промахи. Если бы онъ хорошо переварилъ названную истину, то его американскіе очерки были бы написаны совершенно въ другомъ духѣ: ихъ авторъ не выступалъ бы передъ нами въ видѣ народника, проклинающаго пришествіе капитализма. Если бы онъ хорошо переварилъ эту истину, то тѣ герои, которымъ онъ поручаетъ вѣщать ее, не говорили бы двусмысленнаго вздора при каждомъ удобномъ и неудобномъ случаѣ. Наконецъ,—и это самое главное, если бы онъ хорошо переварилъ эту истину, то онъ ясно увидѣлъ бы, что въ настоящее время нѣтъ ни теоретической ни практической надобности разогрѣвать старую ошибку Фейербаха и налагать штемпель религіи на такія отношенія людей между собою и на такія ихъ чувства, настроенія и стремленія, въ которыхъ нѣтъ ровно ничего религіознаго. Тогда онъ и самъ не сдѣлалъ бы огромной ошибки, носящей названіе: „Исповѣдь“. Но... мало-ли что было бы, если бы было то, чего нѣтъ. „Зубастой щукѣ въ мысль пришло

---

[1]) Тамъ же, стр. 91.

за кошачье приняться ремесло". Горькій захотѣлъ быть учителемъ, между тѣмъ какъ онъ самъ еще далеко не доучился. Парень Федюкъ говоритъ Матвѣю, провожая его ночью: „Всѣ говорятъ одно — не годится такая жизнь! Стѣсняетъ. Покуда я этого не слыхалъ—жилъ спокойно. А теперь—вижу, ростомъ я не выросъ, а приходится голову нагибать, значитъ, вѣрно—стѣсняетъ!" [1]). Прибавьте къ этому нѣсколько фразъ о томъ, что на землѣ должна царствовать правда, что человѣкъ не долженъ господствовать надъ человѣкомъ, и что поэтому пролетаріатъ долженъ бороться съ буржуазіей, — и вы исчерпаете все соціалистическое міросозерцаніе М. Горькаго. Я категорически утверждаю, что ничего, кромѣ этого, не сказалъ онъ въ своемъ романѣ „Мать", гдѣ онъ выступилъ въ роли проповѣдника соціализма, тогда еще не облеченнаго имъ въ поповскій подрясникъ. Но этого слишкомъ недостаточно для того, чтобы быть соціалистомъ, застрахованнымъ отъ утопій добраго стараго времени. Потому-то Горькій и не устоялъ передъ самой несообразной изъ этихъ утопій: передъ утопіей новаго бога, сочиненнаго г. А. Луначарскимъ для исправленія, назиданія и ободренія затосковавшихъ „интеллигентовъ".

Но вернемся къ „Исповѣди". Въ ней есть одно мѣсто, очень интересное въ смыслѣ психологіи нынѣшняго нашего *богосочинительства*. Матвѣй разсказываетъ, какъ повліяла на него встрѣча съ Михайлой, утверждавшимъ, что человѣку все нужно знать.

„— И вотъ углубился я въ чтеніе, цѣлыми днями читалъ. Трудно мнѣ и досадно: книги со мной не спорятъ, онѣ просто знать меня не хотятъ. Одна книга замучила—говорилось въ ней о развитіи міра и человѣческой жизни. Противъ Библіи было написано. Все очень просто, понятно и необходимо, но нѣтъ мнѣ мѣста въ этой простотѣ, встаетъ вокругъ меня рядъ разныхъ силъ, а я среди нихъ, какъ мышь въ западнѣ. Читалъ я ее раза два, читаю и молчу, желая самъ найти въ ней прорѣху, черезъ которую могъ бы я вылѣзти на свободу. Но не нахожу" [2]).

Мы уже знаемъ, благодаря толкователю, что герой „Исповѣди"—не соціалъ-демократъ и не рабочій, а полу-крестьянинъ, и что это слѣдуетъ „хорошенько замѣтить". Но здѣсь дѣло вовсе не въ „полукрестьянствѣ" Матвѣя. Теоретическое затрудненіе, поставившее втупикъ „полу-крестьянина" Матвѣя, едва-ли не

---

[1]) „Исповѣдь", стр. 183.
[2]) „Исповѣдь", стр. 161.

въ полной мѣрѣ испытывается и его учителемъ, Михайлой, котораго, кажется, надо признать соціалъ-демократомъ... на религіозной подкладкѣ.

„— Спрашиваю учителя моего:

— Какъ же такъ? Гдѣ же человѣкъ?

— Мнѣ—говоритъ онъ:—тоже кажется, что это невѣрно, а въ чемъ ошибка—объяснить не могу! Однако — какъ догадка о планѣ міра—это очень красиво!“ [1]).

Какъ видно, книга была матеріалистическая, и она вызвала въ Матвѣѣ тотъ самый вопросъ, по поводу котораго было пролито много чернилъ во время споровъ марксистовъ съ субъективистами: вопросу о томъ, какъ согласить понятіе объ естественной необходимости съ понятіемъ о человѣческой активности. Извѣстно, что субъективисты не умѣли рѣшить этотъ вопросъ и бились въ немъ, подобно Матвѣю, какъ мышь въ западнѣ. Они опять-таки, подобно Матвѣю, спрашивали марксистовъ: „Гдѣ же человѣкъ?“ Марксисты отвѣчали имъ, указывая на данное еще Гегелемъ и усвоенное Марксомъ и Энгельсомъ [2]) рѣшеніе этого вопроса. Рѣшеніе это не удовлетворяло субъективистовъ. Это было понятно само собою. Но дѣло осложнилось тѣмъ, что между самими марксистами правильно понять это рѣшеніе способны были только тѣ, которые стояли на точкѣ зрѣнія новѣйшаго діалектическаго матеріализма. Тѣ же, которые склонялись къ ученію Канта, — такихъ было тогда, къ нашему стыду, не мало,—или, вообще, отличались беззаботностью насчетъ философіи, лишены были всякой теоретической возможности согласить понятіе о свободѣ съ понятіемъ о необходимости, и потому, раньше или позже, тѣмъ или другимъ путемъ, возвращались на теоретическія позиціи субъективистовъ. Такимъ образомъ, вопросъ этотъ остался въ туманѣ даже для многихъ изъ тѣхъ, которые съ полной искренностью и безъ всякихъ оговорокъ сочувствовали современному движенію сознательнаго пролетаріата. Въ ихъ числѣ, какъ это оказывается теперь, былъ М. Горькій.

Онъ уже давно интересуется этимъ вопросомъ. Еще въ его разсказѣ „Тоска“ (1896 г.) безрукій Миша ведетъ съ кутящимъ купцомъ Тихономъ Павловичемъ слѣдующій въ высшей степени знаменательный разговоръ:

---

[1]) „Исповѣдь“, стр. 161—162.

[2]) См. „Анти-Дюрингъ“, изд. Яковенка, главу: „Свобода и необходимость“. Ср. также относящіяся сюда страницы моей книги: „Къ развитію монистич. взгл. на исторію“.

„— Я былъ другого взгляда на жизнь и очень безпокоился за себя и за другихъ — какъ, молъ, и что, и какой смыслъ, и въ чемъ суть, и зачѣмъ, и почему... Нынче—наплевать! Проходитъ жизнь извѣстнымъ порядкомъ, ну, и проходи,— такъ, значитъ, надо, и я тутъ ни при чемъ. Законы-съ; противъ нихъ невозможно итти... И не зачѣмъ, потому что даже и тотъ, кто все знаетъ, ничего не знаетъ. Ужъ повѣрьте мнѣ въ этомъ случаѣ — съ умнѣйшими людьми велъ по этимъ дѣламъ бесѣды — со студентами и со многими священнослужителями церкви. Хе-хе!“...

— Значитъ, человѣку некуда податься?

— Ни на вершокъ!—сверкнувъ глазами, сказалъ безрукій и, подвинувшись всѣмъ корпусомъ въ сторону Тихона Павловича, добавилъ голосомъ сдавленнымъ и строгимъ: — Законы! Тайныя причины и силы—понимаете?—Онъ поднялъ кверху брови и многозначительно качнулъ головой. — Никому ничего неизвѣстно... Тьма!—Онъ съежился, вобравъ въ себя голову, и мельнику представилось, что если бъ его собесѣдникъ имѣлъ руки, то онъ навѣрное погрозилъ бы ему пальцемъ.—И значитъ, живи, но не жалуйся и корись! Больше ничего...“ [1])

Когда появился разсказъ „Тоска“, хотѣлось и можно было думать, что его авторъ знаетъ, гдѣ находится слабая сторона разсужденій безрукаго Миши. Послѣ появленія „Исповѣди“ думать такъ, къ сожалѣнію, уже нельзя. Михайло,—представляющій въ ней, по выраженію толкователя, истину, которую несетъ міру пролетаріатъ, — съ похвальной откровенностью признается, что онъ не умѣетъ отвѣтить на вопросъ: „Гдѣ же человѣкъ?“, т.-е. разрѣшить антиномію между естественной необходимостью и человѣческой свободой. И напрасно мы стали бы искать въ разговорахъ,—вообще весьма рѣчистыхъ,—дѣйствующихъ лицъ повѣсти хоть какого-нибудь намека на рѣшеніе этого вопроса. Намека нѣтъ, да и быть не могло. Горькій окончательно рѣшилъ, что если держаться матеріалистическаго взгляда на вселенную, то необходимо признать безотрадные выводы Матвѣя и безрукаго Миши насчетъ человѣческой свободы. „Пятая религія“ и послужила ему дверью, черезъ которую онъ спасся отъ этого безнадежнаго вывода. Правда, религія эта, взятая сама по себѣ, какъ будто не имѣетъ прямого отношенія къ вопросу о томъ, какъ сочетается понятіе о свободѣ съ понятіемъ о необходимости. Но съ нимъ самымъ тѣснымъ образомъ связана та „философія, на

[1]) М. Горькій. Т. I. Разсказы. Спб., 1898 стр. 310—311.

которую опирается „пятая религія“; по крайней мѣрѣ, такъ говоритъ г. Луначарскій, сочинившій новаго бога и написавшій толкователь къ повѣсти „Исповѣдь“. Въ своей статьѣ „Атеизмъ“ [1]) онъ очень пространно увѣряетъ читателя, что будто „сѣрый матеріализмъ“ не оставляетъ никакого мѣста для человѣческой свободы, между тѣмъ какъ философія „Эмпиріомонизма“ ставитъ ее на незыблемыя теоретическія основанія. Вообще, можно съ увѣренностью сказать, что „пятая религія“ могла быть сочинена и принята только такими „марксистами“, которые не сумѣли справиться съ главнѣйшими теоретическими положеніями ученія Маркса-Энгельса. Это тоже очень „слѣдуетъ хорошенько замѣтить“.

Прибавлю мимоходомъ, что г. Д. Мережковскій отнесся съ большимъ вниманіемъ къ разглагольствованіямъ безрукаго Миши и объявилъ, что они представляютъ собою „научное—ignoramus не знаемъ, — спустившееся до босяцкаго „дна“ [2]). Въ своей оцѣнкѣ матеріализма („механическаго міросозерцанія“) и вытекающихъ изъ него нравственныхъ выводовъ, г. Мережковскій близко и трогательно сходится съ г. Луначарскимъ. „И это не мѣшаетъ хорошенько замѣтить“. Въ нашемъ современномъ богосочинительствѣ есть нѣсколько разновидностей, каждая изъ которыхъ выражаетъ особое психологическое настроеніе и особыя общественныя „искательства“. Но всѣмъ имъ вмѣстѣ взятымъ свойственна одна общая черта: полное неумѣніе разрѣшить антиномію между свободой и необходимостью.

Не общественное сознаніе опредѣляетъ собой общественное бытіе, а наоборотъ: общественное бытіе опредѣляетъ собой общественное сознаніе. Общественныя движенія и общественныя настроенія причиняются вовсе не теоретическими ошибками тѣхъ людей, которые участвуютъ въ этихъ движеніяхъ или испытываютъ эти настроенія. Но разъ дано извѣстное общественное движеніе или,—чтобы выразиться болѣе точно: разъ дано извѣстное состояніе общества,—и разъ дано соотвѣтствующее ему общественное настроеніе, то входитъ въ свои права и теорія. Не всякое теоретическое настроеніе соотвѣтствуетъ данному общественному настроенію. Діалектическій матеріализмъ совсѣмъ не годится для богосочинительства. Кто, уступая настроенію, господствующему у нашей современной „интеллигенціи“, принимается за богосочинительство, тотъ необходимо долженъ отречься отъ діалектическаго матеріализма и совершить извѣстныя теоретическія

---

[1]) Статья эта въ оглавленіи украшеннаго ею сборника названа: „Атеисты“.
[2]) Д. С. Мережковскій. Грядущій хамъ. Спб., 1906, стр. 61.

ошибки. А это не всякому дано. Для этого тоже нужны извѣстныя предварительныя данныя, въ интересующемъ насъ случаѣ сводящіяся, главнымъ образомъ, къ неспособности преодолѣть указанную мною теоретическую трудность.

Пора кончать. Но мнѣ хочется сказать еще два слова о неудачной повѣсти М. Горькаго.

Михаилъ поучаетъ въ ней Матвѣя:

„— Началась эта дрянная и недостойная разума человѣческаго жизнь съ того дня, какъ первая человѣческая личность оторвалась отъ чудотворной силы народа, отъ массы, матери своей, и сжалась со страха передъ одиночествомъ и безсиліемъ своимъ въ ничтожный и злой комокъ мелкихъ желаній, комокъ, который нареченъ былъ—„я“. Вотъ это самое „я“ и есть злѣйшій врагъ человѣка! На дѣло самозащиты своей и утвержденія своего среди земли оно безполезно убило всѣ силы духа, всѣ великія способности къ созданію духовныхъ благъ!“ [1]).

Это заставляетъ меня еще разъ вспомнить полемику Маркса съ Германомъ Криге. Криге писалъ, проповѣдуя свою новую религію: „у насъ есть дѣло гораздо лучшее, нежели забота о нашемъ жалкомъ „я“ (Wir haben noch etwas mehr zu thun, als für unser lumpiges Selbst zu sorgen). Марксъ отвѣчалъ на это тѣмъ рѣзкимъ замѣчаніемъ, что религія Криге, *какъ и всякая другая*, кончаетъ сервилизмомъ передъ метафизической или даже религіозной фикціей, которой является человѣчество, отдѣленное отъ „я“ [2]). Очень совѣтую Михаилу и его творцу—М. Горькому вдуматься въ эти слова автора „Капитала“.

Вдуматься, право же, стоитъ! Вопросъ объ „я“, будучи примѣненъ ко взаимнымъ отношеніямъ людей, очень нерѣдко разрѣшается по метафизической формулѣ „или—или“: *или* „не я“ приносится въ жертву ради „я“ (рѣшенія въ духѣ Ницше), *или же* „я“ объявляется незаслуживающимъ никакого вниманія, въ виду интересовъ „не я“ (рѣшеніе въ духѣ Криге и Михаила). Діалектическое рѣшеніе этого вопроса, дающее логическую возможность согласить обѣ стороны этой антиноміи, указано было еще Гегелемъ, у котораго оно было заимствовано, между прочимъ, нашими Герценомъ и Бѣлинскимъ. Но въ томъ-то и бѣда, что многія драгоцѣннѣйшія пріобрѣтенія, сдѣланныя западноевропейской мыслью въ процессѣ ея историческаго развитія, до Маркса и Энгельса включительно, остались неизвѣстными на-

---

[1]) „Исповѣдь“, стр. 154.
[2]) Gesam. Schriften von K. Marx und F. Engels, II, S. 425.

шимъ нынѣшнимъ богосочинителямъ. Это—черта, роднящая ихъ съ „критиками Маркса“. Іона утверждаетъ у М. Горькаго: „Нельзя говорить человѣку—стой на семъ! но—отсюда иди далѣе!“ Та „формула прогресса“, которую усвоили для своего собственнаго обихода „критики Маркса“ и нынѣшніе наши богосочинители, гласитъ: „Нельзя говорить человѣку—стой на семъ (на Марксѣ), но—отсюда иди назадъ, туда, гдѣ находилась человѣческая мысль раньше Маркса или даже раньше Гегеля: тамъ предстоитъ тебѣ сдѣлать цѣлый рядъ блестящихъ открытій“.

Гоголь, Достоевскій, Толстой, Горькій — все это огромные художественные таланты. И всѣ эти огромные таланты споткнулись о религію, къ несказанному вреду для своего художественнаго творчества. Въ этомъ они всѣ похожи другъ на друга. Но только въ этомъ. Каждый изъ нихъ, какъ и слѣдовало огромному таланту, творилъ по-своему. Даже и о религію каждый изъ нихъ споткнулся на свой особый ладъ. Какъ же именно споткнулся о нее М. Горькій?

Легко сказать: М. Горькій сдѣлалъ такую-то теоретическую ошибку. Нужно еще выяснить, почему его мысль пошла по тому теоретическому пути, на которомъ ею сдѣлана была эта ошибка. Легко сказать: М. Горькій подчинился вліянію такого-то или такого-то богосочинителя, положимъ—г. А. Луначарскаго. Нужно еще выяснить то его душевное состояніе, которое сдѣлало возможнымъ вліяніе на него этого богосочинителя. Вѣдь что такое г. А. Луначарскій въ сравненіи съ М. Горькимъ? Копна сѣна въ сравненіи съ Монбланомъ. Почему же Монбланъ подчинился вліянію копны? Почему нашъ поэтическій „Буревѣстникъ“ заговорилъ теперь мистическимъ языкомъ святоши?

Значеніе М. Горькаго въ русской литературѣ заключается въ томъ, что онъ, въ рядѣ поэтическихъ очерковъ проводилъ въ подходящій историческій моментъ ту мысль, которую у него же высказываетъ старуха Изергиль: „Когда человѣкъ любитъ подвиги, онъ всегда сумѣетъ ихъ сдѣлать и найдетъ, гдѣ это можно. Въ жизни, знаешь ли ты, всегда есть мѣсто подвигамъ“. Но поэтическій пѣвецъ подвиговъ, съ такой силой ударившій по сердцамъ русскихъ читателей, плохо выяснилъ себѣ тѣ историческія условія, при которыхъ предстояло совершать подвиги передовому человѣку современной Россіи. Въ теоретическомъ отношеніи онъ страшно далеко отсталъ отъ своего времени, а лучше сказать,— онъ еще не догналъ его. Поэтому въ душѣ его осталось мѣсто для мистицизма. Его удалая Мальва увлекалась житіемъ Алексѣя— божьяго человѣка. Горькій похожъ на свою Мальву. Восхищаясь

красотой подвиговъ, онъ непрочь взглянуть на нихъ подъ угломъ религіи. Это—большая и досадная слабость. И именно благодаря этой большой и досадной слабости маленькая копна могла подчинить своему вліянію высочайшую снѣжную гору.

О книгѣ Фр. Лютгенау.

Фр. Лютгенау.—Естественная и соціальная религія (теорія религіи съ матеріалистической точки зрѣнія. С.-Петербургъ, 1908 г.[1]).

Не сознаніе опредѣляетъ собою бытіе, а бытіе опредѣляетъ собою сознаніе. Въ примѣненіи къ развитію человѣчества это означаетъ, что не „психика“ общественнаго человѣка опредѣляетъ собою складъ его жизни, а складъ его жизни опредѣляетъ собою его „психику“. Это намъ хорошо извѣстно въ настоящее время. Но это еще не значитъ, что намъ въ каждомъ данномъ случаѣ извѣстенъ тотъ процессъ, который приводитъ къ возникновенію данной психики на основѣ данной формы общественнаго быта. Далеко нѣтъ! Очень и очень многія стороны этого многообразнаго процесса *только еще становятся предметомъ научнаго изслѣдованія*. Матеріалистическое объясненіе исторіи представляетъ собою *только методъ*, ведущій къ познанію истины въ области общественныхъ явленій, а вовсе не конгломератъ готовыхъ, законченныхъ выводовъ. И кто хочетъ показать себя достойнымъ приверженцемъ этого метода, тотъ не можетъ ограничиться простымъ повтореніемъ того, что не сознаніе опредѣляетъ собою бытіе, а бытіе—сознаніе; тотъ долженъ, напротивъ, постараться выяснить себѣ, какъ же происходитъ на самомъ дѣлѣ это опредѣленіе сознанія бытіемъ. А для этого нѣтъ другого пути, кромѣ изученія фактовъ и обнаруженія ихъ причинной связи.

Что касается, въ частности, *религіи*, то и здѣсь, разумѣется, уже нельзя сомнѣваться въ томъ, что не сознаніе опредѣляетъ собою бытіе; но и здѣсь процессъ опредѣленія сознанія бытіемъ еще остается для насъ въ очень многихъ отношеніяхъ неяснымъ. Въ виду этого приходится привѣтствовать всякую серьезную попытку выясненія этого процесса. И въ свое время

---

[1]) „Современный Міръ“, 1908, № 5.

книга Фр. Лютгенау,—появившаяся на нѣмецкомъ языкѣ лѣтъ около четырнадцати тому назадъ,—несомнѣнно, заслуживала большого вниманія со стороны всѣхъ тѣхъ, которые интересовались историческимъ матеріализмомъ. Но въ ней и тогда можно было указать многіе, весьма существенные, недостатки; а теперь, когда книга, страдающая этими недостатками, оказывается, кромѣ того, довольно-таки *устарѣвшей*, мы затруднились бы отвѣтомъ, если бы г-жа Величкина,—уже извѣстная намъ, какъ серьезная и добросовѣстная переводчица,—спросила насъ, стоитъ-ли ей браться за переводъ этой книги: мы подумали бы, что, пожалуй, и не стоитъ.

Впрочемъ, на безрыбьи и ракъ рыба. На русскомъ языкѣ сочиненіе г. Лютгенау представляетъ собою почти unicum. Поэтому мы все-таки рекомендуемъ его русскому читателю. И по той же причинѣ мы не можемъ не пожалѣть о томъ, что г-жа Величкина перевела книгу г. Лютгенау не такъ хорошо, какъ она перевела когда-то фонъ-Поленца. Ея новый переводъ тяжелъ, а мѣстами и неудовлетворителенъ. Къ тому же онъ искаженъ множествомъ самыхъ досадныхъ опечатокъ. Это тѣмъ болѣе неудобно для читателей, чѣмъ менѣе знакомы они съ предметомъ, т.-е. чѣмъ болѣе нуждаются въ толковомъ руководствѣ.

Но перейдемъ къ содержанію книги. Филологъ по образованію, г. Фр. Лютгенау задался похвальной цѣлью разработать вопросъ о возникновеніи и развитіи религіи съ точки зрѣнія историческаго матеріализма. Къ сожалѣнію, онъ не былъ достаточно даровитъ для того, чтобы хорошо выполнить свою задачу. Онъ даже не вполнѣ уяснилъ себѣ, что это за штука: историческій матеріализмъ. Во взглядѣ на этотъ предметъ онъ не освободился отъ многихъ филистерскихъ предразсудковъ. Онъ говоритъ: „Марксъ и Энгельсъ доказали ошибочность идеализма и основали діалектически-матеріалистическое міровоззрѣніе, по которому мы теперь въ экономическихъ условіяхъ видимъ фундаментъ какъ правовыхъ, такъ и нравственныхъ и религіозныхъ представленій“ (стр. 249). Но какъ же это такъ? Развѣ же *міровоззрѣніе* людей,—т.-е. взглядъ ихъ *на всю систему міра*,—исчерпывается ихъ взглядомъ *на отношеніе „экономическихъ условій“ къ правовымъ учрежденіямъ и нравственнымъ и религіознымъ представленіямъ*? Другими словами: развѣ *историческій* матеріализмъ есть цѣлое *міровоззрѣніе?* Конечно, нѣтъ! Онъ—только *одна часть* міровоззрѣнія. Какого же міровоззрѣнія? Ну, понятно—какого: *матеріалистическаго*. Энгельсъ говоритъ, что онъ и Марксъ примѣнили матеріализмъ къ объясненію исторіи. Такъ оно и было на самомъ

дѣлѣ. Но г. Лютгенау и слышать не хочетъ о матеріализмѣ, который онъ почему-то называетъ „*познавательно-теоретическимъ*“ [1]) и по адресу котораго онъ,—на стр. 249, 250 (примѣчаніе), 252, 253 и нѣкоторыхъ другихъ,—наговорилъ цѣлую кучу самыхъ неудобоваримыхъ пустяковъ. По всему видно, что онъ не имѣетъ ни малѣйшаго понятія о „познавательно-теоретическомъ“ матеріализмѣ, и что онъ говоритъ о немъ со словъ тѣхъ самыхъ теологовъ,—или со словъ философовъ, находящихся подъ вліяніемъ тѣхъ самыхъ теологовъ,—взгляды которыхъ онъ самъ, разумѣется, отвергаетъ, по скольку они распространяются на собственно историческую область и касаются религіознаго вопроса. И это обстоятельство сильно вредитъ ему даже тамъ, гдѣ онъ находится, можно сказать, у себя дома: въ разсужденіяхъ о религіи. Онъ думаетъ, напримѣръ, что „религія начинается на границѣ познанія или опыта“, и что „чѣмъ шире становится область познанія, тѣмъ уже—область религіознаго вѣрованія“ (стр. 247). Это можно признать правильнымъ лишь съ большой оговоркой. Дѣло въ томъ, что когда область религіознаго вѣрованія оказывается значительно суженной подъ вліяніемъ опыта, тогда на выручку религіи является та философія, которая учитъ, что наука и религія лежатъ въ совершенно различныхъ плоскостяхъ, такъ какъ религія имѣетъ дѣло съ потустороннимъ міромъ, а наука, опытъ,—только съ явленіями, и что, поэтому, расширеніе области опыта *не можетъ* сузить область религіи. И *поскольку* проповѣдь этой философіи вліяетъ на умы, *постольку* область религіознаго вѣрованія перестаетъ суживаться подъ вліяніемъ опыта. То правда, что философія этого рода могла возникнуть и пріобрѣсти вліяніе только при опредѣленной соціальной обстановкѣ, только на извѣстной стадіи развитія общества, раздѣленнаго на *классы*. Но это не измѣняетъ дѣла; напротивъ, анализъ вліянія этой философіи и ея отношенія къ религіи далъ бы г. Лютгенау возможность болѣе яркимъ свѣтомъ освѣтить связь между общественнымъ развитіемъ (причина) и исторической судьбою религіозныхъ вѣрованій (слѣдствіе). Г. Лютгенау не воспользовался этой возможностью. Онъ *и не могъ* воспользоваться ею по той простой причинѣ, что онъ не съ сумѣлъ отнестись критически къ той,—будто бы критической,—философіи, которую мы имѣемъ здѣсь въ виду. А не сумѣлъ—потому, что *самъ* попалъ подъ вліяніе этой философіи. Ея влія-

---

[1]) Курсивъ нашъ.

нію на него мы и обязаны тѣмъ сугубымъ вздоромъ, который наговорилъ онъ въ своей книгѣ о „познавательно-теоретическомъ“ матеріализмѣ. Но, наговоривъ о немъ сугубаго вздора, онъ въ своемъ отношеніи къ религіи самъ переходитъ на его точку зрѣнія; и это послѣднее было бы, конечно, хорошо, если бы наговоренный имъ вздоръ не застилалъ его поля зрѣнія и не мѣшалъ ему совершить указанный переходъ сознательно и не грѣша противъ логики.

Если бы этотъ переходъ совершился у него сознательно, то и приведенное нами положеніе, гласящее, что опытъ суживаетъ область религіознаго вѣрованія, приняло бы у него гораздо болѣе правильный видъ: оно гласило бы, что накопленіе знаній лишаетъ почвы религіозныя вѣрованія, но дѣлаетъ это только въ той мѣрѣ, въ какой существующій порядокъ не мѣшаетъ распространенію знаній и пользованію ими для критики взглядовъ, унаслѣдованныхъ отъ старыхъ временъ. Именно это и говоритъ современный *матеріализмъ*, который отчасти принимается нашимъ авторомъ,—какъ *историческій* матеріализмъ,—а отчасти отвергается имъ подъ именемъ *познавательно-теоретическаго*.

Да и отвергается-то онъ имъ, можно сказать, совсѣмъ „безъ понятія“. Такъ, напримѣръ, разсуждая о Гегелѣ, онъ пишетъ: „Для Гегеля вещи и ихъ развитіе были все еще только олицетворенными отраженіями существующихъ гдѣ-то, еще раньше міра, „идей“, а не результатами своего собственнаго мышленія, не болѣе или менѣе абсолютными отраженіями дѣйствительныхъ вещей и процессовъ“ (стр. 249). Что значитъ „*абсолютное*“ отраженіе, намъ неизвѣстно, и вообще мы находимъ, что весь этотъ отрывокъ написанъ очень нескладно. Одно ясно: г. Лютгенау съ Гегелемъ несогласенъ и полагаетъ, что вещи и ихъ развитіе суть „отраженія дѣйствительныхъ вещей и процессовъ“. Но вѣдь это есть не что иное, какъ непріятный ему „познавательно-теоретическій матеріализмъ“. Ахъ, какой пассажъ! Извольте, послѣ этого, толковать съ г. Фр. Лютгенау о матеріализмѣ: вѣдь онъ и самъ не знаетъ, что это такое.

Обо всемъ этомъ можно было бы не распространяться, если бы не слѣдующее интересное обстоятельство. Г. Лютгенау принадлежалъ когда-то къ германской соціалъ-демократіи. Его книга вышла по-нѣмецки,—если память намъ не измѣняетъ,—въ 1894 году, т.-е. не задолго до начала такъ называемаго „*пересмотра Маркса*“. То, что онъ говорилъ въ ней объ отношеніи *историческаго* матеріализма къ „*познавательно-теоретическому*“, свидѣ-

тельствовало о томъ, что онъ находился подъ вліяніемъ философскихъ идей, господствовавшихъ и продолжающихъ господствовать въ средѣ идеологовъ германской буржуазіи. Но мы не помнимъ, чтобы кто-нибудь изъ теоретиковъ его тогдашней партіи обратилъ на это хоть какое-нибудь вниманіе; это всѣмъ казалось чѣмъ-то совсѣмъ не важнымъ или даже вполнѣ естественнымъ. А когда начался „пересмотръ“, то господа, взявшіеся за него („ревизіонисты“) опирались, между прочимъ, какъ разъ на тѣ философскія идеи, вліяніе которыхъ испыталъ на себѣ г. Лютгенау, да, конечно, и не онъ одинъ. Это показываетъ, какимъ образомъ *подготовлялся* ревизіонизмъ, какъ прокладывалъ онъ себѣ дорогу въ умы членовъ партіи, въ то время, когда г. Бернштейнъ еще не высказывалъ никакихъ сомнѣній въ правильности Марксова ученія. Объ этомъ стоитъ подумать русскимъ марксистамъ: въ ихъ средѣ теперь не мало людей, занимающихся провозомъ той философской контрабанды, которую провозили когда-то въ головы германскихъ соціалъ-демократовъ г. Лютгенау и подобные ему непослѣдовательные мыслители [1]). Само собою понятно, что въ борьбѣ съ этой контрабандой можетъ сдѣлать что-либо только одинъ стражникъ: *логика*. Но *этотъ-то* стражникъ во всякомъ случаѣ не лишній, и ему-то надлежитъ бодрствовать.

Переходя ко взгляду г. Лютгенау на возникновеніе и развитіе религіозныхъ вѣрованій, мы должны признать, что даже и тутъ нашъ авторъ только отчасти справился со своей, правда, очень трудной задачей: дать этому возникновенію и развитію матеаріалистическое объясненіе. Если въ философіи онъ готовъ былъ дополнять Маркса и Энгельса *Кантомъ*, то здѣсь онъ дополняетъ ихъ *Максомъ Мюллеромъ*. И такимъ дополненіемъ онъ, какъ и въ первомъ случаѣ, только портитъ дѣло.

Онъ говоритъ: „Миѳъ возникаетъ просто изъ языка“ (стр. 12) и поясняетъ эту свою мысль, — т.-е. мысль своего авторитета, Макса Мюллера, — слѣдующими словами этого послѣдняго: „Мы знаемъ, что Эосъ (по-гречески — утренняя заря) соотвѣтствуетъ санскритскому Ushas, и что ushas происходитъ отъ корня Uas, что значитъ свѣтитъ. Эосъ, слѣдовательно, первоначально называлось „свѣтящее“ или „свѣтящій“ или „свѣтящая“. Кто же было это оно, онъ или она? Здѣсь мы можемъ прямо наблюдать неизбѣжное рожденіе миѳа. То, что познается нашими внѣшними чувствами и что мы можемъ назвать, есть только слѣдствіе;

---

[1]) Какой-нибудь г. Юшкевичъ или г. Н. Валентиновъ, какъ говорится, *ничьмъ не хуже* г. Лютгенау.

это—своеобразное освѣщеніе неба, отблескъ наступающаго утра или, какъ мы сказали бы теперь, рефлексъ преломляющихся въ облакахъ солнечныхъ лучей. Но такъ, разумѣется, не думали древніе. Составивъ такое слово, какъ Эосъ, означающее свѣтящее или свѣтъ, они должны были пойти дальше и говорить: Эосъ возвращается, Эосъ ушла, Эосъ снова пришла, Эосъ поднимается изъ моря, Эосъ — дочь неба, солнце идетъ вслѣдъ за Эосъ, солнце любитъ Эосъ, солнце убиваетъ Эосъ, и т. п. Что все это означаетъ? Вы можете сказать, что это — языкъ, это, конечно, миѳъ и притомъ миѳъ неизбѣжный" (стр. 13). Къ этимъ разсужденіямъ М. Мюллера г. Лютгенау прибавляетъ: „На вопросъ о сущности миѳа можно, между прочимъ, отвѣтить такъ: онъ есть естественная и необходимая ступень развитія языка и мышленія. Это, разумѣется, отнюдь еще недостаточное опредѣленіе" (та же стр.). Дѣйствительно, совсѣмъ „недостаточное". Но главное—то, что даже и это недостаточное опредѣленіе могло бы навести г. Лютгенау на нѣкій полезный вопросъ. Онъ могъ бы,—и даже долженъ былъ бы, — спросить себя: нельзя ли *сократить* это опредѣленіе; нельзя ли просто сказать: миѳъ есть необходимая ступень развитія мышленія.

И если бы онъ безъ предубѣжденія вдумался въ этотъ вопросъ, то увидѣлъ бы, что сказать такъ въ самомъ дѣлѣ можно. Мы и теперь, подобно нашимъ очень-очень отдаленнымъ предкамъ, говоримъ: солнце сѣло, луна взошла, вѣтеръ утихъ и т. д., но, выражаясь такъ, мы уже не думаемъ, какъ думали эти очень-очень отдаленные наши предки: что солнце, луна, вѣтеръ, и проч. суть живыя существа, одаренныя сознаніемъ и волей. Выраженія остались тѣ же, а представленія, связанныя съ ними, сдѣлались совсѣмъ другія; прежде характеръ этихъ представленій и вообще мышленія *благопріятствовалъ* развитію миѳовъ, теперь онъ совсѣмъ *неблагопріятенъ* для него. Значитъ именно характеромъ мышленія, свойственнаго первобытному человѣку, и объясняется возникновеніе миѳовъ. И нѣтъ надобности повторять, каковъ именно этотъ характеръ: мы уже сказали что первобытный человѣкъ *одушевляетъ* окружающій его внѣшній міръ. Все дѣло состоитъ теперь только въ томъ, чтобы выяснить себѣ, почему же это такъ? Почему первобытному человѣку свойственно именно такое мышленіе? А на это отвѣтить не трудно. Характеръ мышленія въ послѣднемъ счетѣ опредѣляется тѣмъ запасомъ опыта, которымъ человѣкъ располагаетъ. У первобытнаго человѣка запасъ опыта очень не великъ; но, поскольку онъ существуетъ, онъ относится, главнымъ образомъ, *къ животному міру*:

первобытный человѣкъ уже очень рано становится *рыболовомъ* и *охотникомъ*. Конечно, и на этой, очень ранней ступени своего существованія человѣчество имѣетъ дѣло также и съ „неодушевленной", природой: вѣдь и въ то время оно испытывало на себѣ дѣйствіе тепла, влаги, свѣта и т. п. Но, испытывая на себѣ это дѣйствіе и стараясь *понять*, *объяснить* себѣ его, оно по необходимости *судило о неизвѣстномъ* по *извѣстному*. А извѣстенъ ему былъ, какъ уже сказано, главнымъ образомъ животный міръ такъ, называемыхъ *одушевленныхъ* предметовъ; неудивительно, что онъ счелъ одушевленной и всю остальную, гораздо менѣе извѣстную ему природу. И чѣмъ меньше была извѣстна ему эта остальная природа,—которую онъ по необходимости представлялъ себѣ тогда одушевленной,—тѣмъ больше простора оставалось для работы его воображенія. Воображеніе создало цѣлый рядъ разсказовъ, объясняющихъ великія явленія природы дѣятельностью того и другого одушевленнаго существа.

А изъ такихъ разсказовъ и состоитъ, то, что называется *миѳологіей*. Но надо замѣтить, что г. Фр. Лютгенау сильно ошибается, когда утверждаетъ что первобытный человѣкъ всегда говоритъ о *богахъ*, какъ о *людяхъ* (стр. 17). И не менѣе ошибается онъ, прибавляя, что „намъ" извѣстно, *почему* обоготворяемыя людьми явленія природы представлялись въ видѣ людей (таже стр.). *Этого* нельзя знать, потому что *этого не было*. Объясняя великія явленія природы дѣйствіемъ живыхъ существъ, дикарь чаще всего представляетъ себѣ эти существа въ видѣ *животныхъ* а вовсе не въ видѣ *людей*. Это до такой степени вѣрно и такъ, повидимому, общеизвѣстно, что прямо удивительно, какъ же могъ г. Лютгенау не знать или упустить это изъ виду. Положимъ, что въ качествѣ *филолога*, онъ вообще не расположенъ обращаться къ *этнологіи*, о чемъ и самъ заявляетъ въ своей книгѣ; но вѣдь для всего есть предѣлы. Сказать, что великія явленія и силы природы представлялись первобытному человѣку только въ видѣ людей, значитъ закрыть себѣ путь даже къ пониманію, напримѣръ, такой, далеко и далеко еще не первобытной религіи, какою была религія Египта временъ фараоновъ.

Максъ Мюллеръ мало помогъ г. Лютгенау въ его попыткѣ матеріалистическаго объясненія религіи. Напротивъ, *филологія* скорѣе помѣшала нашему автору обратить надлежащее вниманіе на *технологію*, т.-е. на то, какимъ образомъ миѳологія видоизмѣняется вслѣдствіе роста производительныхъ силъ, увеличенія власти человѣка надъ природой. Тѣмъ, которые будутъ читать

разбираемую нами книгу, мы очень совѣтуемъ не забывать объ этомъ ея пробѣлѣ [1]).

Другимъ ея недостаткомъ является излишній *схематизмъ* изложенія. Г. Лютгенау такъ изображаетъ ходъ развитія религіозныхъ вѣрованій, какъ будто бы „естественная" религія,— „отраженіе зависимости человѣка отъ природы",— могла быть отдѣлена рѣзкою гранью отъ „соціальной" религіи, которая является отраженіемъ той же зависимости „отъ общественныхъ силъ, сущность и характеръ дѣйствія которыхъ ему (человѣку Г. П.) неизвѣстны". Но такой грани не существуетъ. И это нетрудно доказать съ помощью тѣхъ самыхъ соображеній и опредѣленій, которыя выдвигаются г. Лютгенау. Такъ, напримѣръ, онъ справедливо замѣчаетъ, что область *религіи* гораздо уже области *миѳологіи*. „Не вся миѳологія есть религія,—говоритъ онъ;— и только тѣ объекты, которые способны вліять на моральный характеръ человѣка, имѣютъ право называться религіозными" (стр. 38). Здѣсь неудачно выражена мысль, сама по себѣ правильная: религія въ широкомъ и, конечно, гораздо болѣе точномъ смыслѣ этого слова дѣйствительно возникаетъ только тогда, когда общественный человѣкъ начинаетъ искать у бога или у боговъ санкціи для своей морали или вообще для своихъ дѣйствій и учрежденій [2]). Но мораль есть явленіе *соціальное*. Поэтому, освящая предписанія морали и вообще данныя общественныя отношенія людей, религія тѣмъ самымъ пріобрѣтаетъ „*соціальный*",—т.-е., по-русски, *общественный характеръ*. Нашъ авторъ и самъ сознаетъ это; онъ говоритъ: „съ самаго начала уже въ аналогіи между человѣческимъ и божественнымъ образомъ жизни, между отношеніемъ отца къ своему ребенку и бога къ человѣку и т. п. заключается неизбѣжный элементъ соціальной религіи" (стр. 133). Именно такъ! И именно потому, что это такъ, *нельзя* изображать „естественную" религію, какъ будто бы она составляла

---

[1]) Этотъ пробѣлъ нисколько не устраняется тѣмъ, что сказано нашимъ авторомъ, напримѣръ, о вліяніи *обмѣна* на религіозныя представленія. Мы говоримъ теперь не объ *экономіи*, а именно о *техникѣ* производства. Вліяніе этой послѣдней на первобытную *миѳологію*, вѣроятно, не менѣе сильно, нежели ея вліяніе на первобытное *искусство*. Эта же сторона дѣла почти совсѣмъ не затронута въ книгѣ г. Лютгенау, и въ этомъ виновато прежде всего его пренебрежительное отношеніе къ матеріалу, доставляемому современной этнологіей.

[2]) Подъ религіей *въ узкомъ смыслѣ* мы понимаемъ то, что Тэйлоръ называетъ *animism религіи*, т.-е. вообще вѣру въ существованіе духовъ. Первоначально такая вѣра не имѣетъ никакого вліянія на дѣйствія людей, и тогда она не имѣетъ ровно никакого значенія, какъ „факторъ" общественнаго развитія, поэтому и религіей ее можно называть лишь съ весьма существенной оговоркой.

отдѣльную фазу религіозной эволюціи, или,—если хотите,—*можно*, да только, напримѣръ, Тэйлору, по мнѣнію котораго религія (въ своемъ *минимальномъ* видѣ) существуетъ *даже тамъ*, гдѣ миѳы еще не начали освящать собою предписанія морали; что же касается г. Лютгенау, для котораго религія существуетъ *только тамъ*, гдѣ уже совершилось это соединеніе миѳологіи съ моралью, то онъ долженъ былъ бы съ первыхъ же страницъ своего изложенія стараться обнаружить связь между *общественными отношеніями* людей, съ одной стороны, и формами ихъ *религіозныхъ* вѣрованій—съ другой. Обнаруженіе такой связи было бы полезно ему, между прочимъ, и для выясненія того, что̀ можно было бы назвать ролью религіознаго „фактора“ въ исторіи человѣчества. Но г. Лютгенау не счелъ нужнымъ хорошенько выяснить себѣ и читателю эту связь. Поэтому,—и вопреки его собственному мнѣнію,—„естественная религія“ является въ его изложеніи какъ бы независимой отъ „соціальной“ формы. То же самое приходится сказать и объ „антропологической“, а также и о „психологической“ религіи. Нашъ авторъ и эти „религіи“ излагаетъ, какъ нѣчто совершенно отдѣльное, самостоятельное. Въ интересахъ анализа онъ нарушаетъ живую взаимную связь явленій и потомъ забываетъ *возстановить* эту связь въ интересахъ *синтеза*. Неудивительно, что его изложеніе оказывается почти лишеннымъ всякой внутренней связи. Его книга представляетъ собою, въ своихъ отдѣльныхъ главахъ, собраніе болѣе или менѣе цѣнныхъ данныхъ для матеріалистическаго объясненія „религіознаго феномена“,—какъ выражаются теперь французскіе изслѣдователи,—но *стройнаго объясненія* этого „феномена“ въ ней мы не находимъ.

Однако, повторяемъ, на безрыбьи и ракъ рыба. Доступная русскому читателю, не знающему иностранныхъ языковъ, литература предмета до такой степени бѣдна, что и книга г. Лютгенау составляетъ въ ней полезное явленіе. Прочитать ее во всякомъ случаѣ не мѣшаетъ.

Еще два слова. Въ главѣ *„религія и этика“* г. Лютгенау дѣлаетъ нѣсколько очень мѣткихъ возраженій противъ той мысли, что нравственность всегда должна будетъ основываться на религіи. Онъ говоритъ, — какъ гораздо раньше его сказалъ, впрочемъ, Дидро, — что польза, приносимая человѣчеству религіей, похожа на пользу костыля: „кто не нуждается въ костылѣ, тотъ лучше ходитъ“ (стр. 240—241). Это справедливо. Но справедливость этой блестящей мысли Дидро стала бы еще болѣе очевидной, если бы нашъ авторъ подкрѣпилъ ее указаніемъ на тотъ

несомнѣнный фактъ, что въ исторіи развитія человѣчества нравственность возникаетъ *прежде*, нежели люди начинаютъ освящать ея предписанія ссылкою на волю сверхъ-естественныхъ существъ. Этотъ фактъ, конечно, извѣстенъ и г. Лютгенау; но онъ не получилъ въ его книгѣ надлежащаго освѣщенія, а потому и этотъ фактъ, съ своей стороны, не проливаетъ у него на вопросъ объ отношеніи нравственности къ религіи того свѣта, который онъ могъ бы пролить.

Комментируя извѣстное положеніе: „религія—частное дѣло", г. Лютгенау говоритъ: „для принадлежности къ партіи достаточно, если кто-нибудь убѣдится для себя (?), что онъ раздѣляетъ взгляды и требованія, изложенные въ программѣ партіи. Такимъ образомъ, при выборахъ въ рейхстагъ 1893 г. христіанскій теологъ могъ быть выставленъ офиціальнымъ кандидатомъ партіи" (стр. 289). Это, конечно, такъ. Но надо все-таки замѣтить слѣдущее. Программа партіи основывается на совокупности такихъ положеній, которымъ члены партіи приписываютъ строго научное значеніе. И каждый членъ партіи нравственно обязанъ по мѣрѣ силъ и возможности заниматься *пропагандой* этихъ положеній. Спрашивается, какъ ему быть, если въ своей пропагандѣ онъ сталкивается съ системой взглядовъ, объясняющихъ съ помощью „соціальной" религіи то, что онъ самъ не можетъ объяснить иначе, какъ посредствомъ научнаго соціализма? *Говорить противъ* своего убѣжденія? Это было бы лицемѣріемъ. *Замалчивать* нѣкоторую часть своихъ взглядовъ? Это было бы лицемѣріемъ на половину, т.-е., въ сущности, такимъ же лицемѣріемъ. Остается *говорить правду,*—говорить ее, не раздражая безъ надобности своего слушателя, подходя къ нему тактично и даже педагогично, но все-таки говорить. И опять мы вынуждены сдѣлать здѣсь ту самую оговорку, которую намъ приходилось уже не разъ дѣлать въ этой статьѣ: г. Лютгенау согласенъ съ нами; онъ самъ говоритъ это [1]). Но говоритъ какъ-то мимоходомъ, а когда нужно окончательно формулировать свое мнѣніе, онъ какъ будто склоняется къ противоположной мысли. Такъ, на стр. 274—275 онъ пишетъ: „Самая дѣйствительная агитація будетъ такова: *говорить то, что есть*. Естественное происхожденіе религіи; присоединившаяся потомъ зависимость религіозныхъ представленій отъ экономической структуры общества; факты церковной исторіи; научное изслѣдованіе сущности явленій, непониманіе которыхъ вы-

[1]) Т.-е. былъ согласенъ и говорилъ, пока самъ принадлежалъ къ партіи, а какъ онъ думаетъ,— теперь намъ совсѣмъ неизвѣстно.

звало религіозныя толкованія,—все это безусловно вѣрная дѣйствительность, которая разрушитъ всякое сомнѣніе и всякую фантазію, возникшую изъ незнанія". Это очень хорошо сказано! Но далѣе авторъ разсуждаетъ такъ, что выходитъ, будто никакой агитаціи не нужно, — и не нужно по той причинѣ, что „фантазія", о которой у насъ идетъ теперь рѣчь, коренится въ современной намъ экономической дѣйствительности и исчезнетъ вслѣдъ за нею. Но это уже совсѣмъ плохой доводъ; онъ напоминаетъ разсужденія анархистовъ и синдикалистовъ: *такъ какъ* политическія учрежденія основываются на производственныхъ отношеніяхъ, *то*, пока существуютъ эти послѣднія, политическая борьба или совсѣмъ безполезна или даже вредна для рабочаго класса. Въ дѣйствительности, самый ходъ *экономическаго* развитія нынѣшняго общества даетъ надлежащую точку опоры для плодотворной *политической* дѣятельности пролетаріата. И было бы нерасчетливо, было бы просто-напросто нелѣпо не пользоваться этой точкой опоры. Совершенно то же надо сказать и о „фантазіяхъ".

Пояснимъ нашу мысль примѣромъ. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ во французской партіи былъ негръ Лежитимюсъ, депутатъ отъ острова Мартиники. Злые языки его враговъ говорили, что во время избирательной агитаціи Лежитимюсъ не только держалъ рѣчи на собраніяхъ, но и прибѣгалъ къ *колдовству* для того, чтобы вѣрнѣе обезпечить себѣ побѣду. Это, повторяемъ, не болѣе, какъ злая выдумка; но допустимъ на одну минуту, что это правда. Какъ должна была бы французская партія отнестись къ Лежитимюсу? Исключить его изъ своихъ рядовъ? Но это значило бы обнаружить вредную, непозволительную и вдобавокъ еще смѣшную нетерпимость: вѣра въ колдовство тоже должна быть признана частнымъ дѣломъ. Противъ этого, надѣемся, никто возражать не станетъ. А съ другой стороны, кто изъ бѣлыхъ товарищей чернаго депутата не счелъ бы себя нравственно обязаннымъ сообщить ему болѣе правильный взглядъ на истинныя причины политическихъ успѣховъ и неудачъ? Кто изъ нихъ не постарался бы вывести его изъ его грубаго заблужденія? Развѣ только недоброжелательные или легкомысленные люди. А вѣдь вѣра въ колдовство, несомнѣнно, тоже имѣетъ свое матеріалистическое объясненіе! Но въ томъ-то и дѣло, что найти для даннаго историческаго явленія матеріалистическое объясненіе вовсе еще не значитъ примириться съ нимъ или объявить его неустранимымъ посредствомъ сознательной дѣятельности людей. Не сознаніе опредѣляетъ собою бытіе, а бытіе—сознаніе. Это такъ.

Это—историческій матеріализмъ. Но это еще не весь историческій матеріализмъ. Къ этому необходимо прибавить, что, разъ возникнувъ на основѣ бытія, сознаніе со своей стороны способствуетъ его дальнѣйшему развитію. Марксъ хорошо зналъ это, высказывая свой извѣстный взглядъ на важное значеніе „критики религіи“.

О брошюрѣ А. Паннекука[1]).

Дешевая библіотека Т-ва „Знаніе“, № 124. Антонъ Паннекукъ. Соціализмъ и религія. Съ нѣмецкаго. Переводъ А. Ратнеръ, подъ редакціей П. Румянцева. Цѣна 5 коп. 1906 (годъ).

Г. П. Румянцевъ, взявшій на себя редактированіе русскаго перевода этой брошюры, предпослалъ ей маленькое предисловіе. Вотъ оно цѣликомъ: „Настоящая брошюра представляетъ собою лекцію Д-ра Антона Паннекѣка (Anton Pannekoek) изъ Лейдена (Голландія), прочитанную 14 сентября 1905 года передъ многочисленной рабочей аудиторіей въ Бременѣ, по иниціативѣ „просвѣтительной комиссіи бременскаго профессіональнаго картеля“ и „соціалъ-демократическаго союза“. Выдержанность точки зрѣнія историческаго матеріализма, ясность и популярность изложенія автора заставляютъ насъ рекомендовать эту брошюру вниманію русскихъ читателей, тѣмъ болѣе, что по вопросу объ отношеніи соціализма къ религіи въ нашей литературѣ чувствуется большой пробѣлъ“.

По вопросу объ отношеніи соціализма къ религіи въ нашей литературѣ,—и не только русской,—дѣйствительно существуетъ большой пробѣлъ. Поэтому можно съ увѣренностью сказать, что эта брошюра будетъ прочтена многочисленными читателями, и поэтому же я считаю своею обязанностью отнестись къ ней здѣсь очень внимательно.

Начну съ того, что Anton Pannekoek есть не *кекъ*, а *кукъ*, ибо *oe* произносится голландцами, какъ наше *у*. Въ виду этого я и буду называть его какъ слѣдуетъ, т.-е. Паннекукомъ.

Брошюра Паннекука никакого пробѣла не заполнитъ по той простой причинѣ, что въ ней самой слишкомъ много пробѣловъ. Дырой нельзя заткнуть дыру, какъ справедливо замѣтилъ какой-

---

[1]) „Современная Жизнь“, январь, 1907.

то мудрецъ. Если же г. П. Румянцевъ считаетъ нужнымъ рекомендовать читателю брошюрку-лекцію Паннекука, то это свидѣтельствуетъ лишь о наличности многочисленныхъ пробѣловъ въ его собственномъ міросозерцаніи.

Антонъ Паннекукъ, несомнѣнно, обладаетъ довольно выдающимися способностями и прекрасными намѣреніями. Онъ принадлежитъ къ лѣвому,—*марксистскому*,—крылу голландской соціалъ-демократіи. Но, *несмотря на то*, что онъ—„Д-ръ“, а вѣрнѣе *потому, что* онъ—„Д-ръ“, онъ не прошелъ строгой марксистской школы. Это видно было уже изъ тѣхъ философскихъ статей, которыми онъ, года два тому назадъ, согрѣшилъ въ „Neue Zeit“: статьи вышли совсѣмъ плохими. Брошюрка же о соціализмѣ и религіи окончательно убѣждаетъ насъ въ томъ, что нашъ молодой голландскій марксистъ мало усвоилъ себѣ методъ своего учителя.

Онъ говоритъ: „существуетъ двѣ научныхъ системы; той и другой мы обязаны Карлу Марксу, и обѣ эти системы, вмѣстѣ взятыя, служатъ обоснованіемъ нашей конечной цѣли. Системы эти—политическая экономія и историческій матеріализмъ“ (стр. 29). Но это совсѣмъ не такъ. Существуетъ *одна* „система,“—*система діалектическаго матеріализма*,—въ которой находятъ мѣсто и политическая экономія, и научное объясненіе историческаго процесса, и еще многое другое. Всякій, кто изучилъ „Капиталъ“, понимаетъ, что это замѣчательное сочиненіе есть не что иное, какъ *матеріалистическое объясненіе экономическихъ отношеній въ буржуазномъ обществѣ*, которое само имѣетъ преходящій, т.-е. *историческій характеръ*. Многіе называютъ „Капиталъ“ *историческимъ* сочиненіемъ; но далеко не всѣ изъ этихъ многихъ понимаютъ весь глубокій смыслъ такого названія. Антонъ Паннекукъ принадлежитъ, какъ видно, къ числу тѣхъ, которые совсѣмъ не видятъ того, что основные экономическіе взгляды Маркса насквозь пропитаны матеріалистическимъ взглядомъ на исторію. Для марксиста это непростительный недостатокъ.

Дальше, говоря о „буржуазномъ матеріализмѣ“, А. Паннекукъ пускается толковать о буржуазныхъ просвѣтителяхъ, которые „надѣялись путемъ распространенія знанія вырвать массы изъ-подъ обаянія поповъ и дворянъ-феодаловъ“. Вы думаете, что онъ имѣетъ въ виду знаменитыхъ французскихъ матеріалистовъ: Гольбаха, Дидро, Гельвеція? Вы ошибаетесь. Онъ имѣетъ въ виду „теперь уже устарѣвшія популярныя книги А. Бюхнера“ (стр. 22). Это просто смѣшно. Онъ утверждаетъ, что въ „буржуазномъ матеріализмѣ“ отсутствовалъ „всякій слѣдъ

соціологіи". Это не вѣрно въ примѣненіи къ Гельвецію, въ сочиненіяхъ котораго можно найти чрезвычайно интересные и замѣчательные зародыши матеріалистическаго объясненія исторіи. Но А. Паннекукъ прошелъ плохую школу и потому онъ не имѣетъ понятія о французскомъ матеріализмѣ. Онъ приписываетъ матеріалистамъ „установленіе" той истины, что „идеи рождаются въ матеріи мозга" (стр. 29). Матеріалисты-классики выражались иначе.

Перейдемъ къ религіи. На стр. 8-ой разбираемой брошюры мы встрѣчаемъ такое замѣчаніе: „Въ интересующемъ насъ здѣсь вопросѣ, мы подъ религіей понимаемъ то, что составляетъ ея существенный признакъ: вѣру въ *сверхъестественное существо*, которое будто бы управляетъ міромъ и распоряжается судьбами людей".

Это опять не вѣрно, и не вѣрно въ двухъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, большинство религій приписывало управленіе міромъ не *одному*, а *многимъ* сверхъестественнымъ существамъ (политеизмъ). А во-вторыхъ, вѣра въ существованіе такихъ существъ еще *не составляетъ главнаго отличительнаго признака религіи*. Нашъ авторъ плохо уяснилъ себѣ процессъ того, что современные англійскіе изслѣдователи называютъ „The making of religion".

Религія возникаетъ только тогда, когда данное племя начинаетъ вѣрить въ то, что между нимъ и даннымъ сверхъестественнымъ существомъ или данными сверхъестественными существами есть извѣстныя отношенія, обязательныя не только для людей, но даже и для этихъ существъ. Главнымъ отличительнымъ признакомъ религіи является *вѣра въ бога или въ боговъ*. Но Паннекукъ очень ошибается, если думаетъ, что богъ и сверхъестественное существо — одно и то же. Конечно, всякій богъ есть сверхъестественное существо; но далеко не всякое сверхъестественное существо считается богомъ. *Чтобы стать богомъ, такое существо должно пережить цѣлую эволюцію.*

И замѣтьте, по какому поводу Паннекукъ дѣлаетъ свою неудачную ссылку на существенный признакъ религіи. Есть люди, которые говорятъ, что такъ какъ современный пролетаріатъ обнаруживаетъ много самоотверженности и преданности возвышенному идеалу, то нельзя утверждать,—какъ это дѣлаетъ, между прочимъ, Паннекукъ,—что названный классъ становится все менѣе и менѣе религіознымъ. Эти люди не могутъ и вообразить себѣ, чтобы возможна была *не религіозная* нравственность. Этимъ-то людямъ Паннекукъ отвѣчаетъ, что нравственность и

религія не одно и то же, что существеннымъ признакомъ религіи является вѣра въ сверхъестественныя существа. Затѣмъ онъ продолжаетъ: „До сихъ поръ всѣ возвышенныя и нравственныя побужденія людей были тѣсно связаны съ этой религіей и проявлялись подъ покровомъ религіи. Это тотчасъ же становится понятнымъ, если вспомнить, что религіей исчерпывалось все міросозерцаніе прежнихъ поколѣній, и поэтому все, что выходило за предѣлы обыденной повседневной жизни, находило въ ней убѣжище. Все то, происхожденія чего нельзя было объяснить, находило въ религіи сверхъестественное объясненіе; въ ней искали отвѣта на всѣ вопросы. Тотъ фактъ, что признаваемыя каждымъ человѣкомъ добродѣтели и нравственныя побужденія занимаютъ первое мѣсто въ религіозныхъ ученіяхъ, не составляетъ еще сущности и особенности религіи; сущность эту составляетъ, скорѣе, то основаніе, на которомъ зиждутся эти добродѣтели, именно, способъ объясненія всего происходящаго волей божьей. *Мы же* объясняемъ высшія нравственныя побужденія пролетаріата *естественной* причиной; мы знаемъ, что они проистекаютъ изъ его особаго классоваго положенія“.

Итакъ, „мы“ объясняемъ *естественной* причиной высшія нравственныя „побужденія“ *пролетаріата*. Это похвально. А чѣмъ объясняемъ „мы“ нравственныя „побужденія“ *другихъ классовъ общества?* Неужели *сверхъестественными* причинами? Вѣроятно, даже навѣрно—нѣтъ. А если нѣтъ, то надо говорить не о пролетаріатѣ, а вообще о томъ *человѣкѣ*, котораго Марксъ назвалъ *общественнымъ*. Марксисты, дѣйствительно, считаютъ, что развитіе нравственности общественнаго человѣка обусловливается развитіемъ общественныхъ отношеній, которое, въ свою очередь, опредѣляется развитіемъ общественныхъ производительныхъ силъ. Но именно потому, что марксисты убѣждены въ этомъ, имъ покажется въ высшей степени страннымъ то утвержденіе Паннекука, что „добродѣтели зиждутся“ на основаніи, сводящемся къ „способу объясненія всего происходящаго божьей волей“. Вѣдь отсюда выходитъ, что „добродѣтели зиждутся“ на *совершенно идеалистическомъ* „основаніи“. Я охотно допускаю, что тутъ не промахъ мысли, а неудачное выраженіе (можетъ быть, даже просто неудачный переводъ: у меня нѣтъ подъ руками подлинника); но отчего бы ни происходила здѣсь путаница, она существуетъ и можетъ только смутить читателя. Потомъ, о какой *„этой религіи“* говоритъ Паннекукъ? О той, существеннымъ признакомъ которой является вѣра въ сверхъестественныя существа? Но вѣдь этотъ признакъ есть, по его же словамъ,

существенный признакъ *всякой вообще религіи*. При чемъ же тутъ „*эта*“ религія? Опять—крайне неудачное выраженіе, очень запутывающее мысль автора. Наконецъ,—*и это, конечно, самое главное*,—изъ нашей послѣдней выписки еще разъ видно, что Паннекукъ совсѣмъ незнакомъ съ историческимъ процессомъ возникновенія религій. Онъ думаетъ, что „до сихъ поръ“ нравственность всегда была „тѣсно связана съ этой религіей“, т.-е. съ вѣрой въ сверхъестественныя существа. Но это не вѣрно. *На первыхъ ступеняхъ общественнаго развитія нравственность существуетъ совершенно независимо отъ вѣры въ сверхъестественныя существа*. Кто хочетъ убѣдиться въ этомъ, того я отсылаю къ русскому переводу „Первобытной Культуры“ Тэйлора. Если бы Паннекукъ зналъ этотъ фактъ, то ему достаточно было бы на него сослаться, чтобы опровергнуть людей, такъ неразумно твердящихъ, что нравственность невозможна безъ религіи. Но Паннекукъ этого не зналъ,—хотя и долженъ былъ бы знать,—и потому вынужденъ былъ пуститься въ запутанныя разсужденія, которыя показали прежде всего то, что онъ самъ, по нѣмецкому выраженію, не твердо сидитъ въ сѣдлѣ.

На 23-ей страницѣ своей брошюры Паннекукъ говоритъ: „Изложеннаго нами достаточно, чтобы показать, что старый буржуазный матеріализмъ и новая буржуазная религіозность [1]) обѣ прямо противоположны пролетарскому міросозерцанію“. По отношенію къ *религіозности* это вѣрно, но по отношенію къ „*буржуазному матеріализму*“ это совсѣмъ неправильно.

Въ „буржуазномъ матеріализмѣ“, по словамъ Паннекука, отсутствовалъ всякій слѣдъ соціологіи. Я уже сказалъ, что это не вполнѣ такъ; но теперь я допускаю, что это совершенно такъ, и спрашиваю, доказываетъ ли это обстоятельство, что „буржуазный матеріализмъ“ *противоположенъ* пролетарскому міросозерцанію? Нѣтъ, этого оно не доказываетъ. Оно доказываетъ только то, что „буржуазный матеріализмъ“ былъ *односторонень* сравнительно съ нынѣшнимъ діалектическимъ матеріализмомъ. О *противоположности* же не можетъ быть и рѣчи. „Буржуазный матеріализмъ“,—т.-е., точнѣе, классическій матеріализмъ 17-го и 18-го столѣтій,—не „заглохъ“, какъ увѣряетъ Паннекукъ, а возродился въ „системѣ“ Маркса.

Окончательный выводъ Паннекука тотъ, что при соціализмѣ не найдется мѣста для вѣры въ сверхъестественныя силы. Это

---

[1]) Передъ этимъ онъ справедливо сказалъ, что въ средѣ современной буржуазіи усиливается религіозность.

правильно; но это извѣстно еще со временъ Маркса. Паннекукъ ограничился тѣмъ, что привелъ въ доказательство этой вѣрной мысли нѣсколько невѣрныхъ соображеній, обнаруживающихъ его полное незнакомство съ предметомъ. Это слишкомъ мало.

Я далеко не исчерпалъ всѣхъ ошибокъ Паннекука. Но и тѣхъ ошибокъ, которыя указаны мною, достаточно, чтобы отнестись къ его брошюрѣ съ полнымъ отрицаніемъ. Предлагая эту брошюру своему читателю, издатели „*Дешевой библіотеки*“ преподнесли ему поистинѣ слишкомъ „*дешевую*“ вещь.

Г. П. Румянцева тоже, какъ видитъ читатель, поблагодарить не за что. У насъ теперь очень много развелось людей, редактирующихъ и „рекомендующихъ“ произведенія, посвященныя предметамъ, о которыхъ они не имѣютъ ни малѣйшаго понятія. Эти люди, усердно распространяющіе въ публикѣ свое самоувѣренное невѣжество, составляютъ язву нашей популярной,—преимущественно переводной,—литературы.

О книгѣ М. Гюйо [1]).

М. Гюйо.—Безвѣріе будущаго.—Соціологическое изслѣдованіе.—Съ біографической замѣткой о Гюйо Ал. Фулье и съ предисловіемъ профессора Д. Н. Овсянико-Куликовскаго.—Переводъ съ французскаго (11 изд.) подъ редакціей Я. Л. Сакера.—Спб.

У насъ много теперь говорятъ о религіи. И говорятъ, по большей части, такъ, что обнаруживаютъ полнѣйшее свое незнакомство съ этимъ общественнымъ явленіемъ, во всякомъ случаѣ, заслуживающимъ серьезнаго вниманія соціолога. Поэтому книга М. Гюйо является кстати: она будетъ способствовать разсѣянію густого тумана невѣжества, покрывающаго у насъ религіозный вопросъ.

Книгѣ предпослано предисловіе проф. Д. Н. Овсянико-Куликовскаго. Почтенный профессоръ касается въ немъ нашихъ современныхъ религіозныхъ исканій, которыя представляются ему „по меньшей мѣрѣ, ненужными“. Мы безусловно согласны съ нимъ въ этомъ случаѣ. По его словамъ, исканія эти, въ огромномъ своемъ большинствѣ, „сбиваются на какую-то игру въ религію, на ребяческія упражненія на религіозныя темы,—и есть

---

[1]) „Совр. Міръ“, сентябрь, 1909.

въ нихъ что-то и схоластическое, и диллетантское, и фантастическое" (стр. IX). Это строго, но вполнѣ справедливо. Не менѣе справедливо и то замѣчаніе Д. Н. Овсянико-Куликовскаго, что въ названныхъ исканіяхъ „замѣчается стремленіе подводить религіозный фундаментъ подъ явленія общественныя" (IX),—напр., подъ наше освободительное движеніе,— и что въ подведеніи такого фундамента нѣтъ ни малѣйшей надобности. „Это черта архаизирующаго характера, — говоритъ онъ: — противорѣчащая общей и все усиливающейся тенденціи прогресса — къ освобожденію соціальныхъ явленій отъ религіозной формулы"....Наши религіозные реформаторы и утописты не вводятъ, правда, новыхъ обрядовъ, но они ищутъ новой религіозной санкціи для такихъ „свѣтскихъ" вещей, какъ либерализмъ, соціализмъ, освободительное движеніе и т. д. Это было бы шагомъ назадъ — въ глубь архаическихъ ступеней и религій культуры, если бы только это былъ въ самомъ дѣлѣ „шагъ", а не одна „игра ума" и пустая затѣя" (IX—X). Прибавимъ, что къ числу религіозныхъ реформаторовъ и утопистовъ Д. Н. Овсянико-Куликовскій относитъ также и г. Луначарскаго, который „выступилъ съ попыткой созданія „соціалъ-демократической" религіи, въ чемъ едва ли есть надобность" (IX). Тутъ мы должны замѣтить, что нашъ авторъ выражается слишкомъ мягко: на самомъ дѣлѣ, можно съ полнѣйшей увѣренностью сказать, что въ попыткѣ г. Луначарскаго не было рѣшительно никакой надобности.

Но,—намъ очень жаль, что мы вынуждены написать это „но",—мы *не во всемъ* согласны съ Д. Н. Овсянико-Куликовскимъ. Откровенно говоря, мы не видимъ никакой надобности и въ той „грядущей религіозности", передъ которой онъ почтительно склоняется въ своемъ предисловіи. Онъ пишетъ: „Прогрессъ положительной науки и философіи ставитъ человѣка лицомъ къ лицу съ непознаваемымъ,—и на этомъ пунктѣ начинается та *религія*, которая въ противоположность религіямъ прошлаго, *не связываетъ* (religio значитъ—„связь") душу человѣческую, а освобождаетъ ее отъ узъ, приковывающихъ ее къ мѣсту и времени, злобѣ дня, тревогѣ вѣка, какъ всегда приковывали ее религіи прошлого, столь тѣсно связанныя съ исторіей, съ культурой, съ общественностью, съ государствомъ, съ классами, интересами группъ человѣческихъ. Въ сравненіи съ ними религія будущаго представляется *не религіей*, но въ ней *религіозность* человѣка взойдетъ на высшую ступень той *раціональной созерцательности*, которая, облагораживая духъ человѣческій, накопляетъ и освобождаетъ его энергію для нерелигіозной куль-

турной дѣятельности и борьбы за гуманность и высшіе идеалы человѣчества" (X—XI).

Эта аргументація кажется намъ мало убѣдительной. Мы думаемъ, что „раціональная созерцательность" не имѣетъ ничего общаго съ религіозностью. И намъ сдается, что самъ же Д. Н. Овсянико-Куликовскій подтверждаетъ эту нашу мысль нѣкоторыми своими соображеніями. Въ самомъ дѣлѣ, у него выходитъ, что въ основѣ грядущей религіозности будетъ лежать „идея безконечности и вѣчности Космоса" (X). Идея эта „переходитъ за предѣлы человѣческаго разумѣнія; она, добытая раціональнымъ путемъ, ирраціональна или супрараціональна,—иначе говоря,—мистична" (X). Допустимъ, что это такъ. Но если это такъ, то и грядущая религіозность должна быть „ирраціональна или супрараціональна,—иначе говоря,—*мистична*". А въ такомъ случаѣ она, какъ мы сказали, не имѣетъ ничего общаго съ *„раціональной созерцательностью"*. Кромѣ того, нельзя называть *„мистичнымъ"* то, что недоступно научному познанію. Извѣстно, что луна всегда обращена къ землѣ одной своей стороной. Поэтому ея другая сторона навсегда останется недоступной для научнаго изслѣдованія. (Говоря это, мы, конечно, имѣемъ въ виду ученыхъ, живущихъ на землѣ). Но слѣдуетъ ли отсюда, что эта другая сторона луны ирраціональна, супрараціональна или мистична? По-нашему, совсѣмъ не слѣдуетъ. Намъ возразятъ, разумѣется,—и, можетъ быть, нашъ авторъ будетъ въ числѣ возражающихъ,—что иное дѣло, непознанное или недоступное для познанія вслѣдствіе какихъ-нибудь особенныхъ условій, а иное дѣло безусловно непознаваемое. Мы отвѣтимъ, что это такъ... съ точки зрѣнія Кантовой теоріи познанія или одного изъ ея новѣйшихъ видоизмѣненій. Но для того, чтобы ссылка на эту теорію познанія была убѣдительной, надо сначала доказать ея правильность, а это не такъ-то легко сдѣлать. Къ тому же, отождествленіе „мистичнаго" съ непознаваемымъ не выдерживаетъ критики.

М. Гюйо говоритъ въ разбираемой нами книгѣ: „Вселенная, безъ сомнѣнія, безконечна, безконеченъ, поэтому, и *матеріалъ* для человѣческой науки; тѣмъ не менѣе, вселенная находится подъ властью извѣстнаго числа простыхъ законовъ, въ которыхъ мы все больше и больше отдаемъ себѣ отчетъ" (стр. 358—859). Это, какъ нельзя болѣе, вѣрно. И въ этомъ заключается отвѣтъ Д. Н. Овсянико-Куликовскому, считающему „мистичной" идею безконечности и вѣчности Космоса. Разъ человѣкъ окончательно пришелъ къ тому убѣжденію, что безконеч-

ная вселенная находится подъ властью извѣстнаго числа простыхъ законовъ, въ его міросоцерцаніи *нѣтъ мѣста для мистицизма*. Характеризуя взгляды М. Гюйо, почтенный профессоръ говоритъ, что покойный французскій философъ предвидѣлъ въ будущемъ „не упадокъ морали и религіи, а, напротивъ, *расцвѣтъ моральнаго и религіознаго творчества*, окрыленнаго не только внѣшними гарантіями свободы совѣсти и мысли, но и *внутреннею свободою* человѣка отъ путъ догматизма въ вопросахъ религіознаго и нравственнаго сознанія“ (VI). Это такъ; но не мѣшало бы прибавить, что Гюйо подъ религіей будущаго понимаетъ нѣчто, совсѣмъ непохожее на религію. Такъ, онъ пишетъ: „Мы можемъ сказать, что наука, это—религія, которая возвращается къ дѣйствительности, вновь находитъ свойственный ей путь, вновь находитъ, такъ сказать, себя самое. Наука говоритъ всѣмъ живымъ существамъ: проникнитесь другъ другомъ, познайте другъ друга. Религія говоритъ имъ: объединяйтесь другъ съ другомъ заключите между собою тѣсный, солидарный союзъ. Это одно и то же велѣніе“ (186). Если „наука, это—религія“, то несомнѣнно, что въ будущемъ религіозное творчество очень усилится, ибо научная дѣятельность цивилизованнаго человѣчества все болѣе и болѣе возрастаетъ. Но въ другихъ мѣстахъ,—напримѣръ, въ 1-ой и 2-ой главахъ первой части своей книги, — Гюйо самъ очень хорошо поясняетъ, что точка зрѣнія религіи прямо противоположна точкѣ зрѣнія науки: наука смотритъ на природу, какъ на цѣпь зависимыхъ другъ отъ друга явленій; религія,— т.-е. точнѣе сказать, теорія, лежащая въ основѣ религіи,—видитъ въ ней „проявленія воль, болѣе или менѣе независимыхъ, одаренныхъ необыкновенною силою и способнымъ дѣйствовать другъ на друга и на насъ самихъ“ (стр. 50; см. также стр. 51). Въ виду этого, становится логически несостоятельнымъ всякое отождествленіе науки съ религіей. Гюйо замѣчаетъ, что „мнимое примиреніе науки и религіи происходитъ у Спенсера лишь благодаря двусмысленности выраженій“ (стр. 361). Это его замѣчаніе вполнѣ можетъ быть примѣнено къ нему самому: только употребляя двусмысленныя выраженія, можно утверждать, что „наука, это—религія“ и т. д.

Но какъ ни двусмысленны подчасъ выраженія, употребляемыя Гюйо все-таки ясно, что подъ расцвѣтомъ религіознаго творчества въ будущемъ онъ понимаетъ, собственно, расцвѣтъ науки, искусства и нравственности. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно прочитать хотя бы вторую главу третьей части его сочиненія (стр. 364—395). Глава эта носитъ характерное наз-

ваніе: „Ассоціація.—Что въ соціальной жизни останется отъ религіи?“ Оказывается, что ничего не останется. Мы не шутимъ. Гюйо говоритъ: „Если разсматривать религію, какъ популяризацію первыхъ научныхъ теорій человѣческихъ, то есть основаніе думать, что самымъ вѣрнымъ средствомъ устранить заблужденія и сохранить хорошія стороны религій явится популяризація истинныхъ теорій современной науки“ (369). Мы, съ своей стороны, опять скажемъ, что, конечно, популяризація истинныхъ теорій науки очень усилится въ будущемъ, но что это совсѣмъ не ручается за сохраненіе даже хорошихъ сторонъ религіи, такъ какъ ея точка зрѣнія прямо противоположна точкѣ зрѣнія науки. Нѣсколькими страницами ниже мы читаемъ: „Предметъ энтузіазма съ теченіемъ времени мѣняется: имъ была до сихъ поръ религія, но имъ могутъ быть и научныя доктрины и открытія, въ особенности же, нравственныя и соціальныя вѣрованія. Отсюда новое послѣдствіе, то, что самый духъ *прозелитизма,* составляющій, повидимому, особенность религій, никоимъ образомъ не исчезнетъ вмѣстѣ съ ними: онъ лишь видоизмѣнится“ (374). Тутъ опять ясно, что „останется“ только Θедотъ, который будетъ совсѣмъ не тотъ, и котораго, поэтому, очень ошибочно было бы смѣшивать со старымъ Θедотомъ.

М. Гюйо—непослѣдовательный мыслитель, и мы считали своей обязанностью предупредить читателей насчетъ его непослѣдовательности. Но онъ, все-таки, мыслитель, а не кликуша вродѣ нашихъ россійскихъ „богоискателей“. Поэтому, несмотря на его непослѣдовательность, въ его книгѣ есть много такихъ элементовъ, которые будутъ, какъ мы сказали, способствовать разсѣянію густого тумана невѣжества, покрывающаго у насъ религіозный вопросъ. Больше всего такихъ элементовъ находится въ первой части его книги. Мы очень рекомендуемъ эту часть вниманію нашихъ читателей.

Къ сожалѣнію, и эту часть мы можемъ рекомендовать лишь съ оговорками: мы почти ни въ чемъ не можемъ безусловно согласиться съ Гюйо. Возьмемъ хотя бы опредѣленіе религіи. По мнѣнію Гюйо, „религія есть въ фантастической и символической формѣ *физическое, метафизическое и моральное объясненіе* всего существующаго по аналогіи съ человѣческимъ обществомъ. Въ двухъ словахъ, религія, *это—универсально-соціологическое объясненіе міра въ мивической формѣ*“ (XIX). Религія, въ самомъ дѣлѣ, многое объясняетъ по аналогіи съ человѣческимъ обществомъ. Но не все. Мы уже знаемъ, что религіозный человѣкъ видитъ въ природѣ проявленіе воли божественныхъ существъ.

Такой взглядъ представляетъ собою тотъ анимистическій элементъ, который всегда имѣлъ мѣсто во всякой религіи. Но анимизмъ возникъ не по аналогіи съ человѣческимъ *обществомъ*, а по аналогіи съ *индивидуумомъ*, какъ существомъ, одареннымъ сознаніемъ и волей. Первобытный человѣкъ всѣ явленія природы объяснялъ по аналогіи съ самимъ собою; онъ олицетворялъ природу, всюду предполагая наличность сознанія и воли. И это олицетвореніе природы находилось въ тѣснѣйшей связи съ состояніемъ первобытной техники. Мы потому считаемъ нужнымъ отмѣтить это, что свойственный Гюйо взглядъ на религію, какъ на *универсальный соціоморфизмъ*, помѣшалъ ему оцѣнить во всей его полнотѣ въ высшей степени важное вліяніе техники на развитіе первобытной миѳологіи.

Вообще надо замѣтить, что этнологическій матеріалъ, съ которымъ оперировалъ Гюйо, теперь уже значительно устарѣлъ. Достаточно сказать, что онъ, видящій въ религіи универсальный соціоморфизмъ, ничего не говоритъ о тотемизмѣ, представляющемъ собою такой яркій примѣръ объясненія явленій,—т.-е. *нѣкоторыхъ сторонъ ихъ*,—по аналогіи съ человѣческимъ обществомъ.

Полезно прочитать книгу М. Гюйо, но ошибочно думать, что она хотя бы приблизительно исчерпываетъ вопросъ. До этого ей очень и очень далеко!

III.

Публицистика.

Критика теоріи и практики синдикализма.

Артуро Лабріоло. „Реформизмъ и синдикализмъ“ А. Лабріола, съ предисловіемъ автора къ русскому изданію. — Переводъ съ итальянскаго Г. Кирдецова, подъ редакціей и съ послѣсловіемъ А. Луначарскаго. Изд. „Шиповникъ“. Спб. 1907 г.

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ [1]).

I.

Справедливо говорятъ, что всякое предисловіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и послѣсловіе. Но едва ли не съ такимъ же основаніемъ можно утверждать, что всякое послѣсловіе можетъ быть разсматриваемо, какъ предисловіе. Во всякомъ случаѣ, это можно сказать о томъ послѣсловіи, которымъ г. А. Луначарскій снабдилъ переведенную подъ его редакціей г. Г. Кирдецовымъ книгу А. Лабріолы „*Реформизмъ и синдикализмъ*“. Болѣе того: г. Луначарскій лучше сдѣлалъ бы, если бы назвалъ свое послѣсловіе предисловіемъ и помѣстилъ его *передъ* сочиненіемъ Лабріолы: тогда оно лучше выполнило бы свою задачу сообщенія читателю нѣкоторыхъ руководящихъ указаній, необходимыхъ при чтеніи книги. Впрочемъ, я не совсѣмъ точно выразился. Я сказалъ: „лучше выполнило бы“, а надо было бы сказать: „не такъ плохо выполнило бы“ и т. д., потому что, въ самомъ дѣлѣ, послѣсловіе г. Луначарскаго весьма плохо исполнило указанную задачу.

Плохо, во-первыхъ, въ томъ смыслѣ, что оно проливаетъ невѣрный свѣтъ на синдикализмъ вообще. Г. Луначарскій говоритъ: „Борьба съ реформизмомъ — одна изъ главнѣйшихъ задачъ нынѣшняго дня на Западѣ; она станетъ таковою и у насъ завтра. Уже поскольку выдающіеся теоретики синдикализма оттачиваютъ оружіе критики противъ реформистовъ — они заслуживаютъ нашего глубокаго вниманія. Даже тѣ ортодоксальные

---

[1]) „Современный Міръ“. Ноябрь—декабрь, 1907 г.

соціаль-демократы, которые видятъ въ синдикализмѣ однѣ крайности, все же признаютъ его здоровой реакціей противъ стремленія сдѣлать изъ соціалистическихъ партій простую крайнюю лѣвую буржуазныхъ демократій" (стр. 247). Вполнѣ справедливо, что борьба съ реформизмомъ является одной изъ главнѣйшихъ очередныхъ задачъ на Западѣ. Но кто же, собственно, считаетъ синдикализмъ „*здоровой*" реакціей противъ реформизма? Я не знаю. *И можно ли* считать синдикализмъ здоровой реакціей? Наконецъ, что вообще значитъ: „*здоровая* реакція?" Механика говоритъ, что дѣйствіе равняется противодѣйствію. Въ исторіи человѣческой мысли и въ исторіи соціально-политической дѣятельности людей амплитуда, — пусть читатель проститъ мнѣ этотъ механическій терминъ,—амплитуда *реакціи* обыкновенно равняется амплитудѣ *акціи*. Въ идейномъ отношеніи „реформизмъ" представляетъ собой поверхностное, бѣдное и, можно сказать, жалкое явленіе. Не менѣе бѣденъ, поверхностенъ, жалокъ и „синдикализмъ". Амплитуда реакціи и въ этомъ случаѣ не больше амплитуды акціи. Вотъ я и спрашиваю: можно ли называть здоровымъ явленіе, отличающееся только что указанными мною признаками? Я думаю, что его лучше бы назвать не *здоровымъ*, а *чахлымъ*. Синдикалисты кричатъ несравненно больше, нежели реформисты, хотя и тѣ кричатъ не мало. Но крикъ крику рознь: крикъ, поднимаемый теперь синдикалистами въ нѣкоторыхъ странахъ западной Европы, свидѣтельствуетъ не о томъ, что ихъ мысль отличается *здоровьемъ*, а о томъ, что она страдаетъ *малокровіемъ*. И вотъ почему очень ошибается г. Луначарскій, полагающій, что то „оружіе критики", которымъ „выдающіеся теоретики синдикализма" борются съ реформизмомъ, можетъ имѣть въ нашихъ глазахъ сколько-нибудь высокую цѣну. То правда, что оно „заслуживаетъ нашего глубокаго вниманія; но оно заслуживаетъ его въ томъ же смыслѣ, въ какомъ его заслуживаетъ и „оружіе критики", поднимаемое противъ Маркса „выдающимися теоретиками" реформизма: на оба эти рода „оружія" мы должны обратить серьезное вниманіе пролетаріата, чтобы показать ему, до какой степени плохи и стары они оба и до какой степени ему вредно было бы ими пользоваться. Но г. Луначарскій понимаетъ это дѣло совсѣмъ иначе. Онъ въ серьезъ беретъ оружіе „критики, оттачиваемое выдающимися теоретиками синдикализма", и въ этомъ состоитъ его очень-очень большая и весьма-весьма печальная ошибка.

Когда я думаю объ этой печальной ошибкѣ, мнѣ вспоминается замѣчаніе св. Бернара о тѣхъ средневѣковыхъ мыслите-

ляхъ, которые пытались доказать, что нѣкоторые языческіе философы были христіанами. Св. Бернаръ говорилъ имъ: „Вы доказали не то, что *они христіане*, а то, что—*вы язычники*“. Вотъ такъ и съ г. Луначарскимъ: относясь съ почтеніемъ къ „оружію критики, отточенному выдающимися теоретиками синдикализма“, онъ только убѣждаетъ насъ въ плохомъ состояніи своего собственнаго „оружія критики“.

Другая, тоже очень-очень большая, ошибка г. Луначарскаго, находящаяся въ самой тѣсной связи съ первой и относящаяся къ ней, какъ видъ относится къ роду, заключается въ томъ, что онъ считаетъ А. Лабріолу выдающимся и оригинальнымъ писателемъ. Онъ проникнутъ такимъ уваженіемъ къ своему автору, что когда этотъ послѣдній говоритъ уже совсѣмъ явный вздоръ, то онъ не просто возражаетъ ему, а „осмѣливается выразить“ свое противоположное, иногда, впрочемъ, тоже довольно вздорное мнѣніе. Онъ твердо убѣжденъ, что кошка—сильный звѣрь. А на самомъ-то дѣлѣ кошка сильна развѣ только въ борьбѣ съ мышами. Но вѣдь мышь—звѣрь совсѣмъ уже ничтожный!

До какой степени смѣшны почтительныя присѣданія г. Луначарскаго передъ его синдикалистской кошкой, принимаемой имъ за очень крупнаго звѣря, показываетъ слѣдующее мѣсто изъ его послѣсловія:

„Будущее рисуется нашему автору въ видѣ общества самостоятельныхъ кооперативовъ, торгующихъ между собою и даже пользующихся при этомъ деньгами. Итакъ, не устраняются на рынкѣ ни колебаніе цѣнъ, ни перепроизводство? Остается возможность для однихъ богатѣть, для другихъ разоряться? Не превратятся ли въ короткій срокъ одни кооперативы, раціонально функціонирующіе и благопріятно обставленные, въ аристократическіе, а другіе — въ зависимые и эксплуатируемые? Гдѣ есть рынокъ, рискъ, тамъ первенство неизбѣжно, а при отсутствіи государства нельзя будетъ умѣрять справедливой арендной платой даже такія безконечно прибыльныя условія, какъ географическое расположеніе, богатство почвы и т. п. Трудно придумать утопію, болѣе явно ведущую назадъ къ распаденію общества на классы, чѣмъ утопія коллективизма, прудоновскаго полусоціализма, безъ умирающаго и планирующаго центра. Но страхъ передъ „властью“ заставляетъ анархическую пуганую ворону бояться даже куста. Но вѣдь даровитый авторъ нашъ вовсе не сродни пуганымъ воронамъ!“ (Стр. 264).

Г. Луначарскій увѣренъ, что его „даровитый“ авторъ не имѣетъ ничего общаго съ пуганными воронами анархизма. Онъ

очень ошибается: Артуро Лабріола самъ и категорически говоритъ, что у его единомышленниковъ „въ конечныхъ цѣляхъ имѣется почти полная аналогія съ анархистами, несмотря на то, что ихъ раздѣляетъ глубокая разница практическихъ пріемовъ“ (стр. 108, прим.). И всякій, кто внимательно прочтетъ книгу Арт. Лабріолы, убѣдится въ томъ, что этотъ „выдающійся теоретикъ синдикализма“ испыталъ на себѣ самое сильное вліяніе анархиста Прудона. Правда, это вліяніе было не столько прямымъ, сколько косвеннымъ. Повидимому, оно совершилось, главнымъ образомъ, черезъ посредство французскаго писателя Ж. Сорэля, автора книги „*Introduction à l'economie moderne*“ и многихъ другихъ сочиненій, поражающихъ изумительной путаницей понятій. Но міросозерцаніе Арт. Лабріолы складывалось не только подъ посредственнымъ или непосредственнымъ вліяніемъ Прудона: въ него внесъ свою лепту также извѣстный въ Италіи профессоръ политической экономіи Панталеоне, которому,—если память мнѣ не измѣняетъ,—Арт. Лабріола даже посвятилъ одно изъ своихъ сочиненій. Панталеоне можно назвать однимъ изъ наиболѣе типичныхъ и яркихъ представителей современнаго итальянскаго *манчестерства*. Онъ—рѣшительный врагъ всякаго государственнаго вмѣшательства. Неудивительно поэтому, что испытавшій на себѣ его вліяніе Арт. Лабріола, характеризуя взгляды синдикалистовъ, которыхъ онъ называетъ революціонными, пишетъ:

„Они вовсе не желаютъ укрѣпить мощь этого (т.-е. буржуазнаго, Г. П.) государства [1]), давая ему въ руки новые органы угнетенія индивидуальной и общественной жизни (система государственнаго вмѣшательства, націонализаціи крупной промышленности и т. д.), наоборотъ, они всѣми средствами стараются довести ее до возможнаго минимума“ (стр. 107 и 108).

И далѣе: „Позитивное соціалистическое законодательство они могутъ начать лишь въ тотъ день, когда рабочему классу удастся разбить государственный механизмъ буржуазіи“ (стр. 108).

Само собою понятно, что „соціалистическое“ законодательство возможно только въ соціалистическомъ обществѣ, но что касается системы „государственнаго вмѣшательства“, то она при извѣстныхъ обстоятельствахъ можетъ быть и теперь не только

---

[1]) Въ русскомъ переводѣ вмѣсто слова государство стоитъ слово господство. Но это, очевидно, опечатка или описка переводчика. Въ итальянскомъ подлинникѣ напечатано: „diquesto stato“. (Я справляюсь по второму изданію 1906 г.).

полезна, но прямо необходима для рабочаго класса. Возьмите для примѣра такъ называемое фабричное законодательство. Извѣстно, что Марксъ называлъ билль о 10 часовомъ днѣ въ Англіи первой побѣдой политической экономіи труда надъ политической экономіей капитала. Но профессоръ Пантелеоне, конечно, смотритъ на этотъ вопросъ совершенно иначе, и подъ его вліяніемъ Арт. Лабріола замѣчаетъ:

„Классическій образецъ реакціоннаго движенія мы встрѣчаемъ въ клерикальномъ обществѣ, силящемся вернуть себѣ власть, которую противоположные элементы успѣли вырвать изъ его рукъ. Но не менѣе реакціонными являются и такія партіи, которыя стремятся передать снова въ руки государства утерянное или вырванное отъ него право опеки не только надъ мнѣніемъ индивидуумовъ, но и надъ экономической жизнью общества“ (стр. 84). Спора нѣтъ,—сознательные представители рабочаго класса всегда были и всегда будутъ самыми непримиримыми врагами всякой опеки надъ мнѣніями. Но насчетъ экономической жизни общества приходится сказать, что есть *„опека“* и *опека*. Марксъ считалъ упомянутый мною десятичасовой билль важной *„побѣдой принципа“*, такъ какъ онъ означалъ собою сознательное вмѣшательство общества въ экономическую жизнь, регулируемую теперь стихійнымъ дѣйствіемъ слѣпыхъ экономическихъ силъ. А вотъ буржуазные экономисты объявляли это же самое вмѣшательство торжествомъ невыносимой для свободолюбивыхъ людей государственной опеки. Кто былъ правъ: Марксъ, или же буржуазные экономисты? Арт. Лабріола не ставитъ себѣ этого вопроса, по крайней мѣрѣ, въ той формѣ, въ какой я ставлю его здѣсь. Но, судя по его враждебному, чисто манчестерскому отношенію ко всякому государственному вмѣшательству, надо сказать, что въ этомъ спорѣ его симпатіи цѣликомъ должны,—если онъ хочетъ быть логичнымъ,—склониться на сторону буржуазныхъ экономистовъ. И только по этой причинѣ онъ могъ заявить въ заключительной главѣ своей книги, что „между реформистской дѣятельностью и революціей нѣтъ никакихъ прочныхъ соотношеній“ (стр. 242). Съ точки зрѣнія научнаго соціализма вопросъ объ отношеніи между реформой и революціей представляется совершенно иначе.

Арт. Лабріола именно потому и боится *всякаго* государственнаго вмѣшательства, что онъ самъ сродни, во-первыхъ, „пуганой воронѣ“ анархизма, а, во-вторыхъ, — выражусь такъ, чтобы остаться, вмѣстѣ съ г. Луначарскимъ, въ области зоологическихъ метафоръ, — болтливой сорокѣ либеральнаго манчестерства. Но

нашъ милый г. Луначарскій этого не подозрѣваетъ; онъ все надѣется урезонить своего „даровитаго“ автора напоминаніемъ о томъ, будто бы онъ, „даровитый“ синдикалистъ, вовсе не сродни „воронамъ“. Попалъ г. Луначарскій пальцемъ въ небо!

И не одинъ разъ попалъ, а многажды. Изображая то будущее, которое „рисуется“ Арт. Лабріолѣ, г. Луначарскій совсѣмъ не догадывается о томъ, что здѣсь ему приходится имѣть дѣло съ той *важной отличительной чертой „революціоннаго“ синдикализма,* которая, съ одной стороны, составляетъ его коренное отличіе отъ современнаго намъ *соціализма*, а съ другой— обнаруживаетъ полную несостоятельность его, какъ средства экономическаго освобожденія пролетаріата.

Почему „будущее рисуется нашему автору въ видѣ общества самостоятельныхъ кооперативовъ, торгующихъ между собою и даже пользующихся при этомъ деньгами“? Да именно потому,— *и только потому,*—что онъ „революціонный“ синдикалистъ. По мнѣнію „революціонныхъ“ синдикалистовъ, не политическая партія пролетаріата, а профессіональные союзы должны явиться главнѣйшимъ орудіемъ устраненія капиталистическихъ отношеній производства. Какъ же могутъ профессіональные союзы устранить эти отношенія? Извѣстная анархическая пѣсня давно уже приглашаетъ:

Ouvrier, prend la machine,
Prend la terre paysan!

Каждый профессіональный союзъ овладѣваетъ соотвѣтствующими его профессіи средствами производства: желѣзно-дорожные союзы „берутъ“ себѣ желѣзныя дороги, а могильщики „берутъ“ кладбища и всѣ инструменты, употребляемые при рытьѣ могилъ. Послѣ этого оба профессіональные союза вступаютъ между собой въ „договоръ“ касательно тѣхъ условій, на которыхъ желѣзнодорожники будутъ перевозить покойниковъ, а могильщики хоронить желѣзнодорожниковъ. И такъ поступятъ, разумѣется, не только могильщики и желѣзнодорожники: такъ поступятъ производители *всѣхъ* отраслей труда. И потому, что такъ поступятъ производители *всѣхъ* отраслей труда, произойдетъ то, что такъ не нравится г. Луначарскому: „не устранятся на рынкѣ ни колебаніе цѣнъ, ни перепроизводство; останется возможность для однихъ богатѣть, для другихъ разоряться“, и „въ короткій срокъ одни кооперативы, раціонально функціонирующіе и благопріятно обставленные“, превратятся „въ аристократическіе, а другіе въ зависимые и эксплуатируемые“. Г. Луначарскій совершенно правъ, когда говоритъ, что это „явно“ поведетъ обще-

ство назадъ, къ распаденію на классы; но онъ совершенно *не* правъ, когда воображаетъ, будто Арт. Лабріола могъ бы отказаться отъ этой утопіи, не измѣняя самому себѣ, т.-е. тому „революціонному“ синдикализму, передъ которымъ онъ, нашъ милѣйшій г. Луначарскій, расшаркивается такъ некстати—почтительно. Въ этой утопіи заключается вся суть „революціоннаго“ синдикализма. Отказаться отъ нея, значило бы для Арт. Лабріолы перестать быть „революціоннымъ“ синдикалистомъ, т.-е. самимъ собою. А такъ какъ утопія „революціоннаго“ синдикализма есть несомнѣнно *буржуазная утопія*,—утопія товаропроизводителя, взбунтовавшагося противъ государства,—то отказаться отъ нея для „революціоннаго“ синдикалиста значило бы просто-напросто примириться съ *существующимъ* буржуазнымъ порядкомъ, т.-е. промѣнять *буржуазную поэзію будущаго* на *буржуазную прозу настоящаго*. На это никогда не пойдутъ „революціонные“ синдикалисты. Они,—насколько я знаю,—совсѣмъ не расположены къ самоубійству.

II.

Такъ какъ г. Луначарскій, очевидно, слишкомъ плохо представляетъ себѣ сущность „революціонно“-синдикалистскаго ученія, то я рекомендую ему внимательно вдуматься вотъ въ эти строки, принадлежащія его „выдающемуся“ Арт. Лабріолѣ:

„Рабочіе должны бороться, чтобы осуществить на свѣтѣ форму равенства, вытекающаго изъ потребностей синдикальной жизни. Они должны заставить жизнь принять ту форму, которая является исключительно синдикальной, т.-е. форму чисто договорной организаціи людей на базѣ техническаго участія въ экономическомъ производствѣ“ (стр. 20). По мнѣнію Арт. Лабріолы, въ основу общественной организаціи должна лечь *идея договора*. Спрашивается, откуда взялъ нашъ „выдающійся теоретикъ синдикализма“ эту идею? Отвѣтъ: онъ взялъ ее у Прудона,—не знаю, прямо, или же черезъ посредство Сорэля. Во всякомъ случаѣ я приглашаю читателя обратиться непосредственно къ Прудону. Вотъ что говоритъ этотъ послѣдній:

„Идея *договора исключаетъ* идею *господства*... Договоръ, взаимное соглашеніе, характеризуется тѣмъ, что, благодаря этому соглашенію, *увеличиваются свобода* и *счастье* людей, между тѣмъ какъ установленіемъ власти то и другое *уменьшается*... Если уже договоръ въ обыденномъ смыслѣ и въ повседневной практикѣ имѣетъ такія свойства, то каковъ же будетъ соціальный

договоръ, который объединитъ между собой членовъ одной національности въ равныхъ интересахъ?

„Соціальный договоръ—возвышеннѣйшій актъ, посредствомъ котораго каждый гражданинъ предоставляетъ въ распоряженіе общества свою любовь, свой умъ, свой трудъ, свои услуги, свои продукты, свое имущество, въ обмѣнъ на жертвы, идеи, труды, продукты, услуги и имущество другихъ людей, при чемъ размѣръ *права* каждаго *опредѣляется цѣнностью его вклада*, и погашеніе происходитъ свободно, въ зависимости отъ количества доставленнаго... Соціальный договоръ подлежитъ свободному обсужденію всѣхъ его участниковъ; онъ долженъ быть индивидуально одобренъ каждымъ и собственноручно („manu propria“) подписанъ... Соціальный договоръ по существу подобенъ мѣновому: онъ не только оставляетъ заключившему (подписавшему) его полномѣрность („l'integralité“) благъ, но онъ еще прибавляетъ нѣчто къ его собственности; не дѣлая никакихъ предписаній его труду, онъ относится только къ обмѣну... Таковъ долженъ быть соціальный договоръ по опредѣленіямъ права и всеобщей практики“ [1]).

Выписка очень длинна,—я извиняюсь въ этомъ передъ читателемъ. Но она была мнѣ необходима, чтобы показать, какъ велика наивность г. Луначарскаго, вздумавшаго пугать Арт. Лабріолу Прудономъ. Чтобы обладать подобной наивностью, нужно было совсѣмъ не понять ни Прудона, ни Арт. Лабріолы!

Теперь, когда мы знаемъ, откуда А. Лабріола взялъ свою идею *договора*, посмотримъ, что собственно представляетъ собою эта идея. Тутъ я опять позволю себѣ обратиться къ своей брошурѣ „*Анархизмъ и Соціализмъ*“.

„Единственное звено, связующее въ экономической области *товаропроизводителей*, это *обмѣнъ*,— говорю я тамъ.—Съ юридической точки зрѣнія обмѣнъ является взаимоотношеніемъ двухъ „воль“. Оно выражается договоромъ. Поэтому, „конституированное“ по всѣмъ правиламъ науки *товаропроизводство* есть господство „абсолютной“ индивидуальной *свободы*: обязываясь договоромъ сдѣлать ту или другую вещь, доставить тотъ или другой товаръ, я не отказываюсь отъ своей свободы. Отнюдь нѣтъ! Я пользуюсь ею, чтобы вступить въ сношеніе со своимъ ближнимъ. Но въ то же время договоръ регулируетъ мою сво-

---

[1]) Idée generale de la Revolution au XIX siécle, deuxième edition, Paris 1851, p. 124—127. Я беру эту выписку изъ моей брошюры „Анархизмъ и соціализмъ“ (стр. 37), переведенной на русскій языкъ г. Н—инымъ и изданной г-жей М. Малыхъ.

боду. Исполняя обязательство, добровольно на себя взятое заключеніемъ договора, я отдаю должное правамъ другихъ. Такимъ образомъ, „абсолютная“ *свобода* дѣлается адекватной *„порядку“* (та же стр.). Я уже сказалъ, что у Арт. Лабріолы двѣ души, какъ у Фауста: одна душа происходитъ отъ буржуазнаго соціалиста Прудона, другая—отъ буржуазнаго экономиста Панталеоне. Поскольку онъ гремитъ противъ государственнаго вмѣшательства въ экономическую жизнь общества, постольку его устами говоритъ Панталеоне; а поскольку онъ отстаиваетъ идею договора, постольку его вдохновляетъ Прудонъ, и постольку онъ самъ оказывается анархистомъ. Вотъ какъ рисуетъ онъ „идеалъ рабочаго міра“:

„...Это—экономическое общество, организованное исключительно и просто въ видахъ матеріальнаго производства, въ которомъ отсутствуетъ всякая іерархія, не имѣющая чисто техническаго значенія, т.-е. общество безъ государства, безъ тюремъ, арміи и законовъ, но не менѣе солидно и заботливо организованное на базѣ экономической потребности, договорной связи и техническаго руководства производствомъ“ (стр. 20).

Общество *„безъ законовъ“*, это не идеалъ рабочаго міра, а только—анархическій идеалъ. Этотъ идеалъ построенъ на явномъ недоразумѣніи. Анархисты противополагаютъ *договоръ закону*. Но это противоположеніе не выдерживаетъ даже самаго легкаго прикосновенія критики.

Договоръ есть гражданская сдѣлка, налагающая на лицъ, въ нее вступающихъ, извѣстныя *обязательства*. Чѣмъ *обезпечивается* выполненіе этихъ обязательствъ? Не чѣмъ инымъ, какъ *закономъ*. Отсюда слѣдуетъ, что *договоръ не исключаетъ закона, а предполагаетъ его*. Давно уже сказано: „Всуе законы писать, ежели ихъ не исполнять“. Съ такимъ же правомъ можно сказать: „всуе *договоры* заключать, если нѣтъ такихъ *законовъ*, которые обезпечиваютъ ихъ исполненіе“. Въ этомъ случаѣ ихъ исполненіе зависѣло бы отъ благоусмотрѣнія, т.-е., стало-быть, *также и отъ каприза* каждаго изъ договорившихся. Но экономическая жизнь общества не можетъ быть поставлена въ зависимость отъ каприза. Вотъ почему даже анархисты, кладущіе въ основу общественной организаціи идею договора, должны были бы понимать, что „общество безъ законовъ“, есть чистѣйшая безсмыслица: круглый квадратъ, сапоги всмятку. Нѣкоторые изъ нихъ, — напримѣръ, американскій анархистъ-индивидуалистъ Бенджаменъ Р. Текеръ,—и понимаютъ это. Текеръ находитъ необходимымъ существованіе такихъ правовыхъ нормъ, которыя

были бы основаны на общей волѣ и исполненіе которыхъ могло бы быть вынуждаемо всѣми средствами, какія общество признаетъ цѣлесообразными, между прочимъ, даже тюрьмой, смертной казнью и... *пыткой* [1])! А, такъ называющіе себя, анархисты-коммунисты не хотятъ ничего слышать не только о тюрьмахъ и пыткахъ,—что, разумѣется, дѣлаетъ имъ честь,—но также и о законахъ, что,—какъ мы теперь видимъ,—чести имъ совсѣмъ не дѣлаетъ, ибо свидѣтельствуетъ лишь объ ихъ полной нелогичности.

Тотъ, кто утверждаетъ, что общество безъ закона есть чистѣйшая безсмыслица, вовсе не говоритъ этимъ, что *всякіе* законы хороши. Нисколько! Законы могутъ быть и дурные и хорошіе; это понятно само собою. Не менѣе понятно и то, что всякій данный общественный классъ, достигшій самосознанія, т.-е. стремящійся перестроить общество сообразно своимъ нуждамъ, *долженъ* стремиться къ устраненію тѣхъ законовъ, которые *дурны* съ его точки зрѣнія, и къ установленію такихъ законовъ, которые съ той же точки зрѣнія представляются *хорошими*. А объявить, что всякій законъ дуренъ именно тѣмъ, что онъ законъ, это значитъ объявить, что дурно осуществленіе *всякаго*,—т.-е. между прочимъ и рабочаго,—идеала. Но это-то и есть вопіющая безсмыслица.

Въ самомъ дѣлѣ, предположимъ, что рабочій классъ, достигнувъ власти, захочетъ устранить капиталистическія отношенія производства. Что ему нужно будетъ сдѣлать для этого? Издать законъ, объявляющій средства производства,—или по крайней мѣрѣ, сначала, *извѣстную часть* средствъ производства,—общественною собственностью. Другого пути нѣтъ: г. Луначарскій уже объяснилъ намъ, что осуществленіе анти-коммунистической утопіи Арт. Лабріолы потащило бы общество назадъ къ распаденію его на классы.

А „постоянное войско?“ А „іерархія?“ А „тюрьмы?“ А „пытки“, которыя существуютъ, вѣдь, не только въ утопіи анархиста Текера? Во всемъ этомъ—цѣлое море зла. Объ этомъ нечего и говорить. Но подите-ка, вычерпайте это море ложкой „договора“! Всякая мысль объ этомъ есть та же „толстовщина“, „непротивленіе злу насиліемъ“. Для устраненія общественнаго зла необходимы *законы*. Законъ долженъ служить выраженіемъ воли общества. Если теперь онъ,—въ огромнѣйшемъ большинствѣ случаевъ,—не служитъ такимъ выраженіемъ, то это про-

---

[1]) Объ этомъ смотри въ книгѣ Эльцбахера „Анархизмъ“, Берлинъ, стр. 225.

исходитъ потому, что общество раздѣлено на классы. Устраните это раздѣленіе, и законъ станетъ не только выраженіемъ воли цѣлаго общества, но и лучшимъ обезпеченіемъ свободы отдѣльныхъ его членовъ.

„Почти анархическій“ идеалъ Арт. Лабріолы можетъ казаться привлекательнымъ и осуществимымъ только тому, кто или совершенно не считается съ законами логики или же вовсе не стремится на самомъ дѣлѣ ни къ какому „идеалу“, а только забавляетъ себя громкой, но, въ сущности, совершенно безсодержательной фразеологіей. Мнѣ сдается, что Арт. Лабріола, въ которомъ, какъ мы уже знаемъ, живутъ двѣ души, принадлежитъ именно къ числу людей, довольствующихся громкой фразой.

III.

Арт. Лабріола продолжаетъ: „Этой формѣ *синдикальной организаціи* буржуазное общество противополагаетъ *политичекую организацію* людей, т.-е. подчиняетъ ихъ органу, стоящему внѣ непосредственнаго гражданскаго общества—государству. Стоитъ только нѣсколько вдуматься въ этотъ контрастъ, и намъ сразу станетъ ясно, насколько правъ Сорэль, когда онъ утверждаетъ, что борьба за освобожденіе пролетаріата фактически ведется въ видѣ борьбы между политической властью буржуазнаго общества, т.-е. государствомъ, и технико-экономической организаціей трудящихся людей, т.-е. синдикатомъ“ (стр. 20).

Что синдикатамъ, равно какъ и вообще рабочему классу, приходится вести борьбу съ „политической организаціей“, созданной буржуазными отношеніями производства, это общеизвѣстно и само собою понятно. Однако очень полезно выяснить себѣ, какова же *цѣль* этой борьбы. Арт. Лабріолѣ дѣло представляется такъ, что синдикальная организація рабочихъ должна устранить „политическую организацію людей“. „Синдикатъ вполнѣ замѣняетъ собой государство“, говоритъ онъ на стр. 191 своей книги. Но это вовсе не такъ.

Разумѣется, съ устраненіемъ капиталистическихъ отношеній производства устранится *также и современное буржуазное государство*. Энгельсъ очень хорошо поясняетъ это слѣдующими словами:

„Государство было официальнымъ представителемъ всего общества, оно объединяло его въ одной видимой организаціи, но оно исполняло эту роль лишь постольку, поскольку было государ-

ствомъ того класса, который самъ являлся представителемъ всего современнаго ему общества; въ древности—государствомъ гражданъ-рабовладѣльцевъ; въ средніе вѣка—феодальнаго дворянства; въ наше время—буржуазіи. Сдѣлавшись, наконецъ, дѣйствительнымъ представителемъ всего общества, оно станетъ излишнимъ. Когда не будетъ общественныхъ классовъ, которые нужно было удерживать въ подчиненіи; когда не будетъ господства одного класса надъ другимъ и борьбы за существованіе, коренящейся въ современной анархіи производства; когда устранятся вытекающія отсюда столкновенія и насилія, тогда уже некого будетъ подавлять и сдерживать, тогда исчезнетъ надобность въ государственной власти, исполняющей нынѣ эту функцію. Первый актъ, въ которомъ государство выступитъ дѣйствительнымъ представителемъ всего общества,—обращеніе средствъ производства въ общественную собственность,—будетъ его послѣднимъ самостоятельнымъ дѣйствіемъ въ качествѣ государства. Вмѣшательство государственной власти въ общественныя отношенія станетъ мало-по-малу излишнимъ и прекратится само собой. Государство не будетъ „уничтожено“,—*оно умретъ* [1]).

Вы видите, Энгельсъ тоже ни мало не склоненъ пѣть „многая лѣта!“ государству. Онъ хорошо понимаетъ, что государство есть „историческая категорія“, подобно *племенной* организаціи (tribal organization, какъ выражаются теперь американскіе этнологи школы покойнаго Моргана). Анархисты клевещутъ на соціалистовъ, выставляя ихъ, въ своей полемикѣ съ ними, „государственниками“ по преимуществу. Но, прекрасно понимая, что государство есть *историческая категорія*, Энгельсъ ясно видитъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что обращеніе средствъ производства въ общественную собственность можетъ быть только дѣломъ государства. А если оно должно быть дѣломъ государства,—выше я уже намекалъ, почему это такъ,—я еще вернусь къ этому ниже,—если это такъ, то большой вздоръ говорятъ люди, увѣряющіе пролетаріатъ, что его усилія въ борьбѣ за свое освобожденіе должны быть прежде всего направлены на разрушеніе государства. Довлѣетъ дневи злоба его! А кромѣ того,—и мнѣ чрезвычайно жаль, что этого не замѣтилъ г. А. Луначарскій — противопоставленіе „непосредственнаго гражданскаго общества“ государству подсказываетъ логически мыслящимъ людямъ вовсе не тѣ выводы, къ которымъ оно привело „выдающагося теоретика синдикализма“.

---

[1]) Фр. Энгельсъ. „Развитіе соціализма отъ утопіи къ наукѣ“. Пер. В. Засуличъ. С.-Петрбургъ 1906 г., стр. 41.

Чтобы понять это, необходимо выяснить себѣ, что же собственно представляетъ собою непосредственное гражданское общество въ своей противоположности къ „политической организаціи людей“.

Различенію „непосредственнаго гражданскаго общества“ отъ „политической организаціи людей“ соотвѣтствуетъ извѣстное различеніе „правъ человѣка“ (droits de l'homme) отъ „правъ гражданина“ (droits du citoyen). Это различеніе было сдѣлано французской революціей, уничтожившей всѣ пережитки *„стараго порядка“* (ancien régime) и проложившей широкій путь для развитія *новой,* буржуазной общественно-политической организаціи. Какъ членъ *„гражданскаго общества“,* современный французъ есть *„человѣкъ“;* какъ членъ *„политической организаціи“,* онъ является *„гражданиномъ“* [1]).

Какой же смыслъ имѣетъ это различеніе?

Марксъ давно уже отвѣтилъ на этотъ вопросъ въ своей полемикѣ съ Бруно Бауэромъ объ еврейскомъ вопросѣ.

Онъ показалъ тамъ, что „правами *гражданина*“ выражаются общіе, „родовые“ интересы членовъ капиталистическаго общества, между тѣмъ какъ „права человѣка“ относятся къ области ихъ частныхъ „эгоистическихъ“ интересовъ. Такъ, напримѣръ, самымъ высокимъ соціальнымъ понятіемъ „гражданскаго общества“ является понятіе „безопасности“, понятіе полиціи (der Begriff der Polizei), [2]) основанное на убѣжденіи въ томъ, что все общество только затѣмъ и существуетъ, чтобы обезпечить каждому своему члену сохраненіе его особы, его правъ и его собственности. „Посредствомъ понятія безопасности,—замѣчаетъ Марксъ,—гражданское общество не возвышается надъ эгоизмомъ. Безопасность является скорѣе гарантіей эгоизма“. Въ гражданскомъ обществѣ человѣкъ выступаетъ *не какъ часть цѣлаго;* напротивъ, цѣлое представляется въ немъ человѣку ограниченіемъ его первоначальной самостоятельности. Единственной связью, соединяющей между собою людей въ гражданскомъ обществѣ, служатъ ихъ потребности, ихъ частные интересы, сохраненіе ихъ собственности и ихъ эгоистическихъ личностей [3]).

Въ этихъ своихъ замѣчаніяхъ Марксъ отчасти придерживается еще старой, можно сказать, до-Марксовой терминологіи, терми-

---

[1]) Прошу читателя хорошенько замѣтить это, чтобы его не вводило въ заблужденіе созвучіе словъ: *гражданинъ; гражданское общество.*

[2]) По-французски безопасность называется sûreté, а сыскная полиція — police de sûreté.

[3]) Cp. Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1841 bis 1850. Erster Band von März 1841 bis März 1844. Stuttgart 1902. s. 419.

нологіи такъ-называвшаго себя „нѣмецкаго или истиннаго соціализма“. Это и не удивительно, потому что замѣчанія эти относятся къ переходной эпохѣ въ его умственномъ развитіи. Но старая терминологія не помѣшала этимъ замѣчаніямъ быть въ высшей степени мѣткими и правильными по существу.

При капиталистическомъ способѣ производства общество является раздѣленнымъ на классы. Поэтому „политическая организація людей“ съ своей стороны является организаціей, направленной на защиту интересовъ господствующаго класса. Стало быть, *она сама служитъ выраженіемъ эгоизма.* Но эгоизмъ „политической организаціи“ есть *эгоизмъ класса*, между тѣмъ какъ эгоизмъ „непосредственнаго гражданскаго общества“ есть *эгоизмъ отдѣльныхъ лицъ*... Анархистамъ и Арт. Лабріолѣ не нравится *классовой эгоизмъ*. Поэтому они хотятъ разрушить „политическую организацію“, служащую его выраженіемъ. Но разрушить „политическую организацію“ ради освобожденія отъ нея „непосредственнаго гражданскаго общества“—значитъ принести *классовой эгоизмъ* въ жертву *индивидуальному*. Если это *прогрессъ*, то не болѣе, какъ *прогрессъ индивидуальнаго эгоизма.*

Сторонникамъ ученія Маркса вся задача представляется совершенно въ другомъ свѣтѣ. Они не хотятъ приносить „политическую организацію“ въ жертву „гражданскому обществу“. Они хотятъ *уничтожить самую противоположность между „гражданскимъ обществомъ“ съ одной стороны* и „политической организаціей“—съ другой.

Эта противоположность существуетъ теперь, благодаря капиталистическому способу производства. Чтобы устранить ее, необходимо устранить свойственныя капитализму производственныя отношенія. А для этого необходимо обратить средства производства въ общественную собственность. Съ превращеніемъ *частной*, капиталистической собственности на средства производства въ *общественную*—исчезнетъ и противоположность между „непосредственнымъ гражданскимъ обществомъ“ и „политической организаціей людей“. Когда область, въ которой царствуетъ (буржуазный) „*человѣкъ*“ сольется съ областью, составляющею теперь удѣлъ „гражданина“, тогда „человѣкъ“ станетъ „гражданиномъ“, а „гражданинъ“—„человѣкомъ“. Государство „умретъ“, но „умретъ“ вовсе не тою смертью, какой желаетъ и какую пророчатъ ему анархисты и синдикалисты.

Арт. Лабріола говоритъ, что общество, члены котораго не имѣютъ однородныхъ экономическихъ интересовъ, должно самопроизвольно принять политическій обликъ парламентарнаго обще-

ства (стр. 12). На той же страницѣ онъ замѣчаетъ, что парламентскій режимъ самопроизвольно зарождается всюду, гдѣ между господствующими соціальными группами отсутствуетъ однородность интересовъ. Въ томъ видѣ, въ какомъ выражена имъ эта мысль, она, конечно, не вѣрна: въ античномъ обществѣ тоже отсутствовала однородность интересовъ между господствовавшими, рабовладѣльческими, соціальными группами; однако античное общество совсѣмъ не знало парламентаризма. Но въ основѣ этой, неправильно выраженной *мысли* лежитъ правильная, хотя и очень смутная *догадка*. Арт. Лабріола смутно догадывается, что современная „политическая организація“ создана современной экономикой, современнымъ „гражданскимъ обществомъ“, и что если устранить современную политическую организацію людей, оставивъ „гражданское общество“ въ его прежнемъ видѣ, то это послѣднее „самопроизвольно“ возродитъ современную „политическую организацію“. Чтобы помочь горю, онъ и придумываетъ то, что г. Луначарскій называетъ „самостоятельными кооперативами, торгующими между собою и даже пользующимися при этомъ деньгами“. Но тотъ же г. Луначарскій справедливо возражаетъ ему, какъ мы видѣли выше, что неизбѣжнымъ логическимъ выводомъ изъ утопіи такихъ кооперативовъ является „распаденіе общества на классы“, т. е. возсозданіе такого общества, „члены котораго не имѣютъ однородныхъ экономическихъ интересовъ“. А такое общество „самопроизвольно ведетъ“, по словамъ Арт. Лабріолы, къ парламентскому режиму. Такимъ образомъ, нашъ „выдающійся теоретикъ синдикализма“ благополучно возвращается изъ своего странствованія въ область утопіи къ своей исходной точкѣ. Помоему, это значитъ *кружиться на одномъ мѣстѣ*, а г. Луначарскій находитъ, что это значитъ *оттачивать оружіе для ортодоксальныхъ марксистовъ въ ихъ борьбѣ съ реформистами*. Кто изъ насъ правъ, я судить не берусь; пусть насъ разсудитъ читатель.

Чтобы устранить противоположность между гражданскимъ обществомъ и „политической организаціей“, необходимо, какъ я сказалъ, передать средства производства въ общественную собственность. Но *общественная* собственность на средства производства вовсе не есть собственность, принадлежащая *синдикатамъ*. Синдикатъ, — т. е. профессіональный союзъ, — представляетъ собою интересы рабочихъ профессій, т. е. не цѣлаго *класса* производителей, а только данной его *части*. Гдѣ же находятъ свое выраженіе интересы класса производителей, *какъ цѣлаго?* Они находятъ его въ политической партіи этого класса. Вотъ почему превращеніе капиталистической собственности въ обществен-

ную, какъ дѣло, въ которомъ существенно заинтересовано все общество,—*минусъ эксплуататоры*, — можетъ явиться лишь дѣломъ партіи, а вовсе не дѣломъ синдикатовъ.

Арт. Лабріола, какъ и всѣ синдикалисты, полагаетъ, что интересы цѣлаго могутъ быть обезпечены *конфедераціей синдикатовъ*. Но это ошибка. Конфедерація синдикатовъ могла бы при этомъ играть только такую роль, какую играетъ, напримѣръ, въ современной швейцарской конституціи *Совѣтъ Государствъ* (le conseil des Etats, Ständerat). Въ этомъ совѣтѣ, какъ извѣстно, находятъ свое выраженіе интересы отдѣльныхъ швейцарскихъ кантоновъ въ ихъ отдѣльности отъ интересовъ всей Швейцаріи. Онъ является символомъ *кантональнаго партикуляризма*. Интересы швейцарскаго государства *въ его цѣломъ* представлены Національнымъ Совѣтомъ (le conseil National, Nationalrat). „Совѣтъ Государствъ“ состоитъ изъ представителей отдѣльныхъ кантоновъ, по два отъ каждаго (если же данный кантонъ состоитъ изъ двухъ частей, то каждая его часть посылаетъ одного представителя). Вслѣдствіе этого, кантонъ Ури, имѣющій 17 тысячъ жителей, обладаетъ такимъ же вѣсомъ въ Совѣтѣ, какъ и Бернскій кантонъ, въ которомъ число жителей доходитъ до полумилліона. Уже отсюда видно, что очень ошибся бы тотъ, кто сказалъ бы: „Совѣтъ Государствъ“ вполнѣ можетъ замѣнить собою „Національный Совѣтъ“. И замѣчательно, что то же самое мы видимъ, напримѣръ, во французской „Всеобщей Конфедераціи Труда“, насквозь пропитанной духомъ синдикализма. На ея съѣздахъ каждый отдѣльный, хотя бы и самый крошечный, синдикатъ имѣетъ столько же рѣшающихъ голосовъ, сколько и самый крупный. Не разъ поднимался вопросъ о томъ, чтобы устранить эту вопіющую ненормальность, давъ каждому отдѣльному синдикату такое количество рѣшающихъ голосовъ на съѣздѣ, какое соотвѣтствовало бы числу его членовъ. Но противъ этого всегда самымъ энергичнымъ образомъ возставали именно наиболѣе „выдающіеся“ синдикалисты, показывая этимъ свой духъ *партикуляризма*. Кого интересуетъ вопросъ объ отношеніи профессіональныхъ союзовъ къ партіи, тому я очень совѣтую внимательно наблюдать то, что происходитъ во французской „Всеобщей Конфедераціи Труда“. Такое наблюденіе лучше всякихъ отвлеченныхъ доводовъ убѣдитъ, что никакія федераціи профессіональныхъ союзовъ не могутъ замѣнить собой политической партіи пролетаріата.

Ниже я еще вернусь къ вопросу объ отношеніи партіи къ синдикатамъ, а теперь я долженъ продолжать заниматься нашимъ „выдающимся теоретикомъ“.

IV.

Въ седьмой главѣ своей книги этотъ удивительный „теоретикъ“ цѣлымъ рядомъ поистинѣ комическихъ доводовъ пытается доказать, что Марксъ,—одинъ изъ авторовъ Манифеста Коммунистической партіи,—собственно никогда не былъ коммунистомъ. На эти смѣшные доводы Арт. Лабріолы г. Луначарскій достаточно возразилъ ссылкой на то мѣсто брошюры Маркса „Гражданская война во Франціи“, гдѣ находятся, между прочимъ, такія строки:

„Если кооперативное производство не должно остаться приманкой, западней; если оно должно замѣнить капиталистическую систему; если кооперативныя общества должны подчинить національное производство одному общему плану, поставивъ его подъ ихъ собственный контроль и положивъ конецъ постоянной анархіи и періодическимъ судорогамъ, являющимся неизбѣжными слѣдствіями капиталистическаго производства, то что же это будетъ, милостивые государи, если не коммунизмъ?“ [1]).

Послѣ этого всѣ относящіеся къ этому вопросу софизмы и паралогизмы Арт. Лабріолы можно спокойно оставить безъ вниманія. Полезнѣе будетъ ознакомить читателя съ содержаніемъ тѣхъ страницъ той же главы, на которыхъ нашъ авторъ воспѣваетъ дивныя прелести свободной конкуренціи. Это—цѣлый гимнъ. Въ разсужденіяхъ о *„договорѣ“* его устами говорилъ мелко-буржуазный соціалистъ Прудонъ; въ гимнѣ, посвященномъ благодѣтельнымъ послѣдствіямъ свободной конкуренціи, его устами поетъ архи-буржуазный экономистъ Панталеоне.

Гимнъ торжественно начинается тѣмъ замѣчаніемъ, что „соціализмъ, понятый, какъ средство для устраненія всѣхъ паразитныхъ вознагражденій, въ своихъ результатахъ совпадаетъ съ дѣйствіемъ свободной конкуренціи“ (стр. 181). Такое замѣчаніе не можетъ не удивить читателя, давно уже не бравшаго въ руки сочиненій англійскихъ фритрэдеровъ и не имѣвшаго случая ознакомиться съ трудами итальянской школы такъ называемой *чистой политической экономіи* („economia pura“). Поэтому я, во избѣжаніе всякихъ недоразумѣній, предоставляю слово самому автору гимна:

„Говоря мимоходомъ, развѣ вліяніе свободной конкуренціи на рынокъ не выражается въ тенденціи вырвать наибольшее общее благосостояніе? Это—доказательство, приведенное многими

---

[1]) Эти строки находятся на страницахъ 263 и 264 разбираемой мною книги.

сотни разъ и изъ различныхъ соображеній — въ его аналитической, графической, логической и исторической формѣ — должно было быть усвоено всѣми. Оно сводится къ тому простому тезису, что свободная конкуренція, не создавая привилегированнаго положенія для кого бы то ни было, даетъ каждому отдѣльному производителю возможность предлагать свои продукты на тѣхъ условіяхъ, при которыхъ онъ не получаетъ прибыли (?) и не терпитъ убытка; зато, съ другой стороны, она одновременно вынуждаетъ его примѣнять всѣ результаты прогресса въ техникѣ и, слѣдовательно, взимать съ потребителя такую цѣну, которая является относительно минимальной“ (стр. 183).

Чрезвычайно отрадная картина: свободная конкуренція ведетъ къ тому, что производитель, испытывающій на себѣ ея благотворное вліяніе, не получаетъ ни прибыли, ни убытка. Чистая Аркадія! Но погодите, это еще не все. Свободная конкуренція хороша еще тѣмъ, что она не создаетъ привилегированнаго положенія ни для кого... кромѣ привилегированныхъ, т.-е , кромѣ тѣхъ, которые обладаютъ средствами производства. Очень, очень пріятно! Мы начинаемъ думать, что міръ свободной конкуренціи есть наилучшій изо всѣхъ возможныхъ міровъ. Но слушаемъ дальше:

„Производители настолько убѣждены, что режимъ свободной конкуренціи благопріятствуетъ лишь интересамъ потребителя,— поетъ Арт. Лабріола,—что они не устаютъ протестовать противъ неудобствъ этой конкуренціи и организуются въ мощные синдикаты, явная цѣль которыхъ—завоеваніе протекціонныхъ тарифовъ“. (Стр. 182 и 183).

Прежде всего я долженъ замѣтить, что, во избѣжаніе терминологической путаницы, переводчику лучше было бы замѣнить здѣсь слово *синдикаты* словомъ *тресты*, оставляя терминъ *синдикатъ* исключительно для *профессіональныхъ союзовъ рабочихъ*. Но это — частность. Главное же въ томъ, что Арт. Лабріола - Панталеоне совсѣмъ не понимаетъ того, какимъ образомъ воспѣваемая имъ свободная конкуренція сама приводитъ къ *монополіи*, т.-е. въ данномъ случаѣ къ *трестамъ*. На самомъ дѣлѣ современные тресты созданы именно свободной конкуренціей и существуютъ именно благодаря ей.

Въ своей полемикѣ съ Прудономъ Марксъ давно уже показалъ, что въ капиталистическомъ обществѣ *монополія*, отрицая конкуренцію, въ то же самое время необходимо порождается ею [1]).

---

[1]) „Въ практической жизни мы находимъ не только конкуренцію, монополію и ихъ антагонизмъ, но также и ихъ синтезъ, который есть не формула, а движеніе. Монополія производитъ конкуренцію, конкуренція производитъ

Но діалектическіе доводы Маркса не могли оставить сколько-нибудь замѣтнаго слѣда въ метафизическомъ умѣ Арт. Лабріолы-Панталеоне. Это само собою понятно. Метафизикъ знаетъ только свое: да—да; нѣтъ—нѣтъ; или—или (или *монополія*—или *конкуренція*), что сверхъ того, то—отъ лукаваго.

Послушаемъ теперь, что поетъ Арт. Лабріола-Панталеоне о благодѣтельномъ вліяніи свободной конкуренціи на положеніе пролетаріата:

„Ея вліяніе на капиталъ представляетъ собой несомнѣнную выгоду для рабочей массы. При непостоянствѣ и колебаніи спроса она понижаетъ доходъ чисто капиталистической собственности до минимальныхъ предѣловъ. Въ болѣе развитыхъ въ экономическомъ отношеніи странахъ капиталъ, отдѣленный отъ непосредственной промышленной дѣятельности, почти ничего не приноситъ... Тамъ, гдѣ существуетъ абсолютная свобода конкуренціи, чисто капиталистическое владѣніе, отдѣленное отъ интеллектуальной функціи веденія производства и управленія фабрикой, потеряло значительную часть своей важности. Оно уже не допускаетъ крупнаго безвозмезднаго вычета изъ труда рабочаго“ (стр. 183, 184).

Мы сейчасъ увидимъ, въ какой мѣрѣ эти слова соотвѣтствуютъ дѣйствительности, но прежде я попрошу читателя запомнить еще вотъ эти строки:

„Накопленіе капиталовъ также требуетъ извѣстнаго вознагражденія, вытекающаго изъ труда, затраченнаго на сбереженіе; покуда существуетъ этого рода трудъ, до тѣхъ поръ капиталъ заслуживаетъ вознагражденія, называемаго процентами (стр. 189).

Итакъ, *капиталъ заслуживаетъ вознагражденія*, называемаго процентами. Однако, съ этой *заслугой капитала* дѣло обстоитъ все-таки не совсѣмъ ладно, такъ что пониженіе вознагражденія, получаемаго за нее капиталомъ, оказывается „*счастьемъ*“. Посмотримъ, какъ велико это счастье въ одной изъ наиболѣе „развитыхъ въ экономическомъ отношеніи странъ“, именно въ Ан-

---

монополію. Монополисты конкурируютъ между собою, конкурирующіе становятся монополистами. Если монополисты ограничиваютъ взаимную конкуренцію посредствомъ частныхъ ассоціацій, то усиливается конкуренція между рабочими; и чѣмъ больше растетъ масса пролетаріевъ по отношенію къ монополистамъ отдѣльной націи, тѣмъ разнузданнѣе становится конкуренція между монополистами разныхъ націй. Синтезъ заключается въ томъ, что монополія можетъ держаться лишь посредствомъ безпрерывной борьбы конкуренціи“. (Карлъ Марксъ. „Нищета философіи“, пер. В. И. Засуличъ, подъ ред. Г. В. Плеханова. Спб. 1906, стр. 119—120).

гліи, гдѣ свободная конкуренція нашла себѣ наиболѣе широкое поприще.

По даннымъ, относящимся къ 1901—2 году весь такъ называемый національный доходъ Англіи составлялъ отъ 1,751,000,000 до 2,000,000,000 ф. стерлинговъ [1]). Изъ этой суммы на долю рабочаго класса доставалось до 690,000,000 ф. ст., а на долю капитала,—замѣтьте, только *въ видѣ процента*, а не въ видѣ прибыли,—прходилось 360,000,000 ф. ст. Какъ видите, „счастье", о которомъ поетъ синдикально-либеральная сирена, пока еще не достигло въ Англіи сколько-нибудь замѣтныхъ размѣровъ: въ качествѣ простыхъ обладателей средствъ производства, *т.-е. не принимая ни малѣйшаго личнаго участія въ производительномъ процессѣ*, капиталисты получаютъ больше половины того, что зарабатываютъ своимъ тяжелымъ трудомъ рабочіе. „Вознагражденіе", получаемое англійскимъ капиталистомъ, оказывается довольно-таки крупнымъ. Правда, въ эту большую долю, достающуюся англійскому капиталу въ качествѣ процента, весьма значительною составною частью входятъ проценты съ капиталовъ, помѣщаемыхъ за границей. Поэтому истинные размѣры собственно англійскаго „*счастья*" представляются здѣсь въ неясномъ видѣ. Для поправленія дѣла я приведу данныя, относящіяся къ акціонернымъ компаніямъ, дѣйствующимъ въ Соединенномъ Королевствѣ. Данныя эти относятся къ 1902—3 году.

Въ этомъ году число „public companies" равнялось 29,165; ихъ доходъ простирался до 239,000,000 ф. ст. За вычетомъ отсюда 50,000,000 ф. ст., приходящихся на долю нѣкоторыхъ предпріятій, не вполнѣ соотвѣтствующихъ обыкновенному представленію объ акціонерной компаніи, мы получаемъ 179,000,000 ф. ст., составляющихъ „вознагражденіе" акціонеровъ, капиталъ которыхъ равняется въ общей суммѣ 1,850,000.000 ф. ст. Выходитъ около десяти процентовъ [2]). Но, повторяю, „трудъ" акціонера отдѣленъ отъ непосредственной промышленной дѣятельности. Судите же послѣ этого сами, правду ли говорилъ Арт. Лабріола-Панталеоне, увѣрявшій насъ, что въ „болѣе развитыхъ въ экономическомъ отношеніи странахъ капиталъ, отдѣленный отъ непосредственной промышленной дѣятельности, почти ничего не приноситъ". А г. Луначарскій слушаетъ да похваливаетъ. Странный „ортодоксъ" марксизма этотъ г. Луначарскій! Очень странный!..

---

[1]) Фунтъ стерлинговъ равняется десяти рублямъ.
[2]) См. „Riches and poverty by Chiozza-Money", London, 1905, ст. 90—91.

Синдикально-либеральная сирена продолжаетъ пѣть свой хвалебный гимнъ свободной конкуренціи:

„Законъ о мѣновой цѣнности ведетъ къ уравненію дѣйствительной стоимости продуктовъ (мы въ данномъ случаѣ оставляемъ въ сторонѣ теоретическій и неумѣстный здѣсь вопросъ о томъ, какъ экономическое равновѣсіе опредѣляетъ эту стоимость); но если съ историческимъ прогрессомъ норма вознагражденія капиталистическаго накопленія и понижается, то съ другой стороны, стоимость труда, т.-е. рабочей силы, постоянно повышается. Это обычное явленіе. Рабочій, который сорокъ лѣтъ тому назадъ для прокормленія самого себя и своей семьи довольствовался одной похлебкой и плохимъ хлѣбомъ, предъявляетъ теперь несравненно большія требованія. Законы о такъ называемомъ охраненіи труда, препятствующіе эксплуатаціи женщинъ и дѣтей, значительно способствовали повышенію стоимости рабочей силы. Съ другой стороны, рабочимъ при помощи профессіональныхъ организацій удалось обезвредить вліяніе конкуренціи“ (стр. 185).

Тутъ мы прежде всего отмѣтимъ слѣдующее замѣчательное обстоятельство.

Для того, чтобы рабочій классъ могъ испытать на себѣ благодѣтельное вліяніе *„свободной конкуренціи“*, профессіональныя организаціи должны были *„обезвредитъ“* это *вліяніе*. Какъ же это такъ? Развѣ *благодѣтельное* вліяніе *вредно?* А если—вредно, то какъ же Арт. Лабріола-Панталеоне рѣшается утверждать, что „соціализмъ, понятый, какъ средство для устраненія всѣхъ паразитныхъ вознагражденій, въ своихъ результатахъ совпадаетъ съ дѣйствіемъ свободной конкуренціи“. Чрезвычайно жаль, что г. Луначарскій не объяснилъ намъ этого въ своемъ интересномъ послѣсловіи!

Дальше Арт. Лабріола-Панталеоне увѣряетъ насъ, что „законы о такъ называемомъ охраненіи труда“ значительно способствовали *повышенію стоимости рабочей силы*. Вотъ тебѣ и на! А мы было повѣрили тому же Арт. Лабріолѣ-Панталеоне, — энергично поддержанному Арт. Лабріолой-Прудономъ, — утверждавшему, что пролетаріатъ долженъ возставать противъ всякаго вмѣшательства государства въ экономическую жизнь общества. Гдѣ же истина? Чрезвычайно жаль, что г. Луначарскій не объяснилъ намъ этого въ своемъ интересномъ послѣсловіи!

Но и это не все. Арт. Лабріола-Панталеоне совершенно правъ, когда говоритъ, что рабочій, сорокъ лѣтъ тому назадъ довольствовавшійся одной похлебкой и плохимъ хлѣбомъ, обнару-

живаетъ теперь гораздо большую требовательность. Однако, слѣдуетъ ли отсюда, что „стоимость труда, т.-е. рабочей силы постоянно повышается?“ Вовсе нѣтъ!

Положимъ, что сорокъ лѣтъ тому назадъ на производство „одной похлебки и плохого хлѣба“ нужно было затратить половину всей той суммы труда, которая производительно расходовалась націей въ теченіе одного года. Положимъ далѣе, что теперь, вслѣдствіе роста производительныхъ силъ, на поддержаніе жизни рабочаго, предъявляющаго несравненно бо̀льшія требованія, нужна только одна третья часть суммы труда, производительно расходуемаго націей въ теченіе того же періода. Что мы видимъ? Сорокъ лѣтъ тому назадъ „безвозмездный вычетъ изъ труда рабочаго, дѣлаемый господствующими классами“, составлялъ *половину этого труда;* теперь же онъ доходитъ *до двухъ третей.* Если это такъ, то рѣшительно нельзя утверждать, что *стоимость рабочей силы постоянно повышается.* Но Арт. Лабріола-Панталеоне все-таки утверждаетъ это. На какомъ же основаніи? Какъ жаль, что г. Луначарскій не объяснилъ намъ этого въ своемъ интересномъ послѣсловіи!

На нѣтъ и суда нѣтъ. Попробуемъ разобраться сами. Правда ли, что „безвозмездный вычетъ изъ труда рабочаго“ теперь больше, нежели былъ „сорокъ лѣтъ тому назадъ?“ Неоспоримая правда. Чѣмъ „развитѣе въ экономическомъ отношеніи“ данная страна, тѣмъ выше въ ней степень эксплуатаціи наемнаго труда капиталомъ. Вернеръ Зомбартъ,—въ своей книгѣ: „Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?“,—справедливо говоритъ, что нигдѣ въ мірѣ наемный рабочій не подвергается такой эксплуатаціи со стороны капиталиста, какъ въ Соединенныхъ Штатахъ. Чѣмъ же это объясняется? Да именно тѣмъ, что нигдѣ трудъ не имѣетъ такой продуктивности, иначе сказать: тѣмъ, что нигдѣ въ мірѣ производительныя силы не достигли такой высокой степени развитія, какъ въ этой странѣ.

Арт. Лабріола-Панталеоне скажетъ намъ, конечно, что Соединенные Штаты придерживаются покровительственнаго тарифа, и что, вслѣдствіе этого, рабочій классъ этой страны не могъ испытать на себѣ благодѣтельнаго дѣйствія свободной конкуренціи въ его полной мѣрѣ. Легко было бы показать несостоятельность этого довода; но на это нужно было бы мѣсто, котораго у меня мало. Поэтому я обращаюсь къ Англіи, давно уже отказавшейся отъ покровительственнаго тарифа.

Всмотритесь въ эту таблицу.

ГОДЫ.	Общая сумма заработной платы, въ милліонахъ ф. ст.	Общая сумма дохода, обложеннаго налогомъ, въ милліонахъ ф. ст.
1860	300	290
1865	340	385
1870	365	440
1875	465	560
1880	440	560
1885	440	580
1890	550	640
1895	580	660
1900	710	790
1901	705	800

Эти цифры очень сильно грѣшатъ двумя недостатками: онѣ *преувеличены въ томъ, что касается заработной платы* [1]) *и въ то же время, онъ преуменьшаютъ* истинную величину дохода, обложеннаго налогомъ, такъ какъ лица, платящія этотъ налогъ, обыкновенно показываютъ его болѣе низкимъ, чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ. И тѣмъ не менѣе *даже изъ этихъ очень неточныхъ цифръ* ясно видно, что въ Англіи „безвозмездный вычетъ изъ труда рабочаго“ растетъ быстрѣе, нежели заработная плата. А это значитъ, что въ Англіи рабочій подвергается все болѣе и болѣе сильной эксплуатаціи со стороны капиталиста [2]).

Какъ же можно послѣ этого утверждать, что „соціализмъ, понятый, какъ средство для устраненія всѣхъ паразитныхъ вознагражденій, въ своихъ результатахъ совпадаетъ съ дѣйствіемъ свободной конкуренціи?“ Какъ можно говорить, что законъ конкуренціи „является закономъ, противнымъ интересамъ капитала?“ (стр. 186). И какъ могъ г. Луначарскій, слушая этотъ архибуржуазный вздоръ, считать Арт. Лабріолу серьезнымъ теоретикомъ, оттачивающимъ оружіе для ортодоксальныхъ марксистовъ?

У Островскаго, кажется, Любимъ Торцовъ говоритъ: „всѣ мы промежду трагедіевъ ходимъ“. По поводу книги Арт. Лабріолы

---

[1]) Англійскіе статистики обыкновенно обнаруживаютъ слишкомъ большой оптимизмъ при исчисленіи общей суммы заработной платы. Объ этомъ смотри мой сборникъ „Критика нашихъ критиковъ“.

[2]) Даже Дживонсъ, — одинъ изъ англійскихъ столповъ школы „чистой экономіи“, — признаетъ, что ростъ денежной заработной платы въ теченіе послѣднихъ „сорока лѣтъ“ въ значительной степени объясняется возрастаніемъ производства золота, — я сказалъ бы: увеличеніемъ производительности труда, затрачиваемаго на добываніе золота. И онъ правъ. Но отсюда слѣдуетъ, что ростъ денежной заработной платы можетъ сопровождаться уменьшеніемъ доли рабочаго въ трудовой стоимости національнаго дохода. Дживонсъ, не дѣлающій этого неизбѣжнаго вывода, обращаетъ свое вѣрное замѣчаніе въ доводъ противъ профессіональныхъ союзовъ. Это логично съ той точки зрѣнія, съ которой онъ смотритъ на профессіональные союзы, и которая, мимоходомъ сказать, совсѣмъ неправильна. Но это—вопросъ другой, насъ здѣсь не касающійся.

и послѣсловія къ ней г. Луначарскаго, можно сказать, выражаясь словами Любима Торцова: всѣ, и авторъ книги, и авторъ послѣсловія, и ихъ довѣрчивые читатели,—всѣ они промежду недоразумѣніевъ ходятъ. Такъ, напримѣръ, г. Луначарскій возвѣщаетъ намъ съ ученымъ видомъ знатока: „итальянскій синдикализмъ стоитъ ближе всего къ ортодоксальному марксизму“ (стр. 259). Послѣ всего того, что мы слышали отъ Арт. Лабріолы-Прудона и отъ Арт. Лабріолы-Панталеоне, читатель самъ видитъ, какъ много „*недоразумѣніевъ*“ въ только что приведенныхъ мною немногихъ, но выразительныхъ словахъ г. Луначарскаго. На самомъ дѣлѣ, между взглядами Арт. Лабріолы и ортодоксальнымъ марксизмомъ *нѣтъ ровнехонько ничего общаго*. И г. Луначарскій могъ бы услышать это отъ самого Лабріолы, если бы только далъ себѣ трудъ прочитать другое сочиненіе „выдающагося теоретика“, тоже посвященное вопросу, разбираемому въ книгѣ „Реформизмъ и синдикализмъ“. Это другое сочиненіе очень не велико по своему объему, и тѣмъ легче было ознакомиться съ его весьма и весьма поучительнымъ содержаніемъ.

Я имѣю въ виду *статью* „Синдикализмъ и реформизмъ въ Италіи“, напечатанную въ „Mouvement Socialiste“ за декабрь 1905 года [1]).

Читатель не посѣтуетъ на меня, если я, въ цѣляхъ разъясненія вопроса, такъ сильно запутаннаго г. Луначарскимъ, сдѣлаю изъ этой небольшой статьи довольно большія выписки.

V.

„Я начинаю,—говоритъ тамъ Арт. Лабріола,—съ откровеннаго заявленія о томъ, что какъ реформизмъ, такъ и синдикализмъ являются теперь продуктомъ новаго характера факта, порождающаго собою соціализмъ (le produit du caractère nouveau qu'a pris le fait qui engendre le socialisme). По моему мнѣнію, и тотъ, и другой находятъ свое оправданіе въ этомъ новомъ опытѣ, и, конечно, наша полемика много выиграла бы, если бы мы стали взаимно разсматривать наши мнѣнія о пути, которымъ долженъ былъ бы итти рабочій классъ, чтобы притти къ соціа-

---

[1]) Эта статья Арт. Лабріолы существуетъ и на итальянскомъ языкѣ, но у меня нѣтъ подъ рукою ея итальянскаго подлинника. Прибавлю здѣсь, что итальянскій подлинникъ книги „*Синдикализмъ и реформизмъ*“ носитъ названіе: „*Riforme e Rivoluzione Sociale*“.

лизму, какъ результатъ особой идеи, составленной себѣ нами о тѣхъ силахъ, которыя дѣйствуютъ въ обществѣ въ настоящее время, и существованіе которыхъ прежде нельзя было замѣтить".

Какія же это новыя силы? Этотъ вопросъ вводитъ насъ „въ самую жилу" предмета, какъ выражается дьяконъ у Г. И. Успенскаго. И вотъ какъ отвѣчаетъ на него Арт. Лабріола:

„*Марксизмъ*,—подъ этимъ выраженіемъ я понимаю не историческое и экономическое ученіе К. Маркса, а частныя приложенія этого ученія, сдѣланныя имъ къ процессу разложенія капиталистическаго общества,—марксизмъ есть истинный сынъ историческаго опыта первой половины XIX вѣка. На него оказало рѣшительное вліяніе то состояніе общества, которое знакомо намъ по описаніямъ Гиффена и Шульце-Геверница и по еще болѣе трагическимъ описаніямъ Энгельса въ его книгѣ о положеніи рабочаго класса въ Англіи" [1]).

Слѣдуетъ характеристика этого состоянія. Капитализмъ, развившійся на развалинахъ мелкаго производства, пользовался неопытностью рабочаго класса, не имѣвшаго ни привычки къ борьбѣ, ни сознанія своихъ классовыхъ интересовъ. Рабочій день былъ крайне длиненъ и крайне утомителенъ; заработная плата—до послѣдней степени низка; эксплуатація женскаго и дѣтскаго труда сдѣлалась обычнымъ явленіемъ. Мериваль, говоря о производствѣ хлопка американскими рабовладѣльцами, замѣчаетъ, что Ливерпуль и Манчестеръ построены на крови рабовъ, замученныхъ въ американскихъ плантаціяхъ. Съ еще бо̀льшимъ правомъ мы могли бы сказать, что въ теченіе сорока лѣтъ пролетаріатъ Англіи былъ приносимъ въ жертву ея богатству и могуществу. Это печальное состояніе общества вызвало соотвѣтствующіе ему взгляды соціалистовъ. „Казалось, что очень обострившаяся взаимная борьба между капиталистами, въ связи съ естественной половой непредусмотрительностью рабочаго, должна вести къ постоянному ухудшенію экономическаго положенія пролетаріата. Съ другой стороны, конкуренція представлялась какой-то адской силой, которая, безпрерывно опустошая ряды капиталистовъ, автоматически производитъ преобразованіе общества, переходящаго отъ недисциплинированнаго и никѣмъ не руководимаго производства къ промышленному порядку, устанавливаемому небольшой группой капиталистическихъ производителей. Въ теченіе цѣлой четверти вѣка, отъ Годвина до Галля и Томпсона, эти два эле-

---

[1]) „Le Mouvement Socialiste", 1—15 Decembre, 1905, p. 395.

мента разрабатывались въ англійской антикапиталистической литературѣ, пока Марксъ не систематизировалъ тогдашнихъ наблюденій и тогдашнихъ ученій и не изложилъ ихъ, придавъ имъ лапидарную форму въ „Манифестѣ Коммунистической партіи“.

Мысли, высказанныя въ этомъ „Манифестѣ“, вѣрно отражаютъ печальное общественное состояніе *того времени*. Но спрашивается, оправдались ли предсказанія, сдѣланныя авторами Коммунистическаго Манифеста въ виду этого состоянія? Арт. Лабріола категорически утверждаетъ, что—нѣтъ, не оправдались.

„Въ теченіе сорока лѣтъ и во всемъ мірѣ (et dans toutes les parties du monde) заработная плата увеличилась на 30 на 40, а мѣстами и на 50 процентовъ. *Index Numbers* (числа—показатели) показываютъ, что цѣны предметовъ потребленія повсюду понизились. Экономическіе кризисы, появленіе которыхъ Марксъ сначала считалъ неизбѣжнымъ въ теченіе каждаго пятилѣтія, а потомъ призналъ неизбѣжнымъ послѣ каждыхъ десяти лѣтъ, стали отдѣляться одинъ отъ другого все болѣе и болѣе длинными промежутками. Ихъ вліяніе все болѣе и болѣе становится мѣстнымъ и ограниченнымъ, и притомъ оно распространяется лишь на нѣкоторыя отрасли промышленности. Внимательное изслѣдованіе ихъ природы показываетъ, что они порождаются недостаткомъ равновѣсія въ данной экономической системѣ, еще слишкомъ молодой и еще только стремящейся къ болѣе прочному приспособленію. Болѣе старыя и болѣе благоразумныя (plus assagies) общества представляются болѣе далекими отъ кризисовъ, нежели общества болѣе молодыя и болѣе невоздержанныя (et plus intempérantes). Въ самомъ дѣлѣ. Наиболѣе сильные и тяжелые кризисы наблюдались въ теченіе послѣднихъ двадцати лѣтъ въ Германіи и въ Соединенныхъ Штатахъ, т.-е. въ двухъ странахъ, представляющихъ собою два капиталистическихъ организма болѣе молодыхъ по времени своего возникновенія и потому болѣе склонныхъ къ нѣкоторымъ промышленнымъ увлеченіямъ (plus portés à certaines audaces industrielles).

Теперь мы видимъ, въ какомъ отношеніи ошиблись авторы „Манифеста“. Они думали, что,—какъ говоритъ за нихъ Арт. Лабріола на своемъ неясномъ языкѣ человѣка, неспособнаго къ ясному мышленію,—они думали, что капитализмъ порождаетъ безпрерывный прогрессъ зла. Но это-то и невѣрно: зло, порождаемое капитализмомъ, постоянно уменьшалось въ теченіе того времени, которое протекло со времени выхода въ свѣтъ „Манифеста“. Подъ извѣстнымъ уже намъ благодѣтельнымъ вліяніемъ свободной конкуренціи заработная плата постоянно повышалась,

а что касается промышленныхъ кризисовъ, то, во-первыхъ, они становились все болѣе и болѣе рѣдкими, а во-вторыхъ, отъ нихъ страдали главнымъ образомъ общества молодыя и невоздержанныя („ошибки молодости!“); общества же болѣе пожилыя, болѣе умудренныя опытомъ и потому болѣе благоразумныя, страдали отъ нихъ все меньше и меньше. И это, разумѣется, очень хорошо, ибо должно же благоразуміе получать свое справедливое „вознагражденіе“ не только на небесахъ, но даже и въ сей земной юдоли плача. Но какъ же,—въ виду всего этого „опыта“,— обстоитъ теперь дѣло со взглядами, высказанными въ „Манифестѣ“ насчетъ перехода къ соціализму? Очень плохо! Арт. Лабріола говоритъ, что старыя основы соціалистическихъ пророчествъ рушились, оказавшись чисто призрачными (purement illusoires).

Сказать можно все: языкъ безъ костей. Однако, гдѣ же здѣсь то оружіе, которое Арт. Лабріола „отточилъ“ *для* „ортодоксальныхъ марксистовъ?“ Его нѣтъ и слѣда, а есть оружіе „отточенное“ *противъ* авторовъ „Манифеста“. А это послѣднее оружіе взято Арт. Лабріолой на прокатъ у новѣйшихъ буржуазныхъ экономистовъ,— главнымъ образомъ у Шульце-Геверница (см. его двухтомное сочиненіе „Zum Socialen Frieden“). Нашъ „революціонный“ синдикалистъ оказывается послѣдователемъ новѣйшихъ апологетовъ капитализма. Я не стану разсматривать здѣсь, до какой степени „*призрачны*“ тѣ доводы, которые выдвигаютъ буржуазные экономисты новѣйшаго времени въ своей „Критикѣ Маркса“ и которые повторяетъ вслѣдъ за ними Арт. Лабріола. Это уже сдѣлано мною въ статьяхъ, вышедшихъ въ сборникѣ „Критика нашихъ критиковъ“. Замѣчу одно: реформисты, съ которыми г. Луначарскій совѣтуетъ намъ бороться оружіемъ, „отточеннымъ“ Арт. Лабріолой, испытали на себѣ въ этомъ случаѣ то же самое вліяніе, которому подвергся „выдающійся теоретикъ синдикализма“: у нихъ тоже нѣтъ никакого другого оружія, кромѣ того, съ которымъ въ теченіе послѣднихъ двадцати лѣтъ выступили противъ Маркса буржуазные экономисты разныхъ странъ. Арт. Лабріола самъ понимаетъ его. Оттого онъ и говоритъ, что, по его мнѣнію, реформизмъ и синдикализмъ *одинаково находятъ свое оправданіе въ новомъ опытѣ капиталистическаго общества*. Онъ только выражается не совсѣмъ точно. „Новый опытъ“ на самомъ дѣлѣ тутъ совершенно ни при чемъ; „новый опытъ“ въ дѣйствительности не опровергаетъ, а подтверждаетъ Маркса. Но вѣрно то, что и реформизмъ, и синдикализмъ одинаково находятъ свое „оправданіе“,— если только возможно здѣсь таковое! — въ бур-

жуазной экономической литературѣ послѣднихъ десятилѣтій. *Артуро Лабріола—родной братъ Эдуарда Бернштейна.*

Говорятъ: назови мнѣ, съ кѣмъ ты дружишь, и я скажу тебѣ, кто ты таковъ. Въ томъ, что касается литературы, я предлагаю говорить иначе: назови мнѣ того автора, котораго ты не можешь понять, и я скажу тебѣ, что такое ты самъ. Г. Луначарскій не понялъ Ар. Лабріолы. Это показываетъ намъ, какую мѣру пониманія отпустили Богъ и природа самому г. Луначарскому.

Мнѣ жаль, что г. Луначарскій такъ опростоволосился въ своей оцѣнкѣ „выдающагося теоретика синдикализма“. Но еще гораздо больше жалѣю я о томъ, что г. Луначарскій до сихъ поръ не понятъ ни самимъ собою ни значительной частью нашей читающей публики. Его считаютъ, — и онъ самъ искренне считаетъ себя, — пытливымъ умомъ, нетерпѣливо рвущимся „*впередъ*“; а онъ еще не разобралъ хорошенько, гдѣ это собственно „*впередъ*“ и гдѣ „*назадъ*“. Ще молода дытына, какъ говоритъ у Гоголя Василиса Кашпаровна Цупчевська о своемъ племянникѣ. А, пока что, наша дытына все промежду „недоразумѣніевъ“ бродитъ. Недоразумѣніемъ было его увлеченіе философіей Авенаріуса. Недоразумѣніемъ оказывается и его увлеченіе синдикалистомъ Арт. Лабріолой.

Но вернемся къ этому послѣднему. Указавъ еще разъ на то, что реформизмъ и синдикализмъ порождены однимъ и тѣмъ же историческимъ опытомъ, онъ прибавляетъ, дѣлая вопросъ яснымъ даже и для самаго неповоротливаго ума:

„И тотъ, и другой (т. е., опять-таки, и реформизмъ, и синдикализмъ. Г. П.) отрицали традиціонную формулу соціализма и даже, сами того не замѣчая, ссылались на одинъ и тотъ же основной принципъ, однако, они дѣлали изъ него неодинаковые выводы“ [1]).

Вотъ это вѣрно! И опять нельзя не удивиться легкомыслію г. Луначарскаго; опять нельзя не пожалѣть о томъ, что онъ не далъ себѣ труда лучше ознакомиться съ характеромъ итальянскаго синдикализма вообще и съ синдикализмомъ Арт. Лабріолы, въ частности. Но въ чемъ же заключается то различіе *въ приложеніи* основного принципа — *одинаково принадлежащаго* какъ синдикализму, такъ и реформизму, — на которое намекаетъ Арт. Лабріола? Оно можетъ быть выражено немногими словами.

Реформизмъ,—а также, конечно, и ревизіонизмъ, потому что это два различныхъ имени одного и того же явленія, — рефор-

---

[1]) Тамъ же, та же страница.

мизмъ, подчиняясь вліянію буржуазныхъ теоретиковъ „соціальной“ реформы, преувеличиваетъ значеніе вмѣшательства буржуазнаго государства въ отношенія между капиталомъ и наемнымъ трудомъ; въ этомъ вмѣшательствѣ онъ совершенно ошибочно видитъ главное средство достиженія конечной цѣли пролетарской борьбы. „Революціонный“ синдикализмъ, подчиняясь вліянію новѣйшаго манчестерства и воскрешая Прудона, возстаетъ противъ государства и въ своемъ анархическомъ увлеченіи доходитъ до того, что мѣстами отказывается прибѣгать къ государственному вмѣшательству даже тогда, когда оно можетъ принести рабочему классу свою долю пользы, устраняя нѣкоторыя вредныя для пролетаріата, хотя и несущественныя стороны капиталистической эксплуатаціи [1]). Главное средство достиженія конечной цѣли пролетарской борьбы онъ,—вмѣстѣ съ анархизмомъ,—ошибочно видитъ въ разрушеніи государства. Вотъ и все. Въ остальномъ,—и въ самомъ главномъ, т.-е. *во взглядѣ на общій ходъ современнаго капиталистическаго развитія*,—реформизмъ и „революціонный“ синдикализмъ тожественны другъ съ другомъ. Взятые вмѣстѣ, они представляютъ собою нѣчно похожее на пару перчатокъ: *лѣвая* перчатка въ извѣстномъ смыслѣ противоположна *правой*. Но это не мѣшаетъ ей быть *совершенно подобной* ей.

Синдикализмъ противоположенъ ревизіонизму. Но *эта ихъ противоположность основывается на ихъ внутреннемъ тожествѣ*. Для поверхностныхъ умовъ замѣтна только ихъ противоположность, а ихъ тожество остается скрытымъ.

Какъ теорія, синдикализмъ Арт. Лабріолы представляетъ собою лишь одну изъ разновидностей „критики Маркса“. Что эта будто бы критика такъ же вульгарна и такъ же основана на полномъ непониманіи коренныхъ положеній марксизма, какъ „критика“ исходящая изъ лагеря реформизма, очень хорошо видно уже изъ того, что мы прочитали въ статьѣ Арт. Лабріолы о ходѣ развитія капитализма въ теченіе послѣднихъ сорока лѣтъ. Столь же хорошо видно это и изъ того, что мы сейчасъ узнаемъ.

„Ихъ общую историческую и психологическую посылку (т.-е.

---

[1]) На съѣздѣ синдикалистовъ, имѣвшемъ мѣсто въ Феррарѣ 29 іюня — 1-го іюля 1907 года, принята, въ засѣданіи 30-го іюня, резолюція, рѣшительно отвергающая всякое вмѣшательство современнаго государства во взаимныя отношенія между трудомъ и капиталомъ (см. „l'Azione Sindacalista“, 1907, № 190). Эта резолюція насквозь пропитана анархическимъ духомъ. Противъ нея говорилъ, правда, одинъ изъ теоретиковъ итальянскаго синдикализма, Энрико Леоне, признававшій нѣкоторую пользу и за государственнымъ вмѣшательствомъ. Однако, его доводовъ не приняли въ соображеніе. Оно и понятно: они противорѣчили его собственной теоріи.

посылку общую реформизму и синдикализму. Г. П.) можно выразить слѣдующимъ образомъ,—признается Арт. Лабріола: —такъ какъ опытъ экономическаго процесса показалъ, что промышленное производство не находится въ непремѣнной связи съ существованіемъ соціальной дифференціаціи между капиталистами и рабочими, то все сводится къ вопросу о томъ, по какому пути надо слѣдовать, чтобы притти къ такой промышленной организаціи, которая управлялась бы и руководилась бы непосредственно рабочими — производителями".

Нечего и говорить, что я отнюдь не отвѣчаю за слогъ „выдающагося теоретика синдикализма". Правда, его собственная отвѣтственность за слогъ только что сдѣланной мною выписки тоже должна быть признана ограниченной: я перевожу съ *французскаго* перевода его *итальянскаго* сочиненьица. Но мысли, высказанныя въ приведенныхъ мною отрывкахъ, таковы, что на какомъ бы языкѣ ни выражался человѣкъ, ихъ высказывающій, къ нему все-таки нельзя отнестись иначе, какъ съ юморомъ. Покойный Г. И. Успенскій замѣтилъ въ одной изъ своихъ немногочисленныхъ критическихъ статей, что существуетъ порода людей, которая никогда и ни при какихъ обстоятельствахъ не выражается *просто*. Человѣкъ, принадлежащій къ такой породѣ, не скажетъ: „кирпичъ упалъ на землю", а непремѣнно выразится по ученому: „подъ вліяніемъ силы тяжести, данная масса матеріи приблизилась къ центру земли на такое-то разстояніе" и т. д. По выраженію Г. И. Успенскаго, люди этой породы стараются „*думать басомъ*", подобно тому, какъ стараются говорить басомъ иные школьники, желающіе показаться „*большими*". Арт. Лабріола всегда „*думаетъ басомъ*" и оттого кажется „*большимъ*" г-ну Луначарскому. Его искусственный басъ гудитъ на протяженіи всей книги; гудитъ онъ и въ цитируемой теперь статьѣ и, между прочимъ, тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о посылкахъ, свойственныхъ одновременно и реформизму, и синдикализму. И чѣмъ ниже этотъ искусственный басъ, тѣмъ болѣе восхищается имъ Арт. Лабріола. Бѣда только въ томъ, что даже самый низкій „басъ" не способенъ наполнить дѣльнымъ содержаніемъ пустое мѣсто.

„*Необходимость соціализма*,—гудитъ Ар. Лабріола,—не обусловливается больше развитіемъ механическаго процесса, который стихійно (brutalement) уничтожилъ бы большую часть капиталистовъ, къ выгодѣ плутократическаго меньшинства, и поставилъ бы на мѣсто процесса индивидуальнаго производства обширный соціальный организмъ, сначала управляемый нѣсколькими капиталистами, а потомъ коллективностью организованныхъ рабочихъ".

Это, конечно, очень темно, но темно только потому, что нашъ авторъ „думаетъ басомъ“. А на самомъ дѣлѣ это очень просто: опытъ показалъ (т.-е. буржуазные экономисты увѣрили Арт. Лабріолу. Г. П.), что въ современномъ капиталистическомъ обществѣ вовсе не совершается той концентраціи производства, о которой говорилъ Марксъ. Поэтому объективный ходъ общественнаго развитія вовсе не толкаетъ общество въ направленіи къ соціализму. Соціализмъ перестаетъ казаться необходимымъ результатомъ этого развитія. А такъ какъ научный соціализмъ основывается именно на признаніи экономической необходимости развитія капиталистическаго общества въ направленіи къ соціализму, то научный соціализмъ оказывается „призрачнымъ“. Что же остается? Пусть и на это отвѣчаетъ самъ „выдающійся теоретикъ синдикализма“.

„Но эта необходимость (т.-е. опять-таки необходимость соціализма. Г. П.), — продолжаетъ онъ басить, — создается *волею* организованныхъ рабочихъ, которые, убѣдившись въ томъ, что безполезно поддерживать соціальную дифференціацію между капиталистами и рабочими, создали новую совокупность общественныхъ отношеній, которая должна повести за собой исчезновеніе капитализма. Такимъ образомъ, самъ соціализмъ испыталъ на себѣ отдаленное вліяніе того возрожденія идеализма, которое замѣчается теперь, кажется, во всѣхъ общественныхъ наукахъ“ [1]).

Резюмируемъ. Прежде, въ ту эпоху, когда Марксъ и Энгельсъ писали свой „Манифестъ“, устраненіе капиталистическихъ производственныхъ отношеній представлялось дѣломъ экономической необходимости, а теперь полувѣковой опытъ убѣдилъ насъ въ томъ, что экономической необходимости въ такомъ устраненіи вовсе нѣтъ, а что все зависитъ тутъ единственно отъ воли людей. Другими словами, это значитъ вотъ что: прежде, въ эпоху „Манифеста“, думали, что обращеніе средствъ производства въ общественную собственность будетъ дѣломъ *человѣческой воли, обусловленной самимъ ходомъ развитія капитализма*. Но полувѣковой „опытъ“ показалъ, что ходъ этого развитія *вовсе не таковъ, чтобы подъ его вліяніемъ воля людей* направлялась въ эту сторону. Однако, этимъ вовсе не надо огорчаться; напротивъ, этому слѣдуетъ радоваться, потому что воля людей сама направитъ себя въ желательномъ для насъ направленіи. До такого утопически-филистер-

---

[1]) Тамъ же, та же стр.

скаго вздора не договаривался и родной братъ Арт. Лабріолы Эд. Бернштейнъ!

Арт. Лабріола обѣщалъ намъ не касаться, въ этихъ своихъ разсужденіяхъ, *историческаго ученія* Маркса, т.-е. *историческаго матеріализма*. Но обуявшій его духъ „критики“ пересилилъ его, и онъ возвѣстилъ намъ *возрожденіе идеализма* въ соціологіи, т.-е. крушеніе *матеріалистическаго объясненія исторіи*. О какомъ же *идеализмѣ* говоритъ онъ намъ? Онъ говоритъ намъ о той разновидности идеализма, которая объясняетъ историческое развитіе общества сознаніемъ и волею людей. *Это самый слабый видъ идеализма*. Идеализмъ Шеллинга и Гегеля былъ не таковъ: онъ понималъ, что *научное объясненіе* общественныхъ явленій начинается *только тамъ*, гдѣ *сознаніе* и *воля* людей могутъ быть объяснены, какъ необходимый продуктъ общественнаго развитія. Но этого не понималъ *утопическій* соціализмъ, который считалъ человѣческую волю и человѣческое *сознаніе* послѣдними, глубже всѣхъ другихъ лежащими *причинами общественнаго* историческаго движенія. Главная заслуга научнаго соціализма состояла въ томъ, что онъ открылъ *экономическую необходимость* въ томъ, предстоящемъ цивилизованному міру преобразованіи общества, на которое утопическій соціализмъ смотрѣлъ лишь какъ на *возможный результатъ желательнаго усилія человѣческой воли*. Поэтому можно сказать, что Арт. Лабріола, въ своей *книгѣ* выдающій себя за истиннаго истолкователя Маркса, въ своей *статьѣ* рукоплещетъ возвращенію, — впрочемъ, имъ же самимъ измышленному, — соціализма съ *научной* точки зрѣнія на *утопическую*. Я согласенъ, что „ниспроверженіе“, хотя бы только воображаемое, научнаго соціализма должно нравиться, напримѣръ, г. профессору Н. Карѣеву, который съ полнымъ правомъ увидитъ въ этомъ *возрожденіе субъективизма*. Но какъ можетъ это нравиться г. А. Луначарскому?

Отгадай, моя родная...

Правда, г. Луначарскій, повидимому, не имѣетъ ни малѣйшаго понятія о той поучительной статьѣ Арт. Лабріолы, содержаніемъ которой восхищаемся теперь мы съ читателемъ. Но русскій народъ справедливо говоритъ, что птица видна по полету. Достаточно было прочитать двѣ-три главы изъ книги *„Реформизмъ и синдикализмъ“*, чтобы сообразить, какъ близокъ Арт. Лабріола въ своемъ пониманіи марксизма къ нашимъ субъективнымъ соціологамъ.

VI.

На стр. 135 своей книги Лабріола пишетъ: „Ученіе Маркса положило начало двумъ легендамъ. Первая заключается въ томъ, будто эволюція человѣческаго общества протекаетъ въ механическо-автоматической, *почти фатальной формѣ и всегда въ математически-опредѣленномъ направленіи*... Вторая легенда можетъ считаться практическимъ выводомъ изъ первой. Такъ какъ міръ развивается самъ по себѣ, то, несомнѣнно, безполезно сознательное и планомѣрное вмѣшательство въ процессъ его развитія".

Когда, гдѣ и кто изъ „ортодоксальныхъ марксистовъ" утверждалъ, что эволюція человѣческаго общества протекаетъ въ почти фатальной формѣ? Никто, нигдѣ и никогда! Первая легенда придумана противниками марксизма, его „критиками". А г. Лабріола относитъ эту легенду именно насчетъ „ортодоксальныхъ марксистовъ". Онъ говоритъ:

„Въ такой концепціи марксизмъ походилъ бы на одно изъ тѣхъ многочисленныхъ идеалистическихъ ученій, которыя во что бы то ни стало старались дать намъ конкретную формулу общественной эволюціи. Этого рода родство между марксизмомъ и идеалистическими системами до того ясно проглядываетъ въ умахъ наиболѣе ортодоксальныхъ марксистовъ, что даже Плехановъ находитъ возможнымъ восхищаться Сэнъ-Симономъ лишь потому, что, по мнѣнію послѣдняго, *изъ прошлаго, точно изслѣдованнаго*, можно сдѣлать заключеніе о будущемъ". Сэнъ-Симонъ совершенный идеалистъ; Гегель же, являющійся наиболѣе типичнымъ представителемъ идеализма, создалъ цѣлый рядъ схематическихъ прообразовъ, долженствовавшихъ точно обрисовать сущность вѣчнаго историческаго процесса въ искусствѣ, религіи, правѣ" (та же стр.).

Самое простое чувство приличія должно было бы помѣшать Лабріолѣ говорить о Гегелѣ, объ ученіи котораго онъ не имѣетъ ни самомалѣйшаго понятія. Я уже сказалъ, что идеализмъ Гегеля былъ въ своемъ объясненіи исторіи гораздо болѣе „наукообразенъ",—какъ выражаются у насъ теперь,—нежели тотъ поверхностный идеализмъ, на точку зрѣнія котораго нашъ авторъ перешелъ въ статьѣ „*Синдакализмъ и реформизмъ въ Италіи*" и который въ своемъ анализѣ причинъ общественнаго развитія не идетъ дальше человѣческой воли, человѣческаго сознанія. Больше распространяться здѣсь объ этомъ я не нахожу нужнымъ. Что же касается „совершеннаго идеалиста" Сэнъ-Симона и „даже

Плеханова“ то съ ними случилось слѣдующее „невѣроятное происшествіе“.

Посылая свой упрекъ „даже Плеханову“, Ар. Лабріола цитируетъ мою брошюру „Анархизмъ и соціализмъ“. Тамъ у меня сказано:

„Примѣръ Сэнъ-Симона,—этого геніальнаго человѣка съ энциклопедическими познаніями, — можетъ-быть, лучше всякихъ другихъ примѣровъ показываетъ, насколько эта точка зрѣнія (т.-е. идеалистическая точка зрѣнія „природы человѣка“) была ограниченна и недостаточна, и въ какой безнадежно-запутанный лабиринтъ она заводила всѣхъ тѣхъ, кто ею пользовался. Сэнъ-Симонъ говорилъ намъ съ самымъ глубокимъ убѣжденіемъ: „Будущее составляется изъ послѣднихъ членовъ ряда, первые члены котораго образуютъ прошлое. Если хорошо изучить первые члены ряда, то легко опредѣлить слѣдующіе члены; слѣдовательно, *изъ точныхъ наблюденій надъ прошлымъ легко вывести будущее*“. Это до такой степени вѣрно, что въ первую минуту невольно можетъ возникнуть вопросъ: почему же причисляютъ къ утопистамъ человѣка, имѣющаго такое ясное представленіе о связи, существующей между различными стадіями историческаго развитія? Но стоитъ только поближе познакомиться съ историческими идеями Сэнъ-Симона, чтобы убѣдиться въ томъ, что его не безъ основанія назвали „утопистомъ“ [1]).

Дальше я показываю, что общественные взгляды Сэнъ-Симона были насквозь пропитаны идеализмомъ. Арт. Лабріола читаетъ мою брошюру, запоминаетъ мѣсто, относящееся къ Сэнъ-Симону, надувается и кричитъ своимъ искусственнымъ басомъ: „Вотъ до чего дошли ортодоксальные марксисты! Даже Плехановъ не знаетъ, что Сэнъ-Симонъ совершенный идеалистъ!“ И это его восклицаніе раздается такъ неожиданно, и само по себѣ оно такъ невѣроятно, что сначала я былъ поставленъ имъ втупикъ: я не могъ понять, „откуда мнѣ сіе“. Только потомъ я сообразилъ, что ларчикъ открывается довольно просто: на этой страницѣ своей книги Ар. Лабріола пришелъ къ убѣжденію,—такому же скороспѣшному, какъ и многое множество другихъ его убѣжденій, — что сущность идеализма состоитъ въ признаніи причинной связи предыдущихъ фазисовъ общественнаго развитія съ послѣдующими. А такъ какъ я въ этомъ-то признаніи и вижу теоретическую заслугу Сэнъ-Симона, то „выдающійся теоретикъ синдикализма“

---

[1]) См. стр. 9—10 русскаго перевода (Н. Н—ина) моей брошюры.

счелъ нужнымъ строжайше прикрикнуть на меня въ цѣляхъ скорѣйшаго разрушенія „первой легенды“.

Если моя догадка вѣрна, то окрикъ перестаетъ быть загадочнымъ. Но въ такомъ случаѣ трудно даже и представить себѣ, какихъ чудесъ способенъ наговорить человѣкъ, смѣло отрицающій ту, теперь уже, казалось бы, общепризнанную истину, что настоящее рождено прошлымъ и, въ свою очередь, беременно будущимъ.

Какъ бы тамъ, однако, ни было, фактъ тотъ, что здѣсь Ар. Лабріола имѣетъ, по крайней мѣрѣ, заслугу оригинальности (не напрасно, значитъ, призналъ за нимъ эту заслугу г. Луначарскій!) У него выходитъ, что мы, марксисты, считающіе себя „ортодоксальными“ и гордящіеся своей „ортодоксальностью“, на самомъ дѣлѣ вовсе не „ортодоксальны“, ибо заражены *идеализмомъ*. Это ново. Въ такомъ грѣхѣ насъ не обвинялъ пока еще никто изъ нашихъ „критиковъ“. Однако, оригинальность Лабріолы есть оригинальность совершенно особаго рода. Читатель помнитъ, что въ статьѣ *„Реформизмъ и синдикализмъ въ Италіи“* нашъ авторъ съ удовольствіемъ привѣтствуетъ неоспоримый, по его мнѣнію, фактъ возрастающаго вліянія идеализма на соціалистическое ученіе. Теперь онъ сердится на насъ за нашъ мнимый идеализмъ. Оригинальность его есть оригинальность самой рѣдкой непослѣдовательности. И хотя онъ обвиняетъ насъ въ томъ, въ чемъ еще никто и никогда не обвинялъ, но понялъ насъ онъ не лучше, нежели, напримѣръ, критиковавшіе насъ нѣкогда русскіе субъективисты: Карѣевъ, Михайловскій Кривенко и др. Тѣ, вѣдь, тоже были твердо убѣждены въ томъ, что, по нашему мнѣнію, „эволюція человѣческаго общества протекаетъ въ механически-автоматической, почти фатальной формѣ и всегда въ математически-опредѣленномъ направленіи“. „Les beaux esprits se rencontrent“, даже тогда, когда направляются, повидимому, въ совершенно различныя стороны.

А вторая легенда! Когда, гдѣ и кто изъ насъ, „ортодоксальныхъ марксистовъ“, утверждалъ, что такъ какъ міръ развивается самъ собою, то безполезно всякое сознательное вмѣшательство людей въ процессъ его развитія? Этого никогда и нигдѣ не говорилъ ни одинъ изъ насъ. Это говорили за насъ, искажая наши мысли, наши „критики“, противники матеріалистическаго пониманія исторіи. Съ какой же стати вздумалось Ар. Лабріолѣ возвести на насъ эту „небылицу въ лицахъ?“ Опять приходится недоумѣвать, опять приходится строить болѣе или менѣе вѣроятныя догадки. Наиболѣе вѣроятною кажется мнѣ слѣдующая. Когда

Ар. Лабріола писалъ интересующія насъ здѣсь строки, онъ, — съ быстротою молніи перелетающій отъ одного пониманія исторіи къ другому,—держался того взгляда, высказаннаго имъ въ статьѣ „Синдикализмъ и реформизмъ въ Италіи“, что человѣческая воля представляетъ собою самую глубокую причину общественнаго движенія. Ну, а человѣку, держащемуся такого взгляда, „ортодоксальный марксизмъ“, въ самомъ дѣлѣ, долженъ казаться фаталистическимъ ученіемъ. И опять „les beaux esprits se rencontrent“, хотя и направляются, повидимому, въ совершенно различныя стороны: опять г. Ар. Лабріола дѣлаетъ „ортодоксальному марксизму“ тотъ самый упрекъ, съ которымъ обращались къ нему наши субъективные соціологи.

Показавъ, какъ плохъ „ортодоксальный марксизмъ“ въ томъ видѣ, какой онъ имѣетъ въ настоящее время, нашъ авторъ старается показать, какимъ долженъ быть марксизмъ при правильномъ пониманіи идей Маркса. Само собою разумѣется, что правильному пониманію Маркса мы должны учиться у г. Ар. Лабріолы. Что жъ, давайте учиться.

Онъ баситъ: „Исторія—это постоянный процессъ, непосредственной пружиной котораго являются воля и чувства людей. Это такъ, главнымъ образомъ, потому, что условія соціальной среды представляютъ собою инертную матерію, силу, ограничивающую индивидуальныя и коллективныя стремленія къ перемѣнамъ“ (стр. 19).

Кто же сомнѣвается въ томъ, что *непосредственной* пружиной историческаго процесса являются воля и чувства людей? Никто. Энгельсъ писалъ въ своей брошюрѣ „*Людвигъ Фейербахъ*“:

„Все, что побуждаетъ къ дѣятельности отдѣльнаго человѣка, неизбѣжно проходитъ чрезъ его голову, воздѣйствуя на его волю. Точно также и всѣ потребности гражданскаго общества, — независимо отъ того, какой классъ господствуетъ въ данное время,— необходимо должны пройти черезъ волю государства, чтобы добиться законодательнаго признанія. Это формальная сторона дѣла, которая сама собою разумѣется“ (стр. 44—45).

Для общественной науки весь вопросъ былъ только въ томъ, приводится ли непосредственная пружина,—воля и чувства людей,—въ движеніе сама собой, или же эта *непосредственная* пружина должна быть *опосредствована* какой-нибудь другой причиной. Въ названной брошюрѣ Энгельсъ формулируетъ этотъ вопросъ такъ:

„Но спрашивается, каково же содержаніе формальной воли,— все равно отдѣльнаго лица или цѣлаго государства,—откуда оно

берется, и почему воля направляется именно въ ту, а не въ другую сторону?“ (та же стр.).

Марксъ и „ортодоксальные марксисты“ говорятъ, что отвѣта на этотъ вопросъ надо искать въ *общественной экономикѣ*, развитіе которой, въ свою очередь, обусловливается въ послѣдней инстанціи *развитіемъ производительныхъ силъ*. Арт. Лабріола... а онъ, по своему обыкновенію, безпомощно барахтается въ неразрѣшимыхъ для него трудностяхъ.

„Условія соціальной среды представляютъ собою инертную матерію“. Очень хорошо! Но скажите, читатель, что такое есть окружающая насъ съ вами соціальная среда? Это, очевидно, есть окружающее насъ человѣческое общество. Общество состоитъ изъ людей. Чувства и воля людей являются непосредственной пружиной историческаго процесса. Какимъ же образомъ соціальная среда можетъ представлять собою инертную матерію? И какимъ образомъ „*поэтому*“,—т.-е. потому, что соціальная среда представляетъ собою инертную матерію,—чувства и воля людей являются непосредственной пружиной исторіи? Тайна сія велика есть...

Или, можетъ-быть, я неправильно понялъ нашего единственнаго правильнаго истолкователя Маркса? Можетъ-быть, моя ошибка заключается въ томъ, что я говорилъ о *соціальной средѣ* тамъ, гдѣ у него идетъ рѣчь, собственно, объ „*условіяхъ соціальной среды?*“ Допускаю, что это такъ, и спѣшу поправить эту предполагаемую ошибку.

Что же такое „*условія*“ соціальной среды?

Историки-идеалисты,—въ родѣ Ип.Тэна,—отвѣтили бы вамъ, что условія соціальной среды, это—психологическія свойства людей, изъ которыхъ состоитъ данная среда, т.-е. данное общество. Ар. Лабріолу понять трудно: онъ и самъ себя не понимаетъ. Но предположимъ, что на этотъ разъ онъ согласенъ съ историками-идеалистами: вѣдь онъ еще такъ недавно привѣтствовалъ возрожденіе идеализма въ общественной наукѣ. Тогда что же у насъ выйдетъ? У насъ выйдетъ, что „инертную матерію“ представляютъ собою психологическія свойства людей, изъ которыхъ состоитъ соціальная среда. Это опять —„не кругло“. Поэтому обратимся къ *матеріалистическому* пониманію... мыслей „выдающагося теоретика синдикализма“.

Историческій *матеріализмъ* говоритъ, что подъ условіями соціальной среды нужно понимать прежде всего тѣ взаимныя отношенія, въ которыя люди становятся между собою въ общественномъ процессѣ производства, и что этими отношеніями опре-

дѣляются, въ концѣ-концовъ, воля и чувства людей, являющіяся *непосредственной*, т.-е. *ближайшей* причиной общественнаго развитія. Что же выйдетъ, если принять *матеріалистическое* пониманіе... Ар. Лабріолы? Выйдетъ, что „выдающійся теоретикъ“ опять говоритъ пустяки. И теперь уже пустяки въ квадратѣ, если не въ кубѣ.

Во-первыхъ, тѣ взаимныя отношенія, въ которыя люди становятся между собою въ общественномъ процессѣ производства, ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть названы *„инертной матеріей“*, ограничивающей индивидуальныя и коллективныя стремленія къ перемѣнамъ“. Правда, этими отношеніями опредѣляются *границы историческаго дѣйствія, возможнаго для людей въ данное время*. Но, съ другой стороны, тѣми же отношеніями *люди и побуждаются въ историческому дѣйствію*. Какая же это „инертная матерія“?

Во-вторыхъ, назвать *„матеріей“ взаимныя отношенія людей* въ томъ или другомъ процессѣ могъ бы только тотъ, кто самъ не зналъ бы, о чемъ онъ говоритъ. Вѣдь есть же предѣлъ и для терминологической распущенности!

Въ-третьихъ, если, согласно самоновѣйшему взгляду, возвѣщенному намъ Ар. Лабріолой въ статьѣ о реформизмѣ и синдикализмѣ въ Италіи, переходъ капиталистической собственности въ общественную вовсе не можетъ быть дѣломъ *экономической необходимости*, а совершится подъ вліяніемъ *неопосредствованной* экономикой воли людей [1]), то вѣдь это значитъ, что взаимныя отношенія людей въ обществѣ „инертны“ или „неинертны“ ровно настолько, насколько „инертны“ или „неинертны“ люди, становящіеся въ эти взаимныя отношенія согласно рѣшеніямъ своей неопосредствованной воли. Какая же это „инертная матерія“? Loin de là!

Въ-четвертыхъ, принятіе матеріалистическаго объясненія г. Ар. Лабріолы, т.-е. въ данномъ случаѣ термина: условія соціальной среды,—равносильно полному отказу отъ Ар. Лабріолы и рѣшительному переходу на точку зрѣнія того „ортодоксальнаго марксизма“, за радикальный пересмотръ котораго взялся тотъ же несравненный г. Ар. Лабріола.

Въ-пятыхъ... но довольно! Мы видимъ, что учиться у „вы-

---

[1]) Если бы Ар. Лабріола признавалъ въ этой статьѣ, что воля людей должна быть *опосредствована* экономикой, то лишалось бы всякаго смысла сдѣланное имъ противопоставленіе *стараго, матеріалистическаго*, соціализма *новому, идеалистическому*.

дающагося теоретика синдикализма“ намъ пока еще нечему. Посмотримъ, что найдемъ мы у него въ другомъ мѣстѣ.

А въ другомъ мѣстѣ мы у него находимъ, разумѣется, нѣчто совсѣмъ другое. Мы узнаемъ, что „исторія является продуктомъ *обусловленной* [1]) воли людей, ихъ сознательныхъ, ограниченныхъ реальной дѣйствительностью усилій, страстей и стремленій, людей, созданныхъ соотвѣтственно особенностямъ окружающей соціальной и физической среды (стр. 18). Опять соціальная среда! Но прежде эта среда со своими условіями была „инертной матеріей“, а теперь она является въ качествѣ фактора, *обусловливающаго* собою *волю* общественнаго человѣка. Это—„двѣ большія разницы“. Но если Ар. Лабріола тутъ говоритъ правду; если *непосредственная* пружина историческаго движенія,—воля людей,—сама оказывается *обусловленной*, т.-е. *опосредствованной*, то мы опять и столь же рѣшительно возвращаемся къ „ортодоксальному марксизму...“ какъ онъ былъ до пересмотра его Ар. Лабріолой, и мы почтительно замѣчаемъ нашему „теоретику“, что если воля обусловливается соціальной средой, то сдѣланное имъ въ статьѣ о синдикализмѣ и реформизмѣ въ Италіи противопоставленіе *идеалистическаго* соціализма *матеріалистическому*, воли людей — экономической необходимости, должно быть признано самой очевидной и самой жалкой нелѣпостью.

Воля людей обусловливается соціальной средой. А чѣмъ „обусловливается“ эта послѣдняя? Это—тотъ самый вопросъ, отвѣтомъ на который является ученіе историческаго матеріализма. Если Ар. Лабріола, *въ другомъ мѣстѣ* привѣтствовавшій возрожденіе *идеализма*, *здѣсь* признаетъ историческій *матеріализмъ* правильнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ; если онъ согласенъ съ тѣмъ, что развитіе соціальной среды обусловливается развитіемъ производительныхъ силъ, то почему же онъ нападаетъ на „ортодоксальный марксизмъ“, всегда и вездѣ высказывавшійся именно въ этомъ смыслѣ? „*По какому случаю шумъ*“? Неизвѣстно!

VII.

Въ статьѣ „Реформизъ и синдикализмъ въ Италіи“ г. Ар. Лабріола сидѣлъ на *идеалистическомъ* стулѣ; въ книгѣ „Реформизъ и синдикализмъ“ онъ пытается сѣсть на *матеріалистическій* стулъ Карла Маркса и даже объявляетъ себя единственно вѣр-

[1]) Курсивъ мой.

нымъ истолкователемъ Марксова ученія. Но, чтобы правильно истолковать чье-нибудь ученіе, надо прежде понять его. А этого-то и не дано г. Ар. Лабріолѣ: онъ совсѣмъ не понимаетъ Маркса. Онъ говоритъ: „Одной изъ наиболѣе затруднительныхъ теоретическихъ сторонъ историческаго матеріализма является именно комбинація между индивидуальнымъ и коллективнымъ волевыми усиліями, съ одной стороны, и имманентными законами опредѣленной соціальной системы съ другой“ (стр. 145).

Трудность, о которой говоритъ здѣсь г. Ар. Лабріола, дѣйствительно, существовала нѣкогда для соціальной и исторической литературы. Но съ нею справилась уже нѣмецкая идеалистическая философія первой половины XIX вѣка. Воспользовавшись теоретическимъ наслѣдствомъ германской философіи, историческій матеріализмъ не могъ видѣть никакого затрудненія въ уже рѣшенной задачѣ. Предполагая ея рѣшеніе извѣстнымъ [1]), его теоретики въ самомъ дѣлѣ мало останавливались на ней. Но именно этимъ они и ввели въ смущеніе людей, мало знакомыхъ съ исторіей нѣмецкой философской мысли. Г. Ар. Лабріола, знающій о великихъ германскихъ идеалистахъ только то, что они были идеалистами,—очень не много!—съ настойчивостью, достойной лучшей участи, ломится въ открытую дверь, при чемъ поминутно спотыкается о порогъ и теряетъ равновѣсіе.

Онъ спрашиваетъ себя, имѣемъ ли мы право допустить, что имманентные законы данной общественной системы могли бы быть нарушены или видоизмѣнены людьми по заранѣе составленному ими себѣ плану. И вотъ какъ онъ отвѣчаетъ себѣ на это.

„Въ извѣстныхъ случаяхъ, конечно, да. Когда система вступила въ критическій періодъ, т.-е. когда она породила классъ, который по своимъ специфическимъ условіямъ существованія болѣе или менѣе заинтересованъ въ преобразованіи существующей общественной структуры, интеллектуальный міръ этого класса въ нѣкоторой степени дѣйствуетъ въ качествѣ двигателя эволюціи. Планъ, воля и стремленія людей предъявляютъ свои требованія; наконецъ, индивидуумъ можетъ придать рѣшающее направленіе общественной эволюціи. Когда одна опредѣленная система близка къ разложенію, а другая начинаетъ зарождаться, человѣческая воля пріобрѣтаетъ такую мощь надъ судьбой общества, которая при нормальныхъ теченіяхъ обстоятельствъ ей отнюдь не свойственна“.

---

[1]) Обо всемъ этомъ см. въ моей книгѣ: „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“.

Исторія дѣлается людьми, воля и сознаніе которыхъ обусловливаются общественными отношеніями. Если это такъ,—а это, хотя и въ весьма неясной формѣ, признаетъ, хотя только по временамъ, самъ г. Ар. Лабріола,—если это такъ, то не можетъ быть никакого противорѣчія между сознаніемъ (и волею) людей и законами развитія общественныхъ отношеній: сознаніе и воля направляются въ ту сторону, куда ихъ толкаетъ объективный ходъ развитія общественныхъ отношеній. Это очень простая истина; но этой простой истины не понимаютъ люди, плохо одаренные отъ природы или ослѣпленные тѣми или другими догматическими предразсудками. Къ числу людей, не понимающихъ этой простой истины, принадлежитъ и нашъ авторъ. Онъ даже не подозрѣваетъ, что тѣ „планы", которые люди себѣ „чертятъ", сами являются, въ послѣднемъ счетѣ, плодомъ дѣйствія „имманентныхъ законовъ" общественнаго развитія. Поэтому для него остается непостижимымъ, какимъ образомъ *планомѣрная дѣятельность людей* можетъ оказывать обратное вліяніе *на закономѣрное развитіе общества*. Для него очень характерно то, что, по его мнѣнію, планомѣрная дѣятельность людей проявляется лишь, какъ *нарушеніе* или *видоизмѣненіе* ими законовъ „опредѣленной соціальной системы". Но основной законъ развитія всякой данной соціальной системы состоитъ въ томъ, что она сама изъ себя порождаетъ свое отрицаніе или, если угодно, видоизмѣненіе и нарушеніе. Стало быть, если данный классъ людей видоизмѣняетъ данную систему, другими словами, если данная система видоизмѣняется подъ вліяніемъ планомѣрной дѣятельности людей даннаго класса, то это происходитъ не потому, что люди *освобождаются* отъ вліянія основного закона развитія этой системы, а именно потому, что *они ему подчиняются*. У г. Ар. Лабріолы выходитъ, что планомѣрная дѣятельность людей можетъ вліять на общественное развитіе только въ извѣстныя эпохи, которыя онъ называетъ *критическими*. Тутъ у него опять путаница. Держась Сэнъ-Симоновскаго раздѣленія эпохъ на критическія и органическія (пригодился же на что-нибудь и идеалистъ Сэнъ-Симонъ!), мы должны будемъ сказать, что въ *критическія* эпохи воля передового общественнаго класса направляется *на устраненіе* данныхъ общественныхъ отношеній производства, а въ эпохи органическія она направляется *на ихъ упроченіе*. Вотъ только и всего. Кто этого не понимаетъ, тотъ не знаетъ азбуки марксизма.

Но такъ какъ г. Лабріола, очевидно, не понимаетъ того, какимъ образомъ воля передового общественнаго класса можетъ

способствовать *упроченію* данныхъ общественныхъ отношеній производства, то у него и выходитъ, что человѣческая воля можетъ пріобрѣтать „мощь надъ судьбой общества“ *только* въ исключительные моменты, а „при нормальныхъ теченіяхъ обстоятельствъ“ такая мощь ей совсѣмъ не свойственна. Такіе промахи возможны только благодаря вульгарному историческому дуализму. Этотъ дуализмъ отдѣляетъ волю людей отъ объективнаго хода общественнаго развитія глубокой и длинной пропастью, края которой лишь мѣстами соединяются между собою посредствомъ мостовъ, перекидываемыхъ черезъ нее „*ненормальнымъ теченіемъ обстоятельствъ*“. Съ точки зрѣнія современнаго историческаго *монизма* (матеріализма тожь) *субъективныя* стремленія людей,—ихъ сознаніе, ихъ воля, ихъ планы, ихъ чувства,—являются лишь одной стороной того самаго процесса, другую сторону котораго представляетъ собой *объективный* ходъ развитія общественныхъ отношеній. Однако, совершенно безполезно толковать съ г. Ар. Лабріолой объ историческомъ монизмѣ: не въ коня кормъ [1]).

Очень можетъ быть,—скажу больше: несомнѣнно,—что нѣкоторые реформисты въ своихъ спорахъ съ синдикалистами изображали „ортодоксальный марксизмъ“ въ томъ нелѣпомъ видѣ, въ какомъ г. Ар. Лабріола нарисовалъ намъ его въ своей книгѣ. Но съ какой же стати дѣлать „ортодоксальный марксизмъ“ отвѣтственнымъ за теоретическіе и всякіе другіе грѣхи реформизма? Реформизъ вовсе не марксизмъ; напротивъ онъ,—отрицаніе марксизма! Мы уже знаемъ, къ тому же, что *это* отри-

---

[1]) Въ этомъ случаѣ его опять сбиваетъ съ толку либеральный Панталеоне. На стр. 199-й Лабріола заявляетъ: „Мы понимаемъ соціализмъ въ полномъ соотвѣтствіи съ основными законами экономической жизни. Изъ этихъ послѣднихъ мы узнали, что вознагражденіе факторовъ производства, въ данномъ случаѣ, труда, зависитъ не отъ воли людей и не отъ вмѣшательства законодательства въ экономическій процессъ, а отъ продуктивности труда, условій предложенія самого труда, степени нарастанія капиталовъ, степени развитія рабочаго, какъ вообще отъ всѣхъ остальныхъ условій экономическаго равновѣсія. Экономическій процессъ опредѣляется своимъ собственнымъ органическимъ закономъ, который нельзя нарушать по капризу людей“. Кто увѣрялъ Ар. Лабріолу въ томъ, что вознагражденіе труда (*т.-е. заработная плата. Г. П.*) зависитъ не отъ воли людей, а отъ продуктивности труда? Не кто другой, какъ апологетъ капитализма, Панталеоне. Панталеоне и комп.,—Парето и другіе,—умышленно противопоставляютъ законы экономіи стремленіямъ рабочихъ поднять цѣну своей рабочей силы. Кто призналъ допустимость такого противопоставленія; кто согласился съ тѣмъ, что *при нормальномъ теченіи обстоятельствъ* положеніе рабочаго класса совсѣмъ не зависитъ отъ его воли, тому въ самомъ дѣлѣ не остается ничего другого, какъ откладывать торжество человѣческой воли *до ненормальныхъ моментовъ*, до соціальной революціи. Смыслъ басни сей таковъ, что нельзя браться за истолкованіе Маркса, не озаботившись предварительно совлеченіемъ съ себя манчестерства во всѣхъ его видахъ, т.-е. въ видѣ стараго англійскаго фритрэдерства, равно какъ въ видѣ и новѣйшей итальянской „чистой экономіи“.

ціаніе марксизма состоитъ, по своему духу, въ самомъ близкомъ родствѣ съ тѣмъ его отрицаніемъ, однимъ изъ самыхъ „видныхъ“ представителей котораго является г. Артуро Лабріола. Но если это такъ, если, какъ я сказалъ выше, Эд. Бернштейнъ родной братъ Ар. Лабріолы, то зачѣмъ же путать марксизмъ въ ихъ семейныя ссоры? Свой со своимъ борись, чужой не вступайся...

Мы видѣли, что въ своей попыткѣ представить себя единственнымъ правильнымъ истолкователемъ теоріи Маркса нашъ авторъ потерпѣлъ самое жалкое фіаско. И онъ самъ, должно быть, чувствуетъ, что роль такого истолкователя ему не къ лицу. Должно быть, именно поэтому онъ все болѣе и болѣе обнаруживаетъ свое непреодолимое влеченіе къ Прудону. Въ послѣднемъ своемъ произведеніи: „La „Commune“ di Parigi raccolta di otto conferenze (Lugano 1907) онъ прямо признается, что считаетъ прудонизмъ точной и совершенной теоріей пролетарскаго соціализма (una perfetta e precisa teoria del socialismo proletario) (стр. 71). Онъ совершенно справедливо прибавляетъ тамъ же, что революціонный синдикализмъ нашихъ дней въ значительной своей части представляетъ собою возвратъ къ Прудону (Il sindacalismo rivoluzionario dei giorni nostri è in gran parte in ritorno a Proudhon) (та же стр.). По поводу этого интереснаго признанія я приношу свои искреннѣйшія поздравленія г. А. Луначарскому.

Разъ взявши въ руки книгу „La „Commune“ di Parigi“, я не хочу разстаться съ ней, не познакомивъ читателя съ слѣдующимъ ея мѣстомъ, очень характернымъ для нашего „выдающагося теоретика синдикализма“.

Ар. Лабріола замѣчаетъ, что Марксъ очень строго судилъ о Прудонѣ. Но это его строгое сужденіе должно быть пересмотрѣно. Марксъ вообще очень не любилъ своихъ соціалистическихъ конкурентовъ (sic!). Онъ боролся съ Виллихомъ, съ Вейтлингомъ, съ Бакунинымъ, съ Ст. Милемъ, съ Лассалемъ, т.-е. со всѣми крупными соціалистическими писателями. Его тѣсная дружба съ Энгельсомъ является настоящей психологической загадкой, особенно оттѣняемой тѣмъ обстоятельствомъ (messo in rilievo dalla circostanza), что нѣмецкіе соціалисты постоянно откладываютъ изданіе біографіи Маркса. Для посильнаго разрѣшенія этой психологической загадки нашъ единственный правильный истолкователь Маркса дѣлаетъ, съ своей стороны, такое глубокомысленное замѣчаніе: Марксъ былъ очень бѣденъ, а Энгельсъ былъ очень богатъ. Кромѣ того, Энгельсъ завѣщалъ свое состояніе дочерямъ Маркса. (Da notare: Marx era molto povero ed Engels molto ricco. Inoltre Engels lascio eredi della sua fortuna proprio

figliole di Marx) (стр. 72). Это удивительно остроумное соображеніе оставляетъ, какъ видите, мѣсто для самыхъ геніальныхъ и благородныхъ догадокъ насчетъ личной жизни Маркса. Комментаріи излишни...

Съ этимъ я уже не поздравляю г. А. Луначарскаго: вѣроятно, онъ и самъ сожалѣетъ теперь о томъ непростительномъ легкомысліи, съ которымъ онъ отнесся къ г. Ар. Лабріолѣ.

VII.

Скучно и даже противно говорить объ Ар. Лабріолѣ: онъ совсѣмъ не интересенъ ни съ умственной, ни съ нравственной стороны. Но говорить о немъ все-таки надо, потому что какъ ни бѣдны его умственныя силы, какъ ни скуденъ запасъ его знаній, какъ ни жалка его нравственная личность, но онъ въ самомъ дѣлѣ является,—и является не только въ Италіи,—однимъ изъ самыхъ выдающихся теоретиковъ синдикализма. Французская пословица справедливо говоритъ, что въ царствѣ слѣпыхъ на королевскомъ тронѣ возсѣдаетъ кривой.

Намъ нужно выяснить теперь, какъ представляется нашему автору та „соціальная революція“, о которой онъ такъ много кричитъ въ своей борьбѣ съ реформистами. Заранѣе предупреждаю пугливаго читателя, что въ этой революціи нѣтъ ровнехонько ничего страшнаго.

„Всѣ послѣдовательныя общественныя преобразованія мы, какъ этому насъ учитъ основное марксисткое ученіе, относимъ насчетъ экономическихъ преобразованій, производимыхъ путемъ стихійнаго развитія [1]). Базисъ и сущность соціализма, это—рабочая организація, переходящая отъ ближайшихъ и случайныхъ цѣлей къ болѣе отдаленнымъ и болѣе широкимъ. Монометръ соціальной революціи, это—развитіе революціоннаго, противорѣчащаго современному обществу сознанія, сознанія, пріобрѣтаемаго именно въ профессіональныхъ синдикитахъ. Автономное руководство производствомъ со стороны рабочаго класса (въ этомъ, собственно, заключается все то, что въ краснорѣчивыхъ фразахъ принято называть тріумфомъ соціализма) будетъ достигнуто лишь путемъ послѣдовательнаго вторженія профессіональныхъ организацій въ экономическій процессъ. Революціонный актъ захвата орудій

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Напоминаемъ читателю, что тотъ же г. Ар. Лабріола *радуется возрожденію идеализма, въ новѣйшей соціологіи.*

производства отдѣльной отрасли промышленности рабочимъ синдикатомъ этой отрасли опредѣляетъ переходъ отъ капитализма къ соціализму; но этотъ актъ непосредственно связанъ со всѣми другими дѣйствіями общей жизни, которыя профессіональный синдикатъ призванъ выполнить“ (стр. 200).

То, что могло представиться пугливому читателю въ видѣ страшной соціальной катастрофы, при ближайшемъ разсмотрѣніи сводится къ „ряду послѣдовательныхъ вторженій профессіональныхъ организацій въ экономическій процессъ“. Но реформисты ровнехонько ничего не имѣютъ противъ такихъ „вторженій въ экономическій процессъ“. Напротивъ, они ихъ *требуютъ*, и нѣкоторые изъ нихъ,—напримѣръ, весьма извѣстный въ Италіи Л. Биссоляти,—строятъ на послѣдовательности „вторженій“ цѣлую теорію общественнаго преобразованія. Въ чемъ же разница между Биссоляти и Ар. Лабріолой? Она состоитъ лишь въ томъ, что Л. Биссоляти требуетъ вторженій со стороны *государства*, а Лабріола—со стороны *синдикатовъ*. Мирный реформизъ и р-р-революціонный синдикализмъ опять оказываются, къ удивленію наивныхъ людей, весьма близкими родственниками.

Итакъ, „соціальная р-р-революція“ сводится къ „ряду послѣдовательныхъ вторженій въ экономическій процессъ“. Это ничуть не страшно. Но „р-р-революціонеръ“ à la Ар. Лабріола *долженъ* быть, онъ *хочетъ* быть страшенъ. Поэтому нашъ „теоретикъ“ опять надѣваетъ на себя красный фригійскій колпакъ. Онъ указываетъ на моментъ „р-р-революціонный“ по преимуществу, моментъ, который онъ называетъ рѣшительнымъ ударомъ, и который характеризуется тѣмъ, что синдикатъ овладѣваетъ производствомъ въ данной отрасли промышленности. Тутъ вы, наконецъ, робѣете, читатель? Успокойтесь, дѣло и тутъ не такъ плохо, какъ это вамъ кажется. Лабріола, конечно, не можетъ теперь предсказать, какъ произойдетъ этотъ захватъ орудій производства; но онъ можетъ „даже предвидѣть, что онъ произойдетъ въ формѣ аренды орудій производства синдикатомъ (аренды, которая весьма быстро превратилась бы въ чистую экспропріацію) или въ видѣ выкупа съ вознагражденіемъ. Но несомнѣнно, что какъ аренда, такъ и выкупъ или непосредственный захватъ,—всѣ они могутъ сопровождать другъ друга и слѣдовать одинъ за другимъ въ зависимости отъ того, потребуютъ ли этого обстоятельства каждаго отдѣльнаго случая“ (стр. 202).

Не въ томъ дѣло, что̀ у человѣка на головѣ: фригійскій колпакъ, или какое-либо другое украшеніе, а въ томъ, что у него въ головѣ. Въ головѣ же у Ар. Лабріолы „предвидѣніе“ того, что

захватъ орудій производства явится *въ видѣ аренды*. Прудонъ опять вступаетъ въ свои права: соціальная „р-р-революція“ оказывается *договоромъ*. Ну, а въ договорѣ нѣтъ, разумѣется, ничего страшнаго даже для робкихъ людей. Вся глубина комизма этого „предвидѣнія“ станетъ доступной нашему пониманію лишь тогда, когда мы примемъ въ соображеніе, въ чемъ состоятъ,— по мнѣнію нашего соціальнаго „р-р-революціонера“,—главныя отличительныя черты „р-р-революціонной“ тактики. Поэтому надо ознакомиться съ этими чертами. Слово принадлежитъ „р-р-революціонеру“.

„Устроить параличъ стараго организма — вотъ въ чемъ заключается задача революціоннаго процесса; ударить въ центръ съ тѣмъ, чтобы пріостановить кровообращеніе — вотъ въ чемъ состоитъ революціонная тактика“ (стр. 27).

Нѣсколькими страницами дальше Ар. Лабріола, подводя итогъ своей характиристикѣ р-р-революціи и р-р-революціоннаго метода, говоритъ:

„Теперь, кажется, мы уже въ состояніи рѣшить, что такое слѣдуетъ понимать подъ революціей и революціоннымъ методомъ. Мы видѣли, что революція, если считать ее формальнымъ процессомъ—заключается въ уничтоженіи стараго государственнаго организма, при чемъ самымъ существеннымъ здѣсь является не столько путь, какимъ цѣль эта достигается (законодательство ли, возстаніе или и то и другое), сколько самъ фактъ по себѣ. Революція имѣетъ объектомъ государство, цѣлью—его разрушеніе“ (стран. 33).

Вонъ какія страсти! „Разрушить государство...“ „Пріостановить кровообращеніе“... „Устроить параличъ стараго организма!“ Прямо душка этотъ нашъ г. Ар. Лабріола и даже сверхъ-человѣкъ! А если онъ душка и даже сверхъ-человѣкъ, то какъ же не влюбиться въ него нашей институткѣ, г. Луначарскому? Но душка и сверхъ-человѣкъ себѣ на умѣ. Имъ увлекаются институтки; но онъ институтками не увлекается: не даромъ же онъ прошелъ школу мелко-буржуазнаго соціалиста Прудона и ярко-буржуазнаго экономиста Панталеоне. „Разрушивъ государство“, „пріостановивъ кровообращеніе“, „устроивъ параличъ...“ *на обыкновенной писчей бумагѣ*, онъ запасается *гербовой бумагой* и идетъ къ нотаріусу заключать договоръ объ „арендѣ“, сдѣлку о „выкупѣ“. Вотъ кого можно спросить стихами Некрасова, слегка видоизмѣняя ихъ:

„Какое жъ адское коварство
Ты замышлялъ осуществить,
Разрушить думалъ государство,
Иль... просто сдѣлку заключить?“

„Серьезные“ люди упрекнутъ меня, пожалуй, въ томъ, что я смѣюсь надъ Ар. Лабріолой. „Серьезные“ люди будутъ неправы: Марксъ давно уже и очень серьезно замѣтилъ, что *смѣяться надъ смѣшнымъ*,—это-то и значитъ *относиться къ нему серьезно*.

Впрочемъ, если „серьезные“ люди непремѣнно хотятъ, чтобы я говорилъ о выдающемся теоретикѣ синдикализма „по ученому“, то я и отъ этого не прочь.

Говоря „по ученому“, надо сказать, что Ар. Лабріола и здѣсь не понимаетъ, по своему всегдашнему обыкновенію, отношенія между „политической организаціей“, съ одной стороны, и „гражданскимъ обществомъ“, съ другой. Онъ не подозрѣваетъ, что, уничтоживъ одну, мы тѣмъ самымъ „парализуемъ“ другое. Онъ „разрушаетъ государство и сохраняетъ правовые институты гражданскаго общества“. Потому онъ и идетъ къ нотаріусу, уцѣлѣвшему на развалинахъ государства; потому онъ и дѣлаетъ себя смѣшнымъ до самой послѣдней степени; потому и хочется сказать ему: нѣтъ на васъ Щедрина, г. Артуро Лабріола!..

Ар. Лабріола гремитъ, какъ труба іерихонская, противъ реформистовъ. Но мы съ читателемъ уже знаемъ, что „революціонный синдикализмъ“ состоитъ въ кровномъ родствѣ съ реформизмомъ, что Артуро Лабріола—родной братъ Эдуарда Бернштейна. Поэтому мы съ читателемъ нимало не удивляемся, встрѣчая въ книгѣ „Реформизмъ и синдикализмъ“ слѣдующія строки:

„Такъ называемыя реформы суть средства для реализаціи революціонныхъ идеаловъ. (Въ чемъ же „формальная“ разница между вами и реформистами? Г. П.). Революція, если такъ можно выразиться, выплываетъ изъ нѣдръ экономическаго процесса, изъ послѣдовательныхъ преобразованій, которыя пролетаріату удалось осуществить во внѣшней средѣ производства и разряжается въ рѣшительный актъ, посредствомъ котораго рабочіе, наконецъ, берутъ въ свои руки экономическое предпріятіе. Никто не можетъ предвидѣть, когда именно этотъ моментъ настанетъ. Единственное, что позволительно предсказать, это то, что онъ настанетъ лишь по достиженію рабочими высокой степени развитія и воспитанія—необходимыхъ условій для обезпеченія прогрессивнаго хода соціальнаго движенія. Поэтому, главная задача синдикалистскаго движенія состоитъ въ томъ, чтобы развить техническія, интеллектуальныя и моральныя качества рабочихъ, дѣлая ихъ способными къ руководству общественными функціями“ (стр. 203).

Что обращеніе средствъ производства въ общественную собственность предполагаетъ такой высоко-развитый рабочій классъ,

который способенъ руководить общественными функціями, этого никто не оспариваль и никто оспаривать не станетъ. Но главная задача современнаго рабочаго движенія заключается все-таки не въ томъ, чтобы подготовлять своихъ участниковъ къ руководству общественными функціями. Искуственнымъ путемъ къ такому руководству никого не подготовишь. Главная задача движенія заключается въ *развитіи классоваго самосознанія пролетаріата*. Что же это значитъ,—развивать его классовое самосознаніе? Это значитъ, во-первыхъ, выяснять ему характеръ капиталистическихъ производственныхъ отношеній; во-вторыхъ, указывать ему тѣ тенденціи, которыя свойственны развитію этихъ отношеній, въ-третьихъ, давать ему понять, что̀ именно долженъ онъ сдѣлать для того, чтобы,—*опираясь на тенденціи, свойственныя развитію капиталистическихъ производственныхъ отношеній*,—освободить себя, посредствомъ устраненія этихъ отношеній. Мы видѣли, что теоріи, проповѣдуемыя Лабріолой, совершенно несостоятельны во всѣхъ этихъ трехъ смыслахъ. Вотъ почему эти теоріи,—т.-е. синдикализмъ вообще, а въ частности синдикализмъ, какъ его проповѣдуетъ нашъ авторъ,—распространяясь въ средѣ пролетаріата, по необходимости будутъ способствовать не развитію, а затемненію его самосознанія. И вотъ почему съ ними надо бороться такъ же энергично, какъ съ родственными имъ теоріями реформизма.

Pour la bonne bouche, я прошу читателя замѣтить еще вотъ что. Согласно „предвидѣнію“ Лабріолы, въ разныхъ отрасляхъ промышленности синдикаты овладѣваютъ производствомъ *въ разное время* („синдикатъ овладѣваетъ производствомъ *данной* [1]) отрасли промышленности“, стр. 201). Стало быть, Лабріоловская соціальная р-р-революція совершается *по частямъ*. И тотъ же самый авторъ пишетъ: „мысль о возможности частнаго видоизмѣненія организаціи опредѣленнаго общества... является для насъ психологическимъ началомъ реформизма“ (стр. 196). Это безподобно! Ай да „теоретикъ!“.

VIII.

Ар. Лабріола приводитъ слѣдующія строки изъ статьи В. Кольба: „Къ вопросу о всеобщей забастовкѣ“, напечатанной въ 1904 г. въ нѣмецкомъ ревизіонистскомъ журналѣ „Sozialistische Monatshefte“:

---

[1]) Курсивъ мой.

„Мы вполнѣ полагаемся на органическое развитіе вещей и всѣми средствами стремимся повліять на него и ускорить его процессъ. Наша здравая тактика зиждется на эволюціи, теоретически познанной. Отсюда необходимо безбоязненно вывести дальнѣйшія заключенія и добраться до противорѣчій, существующихъ между нашей тактикой и теоріей катастрофъ. Hic Rodus, hic salta. Вотъ основной пунктъ нашихъ разногласій“ (стр. 9).

По этому поводу нашъ авторъ гремитъ:

„Вѣра въ „ограническое развитіе вещей“ требуетъ отказа отъ всякаго революціоннаго воздѣйствія. Если разсѣять окружающую эту фразу типично нѣмецкую туманность, то окажется, что соціалистическій строй достигается самъ собой“ (та же стр.).

Все это совсѣмъ не такъ. Вѣра въ органическое развитіе вещей сама по себѣ еще вовсе не требуетъ отказа отъ всякаго революціоннаго воздѣйствія: стоитъ только предположить, что само революціонное воздѣйствіе является продуктомъ „органическаго развитія вещей“. Вѣдь это пойметъ даже дитя! Если разсѣять „туманность“, окружающую разсужденія нѣмецкихъ ревизіонистовъ, то окажется только то, что они вовсе не понимаютъ отношенія между эволюціей и революціей и, не понимая его, утверждаютъ, что только понятіе эволюціи соотвѣтствуетъ дѣйствительному ходу вещей, а понятіе революціи представляетъ собой какое-то искусственное, „ненаучное“ построеніе. Всякій толковый марксистъ долженъ всѣми силами возставать противъ той путаницы понятій, которую породили нѣмецкіе ревизіонисты своей, такъ называемой, критикой Маркса. Но для того, чтобы бороться съ этой путаницей, необходимо сначала самому понять, какъ относится эволюція къ революціи, а этого и не дано нашему автору, который на всемъ протяженіи своей книги самъ совершенно безрезультатно бьется надъ вопросомъ, чѣмъ отличается реформа отъ революціи. Какъ безнадежно запутывается онъ при этомъ, могутъ показать слѣдующія немногія выписки.

На стр. 25-й онъ пишетъ: „на самомъ дѣлѣ нельзя серьезно говорить о революціонныхъ цѣляхъ и противополагать ихъ нереволюціоннымъ. Всякая соціальная конечная цѣль, поскольку она отличается отъ реальной дѣйствительности, уже сама по себѣ является революціонной, т.-е. носитъ отрицательный характеръ. Однако, нельзя утверждать, чтобы какая бы то ни было цѣль обусловливала необходимость примѣненія вполнѣ опредѣленнаго средства. Революція есть средство подобно тому, какъ средствомъ является законодательство, сила убѣжденія и нравственный стимулъ. Она примѣняется для осуществленія опредѣленныхъ

стремленій. И притомъ она совершенно независима отъ того, будутъ ли достигнуты цѣли или нѣтъ". (Стр. 25).

Говоря коротко, это значитъ, что понятіе „революція" не можетъ быть приложимо къ цѣли, ибо революція есть средство. Пусть будетъ такъ; запомнимъ это и читаемъ дальше. На стр. 37 мы встрѣчаемъ такую характеристику точки зрѣнія „ французовъ XVIII столѣтія":

„Ихъ точка зрѣнія могла заключаться въ слѣдующемъ: сущность абсолютизма состоитъ въ томъ, что монархъ свободно распоряжается общественными суммами. Покуда этотъ режимъ остается въ силѣ, всякій предполагаемый народный контроль, по всей вѣроятности, превратится въ призракъ контроля. Что же касается дворянства, то развѣ привилегіи этого класса не лежатъ въ самомъ корнѣ строя, основаннаго на признаніи искусственныхъ и наслѣдственныхъ прерогативъ? Покуда за этимъ классомъ будетъ сохранено законное, признанное государствомъ существованіе, его вліяніе въ той или иной формѣ всегда будетъ сказываться. Исходя изъ этой точки зрѣнія, французы XVIII вѣка не могли уже остановиться на мысли о простомъ смягченіи зла, а, наоборотъ, неизбѣжно должны были притти къ заключенію о необходимости его искорененія. Рѣчь для нихъ шла не о дефектахъ даннаго института, а о самомъ институтѣ, не о большемъ или меньшемъ довѣріи къ органамъ власти, а о самой этой власти, словомъ, не объ улучшеніи существующаго строя, а о его разрушеніи".

Отсюда слѣдуетъ, что когда заходитъ рѣчь о какомъ-нибудь общественномъ злѣ, то по отношенію къ нему люди могутъ поставить себѣ двѣ различныхъ задачи: или *только смягчить* его, или же *совсѣмъ его устранить*. Если зломъ представляется весь данный общественный порядокъ, то мы можемъ сказать, что въ первомъ случаѣ люди поставятъ себѣ цѣлью *реформу;* во-второмъ *революцію*. И если можно противоположить реформу революціи,—а г. Лабріола дѣлаетъ это чуть не на каждой страницѣ своей книги,—то, вопреки тому же Лабріолѣ, можно съ полнымъ правомъ сказать, что революція можетъ явиться именно цѣлью, и что, *какъ цѣль*, она противоположна реформѣ. А это значитъ, что то, что сказано у Лабріолы на стр. 25, совершенно ниспровергается тѣмъ, что у него же сказано на 37 страницѣ. Но Лабріола не останавливается и на томъ, что сказано у него на этой страницѣ: въ другихъ мѣстахъ своей книги онъ опять побиваетъ себя, но уже въ новыхъ смыслахъ. Попробуйте послѣдовать совѣту г. А. Луначарскаго и воспользоваться „отточен-

нымъ“ Ар. Лабріолой оружіемъ въ борьбѣ съ ревизіонистами и реформистами: ничего, кромѣ самой нелѣпой путаницы понятій, не выйдетъ. А г. Луначарскій, доходя до Геркулесовыхъ столбовъ наивности, хочетъ увѣрить читателя въ томъ, что „крупной заслугой“ (sic!) итальянскаго синдикализма „является остроумное разграниченіе реформистскаго и революціоннаго метода“ (стр. 260). Нечего сказать, хорошее руководство для критическаго отношенія къ книгѣ Ар. Лабріолы представляетъ собою послѣсловіе г. Луначарскаго!

Во всемъ, что сказано у Ар. Лабріолы о Марксѣ, вѣрно только то, что реформисты совершенно напрасно провозгласили марксизмъ теоріей мирнаго развитія par excellence. Но и здѣсь,— гдѣ мыслящему человѣку ошибиться, казалось бы, очень трудно,— „выдающійся теоретикъ“ синдикализма напускаетъ самой густой „туманности“. Вотъ примѣръ: „Въ „Капиталѣ“ онъ (т.-е. Марксъ. Г. П.) высказываетъ взглядъ, что споръ между двумя правами можетъ рѣшить только сила“ (ст. 156). Такой взглядъ дѣйствительно былъ высказанъ Марксомъ, а еще раньше Маркса Гегелемъ. Но посмотрите, какъ комментируется этотъ взглядъ у Лабріолы.

У Маркса это замѣчаніе сдѣлано въ главѣ о рабочемъ днѣ. Капиталистъ стремится удлинить рабочій день; рабочій старается сократить его. Одинъ правъ, какъ *покупатель* рабочей силы; другой правъ, какъ ея *продавецъ*. Каждый правъ по-своему, а между равными правами споръ рѣшается только силой. По этому поводу Лабріола пишетъ:

„Это мѣсто въ „Капиталѣ“ весьма цѣнно для опредѣленія роли насилія согласно марксистскому ученію. Въ качествѣ первоначальнаго положенія мы имѣемъ опредѣленный рабочій день. Существуютъ два взаимно-противоположныхъ стремленія: съ одной стороны, расширеніе предѣловъ рабочаго дня, а съ другой,— возможное сокращеніе ихъ. Возникаетъ борьба, результатомъ которой является сокращеніе рабочаго дня. Чему, однако, слѣдуетъ приписать этотъ результатъ? Преобладанію силы. Отсюда опять-таки возникаетъ новое экономическое положеніе, которое, благодаря вліянію обычая, начинаетъ считаться закономъ. Слѣдовательно, экономическій законъ, подобно политическому, является результатомъ побѣдоноснаго принужденія. Условное насиліе порождаетъ основы экономическаго положенія. Это именно и есть марксизмъ“ (стр. 150).

Это мѣсто „Капитала“, въ самомъ дѣлѣ, очень важно и въ экономическомъ, и въ историческомъ смыслѣ. Но правильно ли понялъ его Ар. Лабріола?

Какою „*силой*“ рѣшается споръ о длинѣ рабочаго дня между капиталистомъ и рабочимъ? Очевидно, прежде всего тѣми *экономическими* силами борющихся между собою классовъ, величина которыхъ опредѣляется общимъ характеромъ капиталистическихъ отношеній производства и степенью развитія ихъ въ данный моментъ, въ данномъ обществѣ. Спрашивается, утверждалъ ли кто-нибудь изъ ревизіонистовъ или реформистовъ, что споры между рабочими и предпринимателями *не должны рѣшаться экономической силой борющихся между собой классовъ?* Нѣтъ, этого не было. Стало-быть, нечего и совать имъ *это мѣсто* „Капитала“, какъ аргументъ *противъ* ихъ метода.

Но споръ о длинѣ рабочаго дня можетъ быть рѣшенъ также посредствомъ государственнаго вмѣшательства. Конечно, государственное вмѣшательство само является результатомъ соотношенія силъ въ каждомъ данномъ обществѣ. Однако, и оно не имѣетъ ничего общаго съ „революціоннымъ методомъ“, какъ это долженъ хорошо понимать нашъ революціонный синдикалистъ, гремящій противъ реформизма. Стало-быть, и на него нельзя указывать, защищая „революціонный методъ“.

Наконецъ, надо допустить, что въ нѣкоторыхъ исключительныхъ случаяхъ споръ о предѣлахъ рабочаго дня можетъ быть рѣшенъ тѣмъ простымъ обстоятельствомъ, что фабрикантъ побоится „*бунта*“ своихъ рабочихъ: ломки машинъ, порчи зданій и т. п. Но такъ бываетъ только на первыхъ стадіяхъ капиталистическаго развитія, при весьма неразвитомъ состояніи рабочаго класса, и очевидно, что не рабочій бунтъ, не ломку машинъ и не порчу зданій имѣлъ въ виду Марксъ, говоря *о силѣ*, рѣшающей споръ о предѣлахъ рабочаго дня.

Что же это? Какимъ образомъ могъ г. Ар. Лабріола сослаться на *это* мѣсто „Капитала“ въ подтвержденіе той своей,— *вполнѣ*, *впрочемъ*, *справедливой*,—мысли, что Марксъ вовсе не былъ исключительнымъ сторонникомъ мирнаго развитія? Дѣло объясняется изумительно просто. Слово: *сила* (Gewalt) Лабріола перевелъ словомъ: *насиліе* (по-итальянски — violenza [1]). Такимъ образомъ у него и вышло, что споръ о предѣлахъ рабочаго дня

---

[1]) На французскій языкъ слово Gewalt въ интересующемъ насъ мѣстѣ „Капитала“ переведено словомъ force (сила), а не violence (насиліе). См. „Le Capital“ т. I, стр. 101. Такъ же понялъ слово Gewalt и русскій переводчикъ, см. „Капиталъ“ т. I. СПБ. 99 г. стр. 175. Но Ар. Лабріола нашелъ болѣе удобнымъ понять его въ смыслѣ драки. Объ отношеніи *силы* къ насилію см. нашу брошюру „Насиліе и сила“, изданную въ переводѣ съ итальянскаго г-жей О. Рутенбергъ.

рѣшается насиліемъ, т.-е., стало-быть, дракой между фабрикантомъ и его рабочими. Ну, а если дракой рѣшаются, по мнѣнію Маркса, даже такія столкновенія интересовъ, какъ споры о длинѣ рабочаго дня, то ясно, что *вся исторія капиталистическаго общества* есть одна сплошная революція (revolution en permanence), и что Марксъ, хорошо изучившій развитіе капиталистическаго общества, не могъ не оцѣнить важной роли насилія въ исторіи человѣчества. Eins, zwei, drei! Geschwindigkeit ist keine Hexerei!

Что такое условное насиліе (точнѣе: *обусловленное* насиліе; по-итальянски: la violenza condizionata)? И какимъ образомъ изъ указаннаго мѣста въ „Капиталѣ“ слѣдуетъ, что *экономическій законъ*, подобно политическому, является *результатомъ* побѣдоноснаго *насилія*? Это понять довольно трудно, тутъ опять даетъ себя чувствовать густая „туманность“ мышленія Ар. Лабріолы.

Разъясняя ученіе Маркса о возможной роли насилія въ процессѣ перехода отъ капитализма къ соціализму, Ар. Лабріола замѣчаетъ: „Я считаю, что извѣстный взглядъ Энгельса на революцію не вполнѣ соотвѣтствуетъ истинному духу марксизма. Даже болѣе того, я склоненъ думать, что теперь, по истеченіи восьми лѣтъ, самъ Энгельсъ затруднился бы написать сказанное имъ въ извѣстномъ предисловіи къ „Классовой борьбѣ во Франціи 1848—1850 гг.“ Это предисловіе было написано исключительно подъ вліяніемъ нѣмецкихъ обстоятельствъ и при условіяхъ, которыя быстро измѣнились“ (стр. 160—161). Далѣе онъ прибавляетъ: „Трудъ Энгельса, за которымъ нельзя не признать угнетающаго вліянія на настроеніе массъ и, слѣдовательно, на общественный прогрессъ, не вызвалъ, однако, до сихъ поръ хотя бы мало-мальски исчерпывающаго возраженія. Этотъ трудъ является однимъ изъ наименѣе соотвѣтствующихъ практической тенденціи марксизма, который былъ и всегда останется великой философіей силы, геніальной теоріей духовнаго насилія, какъ фактора общественнаго прогресса“ (стр. 162).

По этому поводу я прежде всего долженъ сдѣлать замѣчаніе русскому переводчику (а также, разумѣется, и редактору русскаго перевода) „труда“ Лабріолы. Слова: „*духовное насиліе*“ являются здѣсь полной безсмыслицей. Въ итальянскомъ подлинникѣ напечатано: violenza intelligente, что значитъ: разумное, т.-е. цѣлесообразное насиліе.

Но Лабріола стучится здѣсь въ давно открытую дверь. Уже въ 1900 году французскій „Socialiste“ напечаталъ письмо Энгельса къ П. Лафаргу, изъ котораго видно, что знаменитый авторъ

„Анти-Дюринга“ настаивалъ на легализмѣ, имѣя въ виду *исключительно тогдашнія германскія условія*, и что онъ былъ очень недоволенъ тѣмъ не въ мѣру широкимъ толкованіемъ его взгляда, которое сдѣлано было нѣкоторыми нѣмецкими его товарищами. Въ предисловіи ко второму изданію моего переводу „Манифеста“ [1]) я далъ, смѣю думать, „исчерпывающее“ рѣшеніе этого вопроса. Повторять его здѣсь я не нахожу нужнымъ.

Ар. Лабріола убѣжденъ, что всѣ мы должны вернуться къ Марксу „безъ всеобщаго избирательнаго права (!) и безъ парламентской системы,—къ Марксу 48 и 71 гг.“ (стр. 199). Это, конечно, явный и опять сугубый вздоръ, и толковать объ этомъ нѣтъ никакой надобности; остановимся лучше на вопросѣ о томъ, какъ смотритъ Ар. Лабріола па отношеніе синдикатовъ къ соціалистической партіи.

IX.

По его словамъ, политическая дѣятельность рабочаго класса должна исходить отъ синдикатовъ, представляющихъ собою реальныя единицы, въ которыхъ выражается вся жизнь рабочаго. „На ряду же съ ними,—говоритъ онъ,—соціалистическія партіи, какъ органы, обособленные отъ настоящихъ и истинныхъ рабочихъ организацій, постепенно становятся излишними. Въ началѣ, когда мы еще находились передъ рабочимъ классомъ несознательнымъ, эгоистичнымъ и подавленнымъ нуждой, соціалистическая партія, дѣйствительно, была символомъ всѣхъ пролетарскихъ чаяній и надеждъ. Но теперь, когда рабочіе начинаютъ уже проявлять собственную иниціативу, партіи необходимо покориться и стать простой избирательной организаціей тѣхъ рабочихъ синдикатовъ, которые признаютъ удобнымъ участіе въ избирательныхъ кампаніяхъ“ (стр. 207).

Тутъ Лабріола,—надо отдать ему эту справедливость,—вполнѣ вѣренъ самому себѣ. Человѣкъ, убѣжденный въ томъ, что ученіе Прудона представляетъ собой самую совершенную и точную теорію пролетарскаго соціализма, *не можетъ разсуждать иначе*. Но мы уже знаемъ, что ни отдѣльный синдикатъ, ни федерація синдикатовъ не можетъ замѣнить собой политической партіи рабочаго класса. Мы уже знаемъ, что партія эта представляетъ

---

[1]) См. заграничное изданіе: въ русскомъ, кажется, сдѣланы нѣкоторые пропуски.

собой общіе интересы всего пролетаріата, и что именно ея дѣломъ должно явиться превращеніе капиталистической собственности въ общественную (а не синдикальную). Поэтому мысль о сведеніи партіи къ роли „простой избирательной организаціи“ кажется намъ не болѣе, какъ *правильнымъ выводомъ изъ совершенно ошибочныхъ теоретическихъ посылокъ*. Разсмотрѣнію этихъ ошибочныхъ посылокъ Ар. Лабріолы посвящена вся моя статья; я не буду къ нимъ возвращаться, а ограничусь разборомъ нѣкоторыхъ побочныхъ соображеній, выдвигаемыхъ нашихъ авторомъ въ защиту своего взгляда на роль партіи.

Онъ утверждаетъ, что существованіе партіи и синдикатовъ, какъ организацій двухъ различныхъ родовъ, грозитъ привести къ расколу между политикой и экономикой, къ расколу, который, въ свою очередь, явился бы зародышемъ политическаго разврата и вырожденія партіи. „Въ общемъ замѣчается,—говоритъ онъ,—что жизнь партій является болѣе здоровой именно тамъ, гдѣ существуетъ болѣе тѣсная и постоянная связь между ними и общественными классами, какъ это, напримѣръ, имѣетъ мѣсто въ Германіи. Даже соціалистической партіи въ общемъ не удалось оградить себя отъ политическаго разврата, несмотря на то, что въ ней, несомнѣнно, больше связи между политикой и экономикой, между приверженцами „идеи“ и членами того класса, чьи интересы эта идея должна выражать“ (стр. 204).

Совершенно справедливо, что жизнь всякой партіи является тѣмъ болѣе здоровой, чѣмъ тѣснѣе и постояннѣе связь, существующая между нею и тѣмъ общественнымъ классомъ, который она представляетъ. Это нужно особенно помнить у насъ, въ Россіи, гдѣ, вслѣдствіе неблагопріятныхъ историческихъ условій, связь между рабочимъ классомъ и его партіей до сихъ поръ была и остается непрочной, неполной и вообще неудовлетворительной, чѣмъ и объясняются очень многія нездоровыя явленія въ жизни партіи. Но это вовсе не доводъ *противъ партіи, какъ таковой*. Политическій развратъ въ высшей степени нежелателенъ. Но нежелателенъ не одинъ только *политическій* развратъ. Въ „руководящихъ сферахъ“ сѣверо-американскихъ профессіональныхъ союзовъ замѣчается много весьма нездоровыхъ явленій. „Сферы“ эти не разъ повинны были въ такихъ дѣйствіяхъ, которыя съ полнымъ правомъ можно отнести къ рубрикѣ *„разврата“*. А вѣдь „руководящія сферы“ профессіональныхъ союзовъ Сѣверной Америки вовсе не *политическая* организація. Значитъ, дѣло тутъ не въ отношеніи политики къ экономикѣ, а именно въ отношеніи „руководящихъ сферъ“ къ руководимой массѣ, все равно,

какъ въ „политикѣ“, такъ и въ „экономикѣ“. Это отношеніе далеко не всегда и далеко не вездѣ бываетъ *такимъ, какимъ оно должно быть;* нерѣдко оно бываетъ даже совсѣмъ ненормальнымъ; но оно бываетъ такимъ, повторяю, не только въ политическихъ, *но и въ чисто экономическихъ организаціяхъ*. Что и говорить: ненормальныя отношенія непремѣнно должны быть устраняемы и замѣняемы нормальными. Но отсюда вовсе еще не слѣдуетъ, что нормальны именно тѣ отношенія между партіями и синдикатами, которыя рекомендуетъ Ар. Лабріола. Напротивъ, они-то и *оказались бы совершенно ненормальными*, потому что самая мысль о нихъ основывается, какъ мы видѣли, *на совершенно ошибочныхъ посылкахъ*.

Какъ нельзя болѣе интересно то, что, когда рѣчь заходитъ объ отношеніи синдикатовъ къ партіи, то г. Луначарскій начинаетъ говорить языкомъ синдикалистовъ. Правда, его *окончательные* выводы не похожи на тѣ, которые дѣлаютъ изъ своихъ разсужденій синдикалисты. Но все-таки весьма характерно, что въ области относящихся сюда разсужденій г. Луначарскій въ теченіе нѣкотораго времени идетъ въ ногу съ синдикалистами, и при этомъ совсѣмъ не сбивается съ ноги—словомъ, маршируетъ, какъ подающій надежды рекрутъ... виноватъ, новообращенный синдикалистъ.

Онъ пишетъ: „Конфедерація синдикатовъ есть естественная форма организаціи рабочаго класса. Тутъ организуется именно классъ, какъ таковой: производители пролетаріи, какъ таковые.

„Партія есть идеологическій союзъ, это люди одной вѣры. Интеллигентъ, мѣщанинъ, даже капиталистъ можетъ быть соціалистомъ и, значитъ, членомъ партіи.

„Въ синдикаты соединяетъ общность экономическаго положенія, въ партіи—общность идеологіи.

„На чемъ строимъ мы, марксисты? На идеологической ли предпосылкѣ чистоты идеологіи, традиціи, или же экономической предпосылкѣ—классовомъ положеніи?“ (стр. 257).

Идеологія особенно шатка у тѣхъ идеологовъ, которые берутся разсуждать о предметахъ, имъ недостаточно знакомыхъ. Г. Луначарскій, несомнѣнно, принадлежитъ въ данномъ случаѣ къ ихъ числу: онъ плохо выяснилъ себѣ отношеніе между общественнымъ бытіемъ, съ одной стороны, и общественнымъ мышленіемъ,—съ другой.

Не мышленіе опредѣляетъ собой бытіе, а бытіе опредѣляетъ собой мышленіе. Это несомнѣнно, и, въ этомъ смыслѣ, мы, марксисты, дѣйствительно строимъ на „экономической предпосылкѣ—

классовомъ положеніи". Но опредѣленное бытіемъ мышленіе, въ свою очередь, является силой, необходимой для дальнѣйшаго развитія бытія. И чѣмъ больше развивается бытіе; чѣмъ выше та ступень, на которую оно поднимается въ своемъ историческомъ движеніи, тѣмъ необходимѣе становится для его дальнѣйшаго развитія имъ же опредѣляемое мышленіе. Особенно важной станетъ роль опредѣляемаго бытіемъ мышленія въ эпоху перехода отъ капитализма къ соціализму. И вотъ почему пренебреженіе къ идеологіи непозволительно, непростительно и вредно особенно въ средѣ марксистовъ. Марксисты должны знать и помнить, что, — по ихъ исторической теоріи, — „мнѣнія", „идеологіи", не падаютъ съ неба, а опредѣляются *бытіемъ*, что, по этой причинѣ, всякая данная идеологія соотвѣтствуетъ извѣстному состоянію общественнаго бытія, что, наконецъ, когда развитіе общественнаго бытія привело къ сплоченію въ одну политическую партію людей, усвоившихъ правильныя мнѣнія о ходѣ этого развитія и принимающихъ въ немъ дѣятельное участіе въ интересахъ пролетаріата, то въ лицѣ этой партіи, — дѣятельность которой представляетъ собою сознательное выраженіе безсознательнаго историческаго процесса, — пролетаріатъ пріобрѣтаетъ ничѣмъ незамѣнимое орудіе своей эмансипаціи, а его движеніе достигаетъ полнаго своего расцвѣта.

Говоря, что всякая классовая борьба есть борьба политическая, Марксъ хотѣлъ сказать не то, что борьба рабочаго класса является политической во всѣхъ своихъ видахъ, а то, что высшій видъ этой борьбы есть — основанная на „общности идеологіи", т.-е. на одинаковомъ пониманіи конечной цѣли движенія, — политическая борьба.

Потому-то и должны марксисты дорожить „чистотой идеологіи"; потому-то они и не могутъ не быть „нетерпимыми", — что въ ихъ глазахъ бытіе опредѣляется мышленіемъ и, въ свою очередь, необходимо для дальнѣйшаго развитія бытія, — словомъ, потому, что они не эклектики, не „субъективисты", не ревизіонисты и не синдикалисты.

„А чистота идеологіи", къ которой г. Луначарскій, — по части идеологіи самъ, какъ извѣстно, далеко не „чистый", — относится свысока, свидѣтельствуетъ о правильномъ пониманіи „экономическаго положенія" и безусловно необходима для того, чтобы пролетаріатъ могъ отмежевать свои „экономическія предпосылки" отъ „экономическихъ предпосылокъ" другихъ классовъ. Но „чистоты идеологіи" можно требовать *только отъ партіи:* въ *профессіональный союзъ* непремѣнно должны быть принимаемы *даже*

такіе рабочіе, которые еще не поднялись на высоту пролетарской идеологіи, для которыхъ еще не ясна конечная цѣль пролетарскаго движенія и которые пока еще ограничиваются борьбой за лучшія условія продажи своей рабочей силы. Поступать иначе было бы неразумно, потому что дробились бы силы пролетаріата и тѣмъ ослаблялась бы его позиція по отношенію къ капиталу. Не даромъ же Штуттгартскій международный съѣздъ въ своей резолюціи объ отношеніи партій къ профессіональнымъ союзамъ, постановилъ,—согласно моему предложенію,— что никогда не слѣдуетъ упускать изъ виду единства профессіональнаго дѣйствія.

Именно потому, что отстаиваніе „чистоты идеологіи“,—т.-е., значитъ, между прочимъ, и опредѣленіе конечной цѣли движенія,—есть призваніе партіи, а не профессіональнаго союза, именно потому руководящая роль въ движеніи должна принадлежать не союзу и не федераціи союзовъ, а партіи.

Но, говоря это, я знаю, что меня могутъ понять совсѣмъ превратно, даже прямо по Угрюмъ-Бурчеевски, какъ привыкли понимать вопросы этого рода, напримѣръ, наши большевики.

Руководить можно различно. Г. Луначарскій, который, какъ мы уже знаемъ, „строитъ“ не на „чистотѣ идеологіи“, а на „экономической предпосылкѣ“, тоже хотѣлъ бы, чтобы „соціалистическія партіи сумѣли, успѣли воспитать синдикальное движеніе... и разъяснить ему путь“ (стр. 257). Но я понимаю это дѣло не такъ, какъ онъ.

Его огорчаетъ тотъ фактъ, что Бебель высказался за нейтральность профессіональныхъ союзовъ: по его мнѣнію, *нейтральность* означаетъ „ослабленіе въ нѣдрахъ геверкшафтовъ соціалистической пропаганды“ (стр. 251). Но это ошибка. Пропаганда является дѣломъ *партіи*, и нейтральность *профессіональныхъ союзовъ* нисколько не мѣшаетъ партіи вести эту пропаганду со всей той энергіей, на какую только она способна.

Г. Луначарскій указываетъ на то, что нейтральность союзовъ отстаивается также и нѣмецкими „ревизіонистами“. Это совершенно вѣрное указаніе; къ сожалѣнію, оно доказываетъ совершенно не то, что хотѣлось бы доказать г. Луначарскому.

Ревизіонисты отстаиваютъ нейтральность профессіональныхъ союзовъ съ тою цѣлью, чтобы сдѣлать себѣ изъ нихъ оплотъ противъ партіи, дорожащей непріятной для нихъ „чистотой идеологіи“. Ревизіонисты говорятъ: „союзы должны быть нейтральными“, а разумѣютъ подъ этимъ: „союзы надо использовать для борьбы съ ортодоксальнымъ марксизмомъ“. Выходитъ, что и тутъ

споръ ведется собственно о той „чистотѣ идеологіи“, по поводу которой г. Луначарскій *„дѣлаетъ фи“*, по извѣстному французскому выраженію. Выходитъ, что для борьбы съ ревизіонистами надо поналечь на „чистоту идеологіи“. Устраненіе же нейтральности профессіональныхъ союзовъ ничему тутъ не поможетъ. Если мы поставимъ союзы даже въ тѣсную формальную зависимость отъ партіи, а въ партіи восторжествуетъ „идеологія“ ревизіонистовъ, то устраненіе нейтральности союзовъ будетъ лишь новой побѣдой „критиковъ Маркса“.

X.

Для вразумленія читателя г. А. Луначарскій дѣлаетъ двѣ цитаты изъ приведеннаго Іэккомъ (т.-е. Еккомъ) [1]) посланія Маркса къ секціямъ Интернаціонала. Онъ считаетъ эти цитаты въ высшей степени важными, и онѣ дѣйствительно въ высшей степени важны. Но то посланіе, изъ котораго онѣ заимствованы, слишкомъ мало извѣстно читающей публикѣ. Поэтому я цѣликомъ приведу обѣ цитаты, заимствованныя изъ него г. Луначарскимъ.

Первая цитата: „Профессіональные союзы рабочихъ, незамѣтно для самихъ себя, сдѣлались центрами организаціи рабочаго класса (писано въ 1866 г.), подобно тому, какъ средневѣковыя городскія общины были центрами организаціи для буржуазіи. Если профессіональные союзы, какъ средство къ уничтоженію конкуренціи между рабочими, безусловно необходимы въ повседневной партизанской войнѣ между капиталомъ и трудомъ, то еще важнѣе второе ихъ свойство, — то, что они являются организованной силой, могущей уничтожить самую систему наемнаго труда и господства капитала“.

Вторая цитата: „Профессіональные союзы слишкомъ исключительно сосредоточили свое вниманіе на непосредственной борьбѣ противъ капитала, они еще не вполнѣ поняли значеніе своей дѣятельности въ борьбѣ противъ современнаго способа производства; они держались въ сторонѣ отъ общаго соціальнаго и политическаго движенія. Однако, въ послѣднее время они начали уяснять себѣ свою великую историческую задачу“. Марксъ призывалъ синдикаты „научиться дѣйствовать сознательно въ качествѣ центровъ организаціи своего класса, поддерживать всякое общественное и политическое движеніе, ведущее къ осуществле-

[1]) Въ книгѣ „Интернаціоналъ“.

нію его цѣлей, и смотрѣть на себя, какъ на активныхъ передовыхъ борцовъ рабочаго класса. Такимъ способомъ они обратятъ вниманіе всѣхъ слоевъ трудящагося населенія на свою тактику и убѣдятъ самаго послѣдняго рабочаго въ томъ, что ихъ цѣль отнюдь не заключаетъ въ себѣ ничего узко-эгоистическаго, но, напротивъ, состоитъ въ освобожденіи всѣхъ угнетенныхъ массъ". Іэккъ. „Интернаціоналъ". Изд. „Знанія" стр. 59 и 60.

Мнѣ сдается, что г. Луначарскій сдѣлалъ эти весьма важныя цитаты, будучи отчасти руководимъ, совершенно понятнымъ съ его стороны, желаніемъ оказать дружескую услугу синдикалистамъ. И, конечно, синдикалисты легко могутъ воспользоваться этими цитатами въ своихъ цѣляхъ, имѣя дѣло съ людьми, мало свѣдущими; но только въ этомъ случаѣ: свѣдущихъ же людей не собьютъ съ толку даже слова, сказанныя Марксомъ о томъ, что синдикаты могутъ уничтожить систему наемнаго труда.

Конечно, могутъ! Еще бы нѣтъ! Но *какъ?* Въ этомъ состоитъ весь вопросъ. А на этотъ вопросъ Марксъ отвѣтилъ уже въ первомъ манифестѣ „Интернаціонала". Онъ сказалъ тамъ, что великая обязанность организованныхъ рабочихъ „заключается въ завоеваніи политической власти". Другими словами, организованные въ профессіональные союзы рабочіе должны притти къ созданію *политической партіи,* которая и сдѣлаетъ дѣло, прямо противоположное дѣлу, рекомендуемому рабочимъ синдикалистами: вмѣсто *„разрушенія государства"*,—а слѣдовательно, и государственной власти,—на первый планъ поставлено будетъ завладѣніе этой властью. Уже въ одномъ этомъ заключается осужденіе всей теоріи и практики синдикализма:

Но это мимоходомъ; главное же въ томъ, что съ двумя цитатами, сдѣланными г. Луначарскимъ, мнѣ хочется сопоставить слѣдующую, *третью* цитату—тоже изъ Маркса:

„Профессіональные союзы ни въ коемъ случаѣ не должны находиться въ связи или въ зависимости отъ политическихъ обществъ, если они хотятъ выполнить свою задачу. Если это не дѣлается, то, значитъ, имъ наносится смертельный ударъ. Профессіональные союзы—школа соціализма. Въ профессіональныхъ союзахъ рабочіе дѣлаются соціалистами, такъ какъ они изо-дня въ день борются съ капиталомъ. Всѣ политическія партіи, какого бы то ни было направленія, воодушевляютъ массу рабочихъ только на короткое время; профессіональные же союзы, наоборотъ, связываютъ эту массу прочно и надолго. Только союзы въ состояніи представить дѣйствительную рабочію партію и противопоставить силу рабочихъ могуществу капитала. Къ взгляду,

что матеріальное положеніе должно быть улучшено, пришло большинство рабочихъ безъ различія партій. А разъ улучшается матеріальное положеніе рабочаго, онъ больше можетъ посвящать себя воспитанію своихъ дѣтей; его жена и дѣти освобождаются отъ необходимости итти на фабрику, самъ онъ можетъ болѣе заботиться о своемъ духовномъ и физическомъ развитіи. Тогда онъ дѣлается соціалистомъ, не сознавая этого".

Эта цитата заимствована изъ разговора Маркса съ однимъ изъ дѣятелей германскаго профессіональнаго движенія. Разговоръ этотъ былъ напечатанъ въ соціаль-демократической газетѣ „Volksstaat" въ 1869 году. Слѣдовательно, онъ относится какъ разъ къ эпохѣ того посланія, изъ котораго сдѣлалъ свои цитаты г. А. Луначарскій. Марксъ, внимательно слѣдившій за названной газетой, не сдѣлалъ никакихъ поправокъ къ своимъ словамъ, воспроизведеннымъ въ газетѣ „Volksstaat". Это доказываетъ, что онъ находилъ передачу его разговора правильной. Къ чему же сводятся мысли, высказанныя имъ въ этомъ разговорѣ?

Прежде всего къ тому, что профессіональные союзы должны быть нейтральными.

Мнѣ возразятъ [1]): тогдашнее положеніе дѣлъ въ Западной Европѣ не похоже на нынѣшнее. Это такъ. Но въ чемъ разница? Самая главная разница состоитъ въ томъ, что теперь уже нельзя сказать: всѣ политическія партіи воодушевляютъ рабочихъ только на короткое время; профессіональные же союзы, наоборотъ, связываютъ ихъ прочно и надолго. Теперь есть политическая партія, прочно и надолго воодушевляющая сознательныхъ рабочихъ. Но и теперь,—и теперь болѣе, чѣмъ когда бы то ни было прежде,—къ мысли о томъ, что матеріальное положеніе рабочихъ должно быть улучшено, приходитъ много даже такихъ рабочихъ, которые по своей неразвитости еще не могутъ пристать къ партіи. Профессіональный союзъ по необходимости долженъ быть *„шире"*, нежели партія: онъ долженъ доводить рабочихъ до ея уровня. И такъ какъ онъ долженъ быть „шире" партіи,—въ указанномъ мною смыслѣ,—то вредно подчинять его партіи.

Поэтому, есть основаніе думать, что Марксъ и теперь стоялъ бы въ Германіи за нейтральность союзовъ, понимаемую, конечно, въ Бебелевскомъ, а не въ ревизіонистскомъ смыслѣ. А что касается Россіи, то онъ уже, навѣрное, повторилъ бы, что тамъ профессіональные союзы „не должны находиться въ связи или въ за-

---

[1]) Какъ возразилъ въ августѣ этого года въ Штуттгартѣ Каутскій, до вѣдѣнія котораго я довелъ существованіе этого разговора.

висимости отъ политическихъ обществъ, если они хотятъ выполнить свою задачу". Причина ясна: въ Россіи слишкомъ много *„политическихъ обществъ"*, въ ней еще нѣтъ партіи, подобной западнымъ партіямъ, и если бы профессіональные союзы захотѣли поставить себя въ зависимость отъ многочисленныхъ въ Россіи „политическихъ обществъ", то имъ пришлось бы, къ величайшему вреду для своего дѣла, *раздробиться на много частей, какъ это мы и видимъ въ Западномъ Краѣ.*

Но это вовсе не значитъ, разумѣется, что партія съ своей стороны должна быть нейтральна въ своихъ отношеніяхъ къ союзамъ. Нѣтъ, она-то не должна оставаться нейтральной; она должна принять всѣ мѣры къ тому, чтобы распространять свои идеи среди рабочихъ, организованныхъ въ профессіональные союзы. Только при этомъ условіи она въ состояніи будетъ выполнить свою обязанность: стать руководительницей организованныхъ въ союзы рабочихъ въ ихъ движеніи къ конечной цѣли, и въ то же время не насиловать, не коверкать, не уродовать, не раздроблять эти ихъ союзы.

Я вынужденъ былъ сказать много непріятнаго по адресу г. Ар. Лабріолы. Мнѣ хочется похвалить его на прощаніе. Въ примѣчаніи на стр. 106 своей книги онъ говоритъ: „Связь между революціонизмомъ и избирательной непримиримостью— чистая фантазія, если не пустая шутка". Это очень умно, и я очень рекомендую эти умныя слова „большевикамъ" и г. А. Луначарскому. Учиться вообще полезно; учиться же у тѣхъ, къ которымъ чувствуешь естественную симпатію, кромѣ того и пріятно.

Критика теоріи и практики синдикализма.

СТАТЬЯ II [1]).

Энрико Леонэ и Иваное Бономи.

Энрико Леонэ. — Синдикализмъ. — Переводъ съ итальянскаго Г. Кирдецова. — Съ предисловіемъ автора къ русскому изданію.—Изданіе С. Дороватовскаго и А. Чарушникова.—Москва 1907.

Ivanoe Bonomi.—Le vie nuove del socialismo.—1907.—Remo Sandron, editore.—Milano, Palermo, Napoli.

I.

Энрико Леонэ — *„революціонный синдикалистъ“*; Иваное Бономи—*„реформистъ“*. Въ Италіи, какъ и вездѣ, „реформисты“ и „революціонные синдикалисты“ во многомъ расходятся другъ съ другомъ. Они враждуютъ между собою. Но въ первой статьѣ я уже сказалъ, что они—родные братья, несмотря на свою взаимную вражду. И достаточно прочитать со вниманіемъ тѣ двѣ книги, названіе которыхъ я выписалъ выше, чтобы убѣдиться въ справедливости этой мысли. Правда, каждый изъ двухъ враждующихъ между собою братьевъ обладаетъ особымъ темпераментомъ; но несходство ихъ темпераментовъ не устраняетъ сходства ихъ физіономій. И не только физіономій: родившись въ одной семьѣ, они долгое время подвергались одинаковымъ вліяніямъ и усвоили много одинаковыхъ стремленій. Тому, кто интересуется состояніемъ и ходомъ всемірнаго рабочаго движенія вообще и итальянскаго движенія въ частности, въ высшей степени полезно поближе всмотрѣться въ ихъ „фамильныя черты“. Мы отчасти уже знаемъ ихъ, благодаря книгѣ Ар. Лабріолы. Но, во-первыхъ, каши масломъ не портятъ, а, во-вторыхъ, въ лицѣ Эрнико Леонэ мы имѣемъ дѣло съ другой разновидностью итальянскаго „революціоннаго синдикализма“, которая въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ еще болѣе характерна, нежели разновидность, представляемая Ар. Лабріолой. Поэтому давайте изучать теперь Леонэ и сравнивать его взгляды со взглядами реформиста Бономи.

Я начинаю съ Леонэ. И прежде всего замѣчу вотъ что. Э. Леонэ называетъ своего переводчика своимъ талантливымъ другомъ (предисловіе автора къ русскому изданію, стр. III).

[1]) „Совр. Міръ“, февраль, апрѣль, 1909 г.

Я не отказываюсь вѣрить въ талантливость г. Кирдецова; но безпристрастія ради я скажу, что онъ плоховато перевелъ книгу своего,—разумѣется, тоже очень талантливаго,—итальянскаго друга. Не то, чтобы онъ искажалъ его мысли; нѣтъ, въ этомъ отношеніи переводъ, въ большинствѣ случаевъ, вѣренъ подлиннику. Однако, мысли Леонэ переведены г. Кирдецовымъ на какой-то странный русскій языкъ, изобилующій не только иностранными словами,—въ родѣ „концепціи", „ситуаціи" и т. п.,—но и прямо смѣшными описками. Вотъ, напримѣръ, на стр. 35-ой мы читаемъ: „Онъ (т.-е. реформизъ. Г. П.) въ дѣйствительности не могъ противопоставить ничего положительнаго и закону о классовой борьбѣ". Въ подлинникѣ стоитъ: alla legge della lotta di classe" (стр. 48). Это значитъ: „закону классовой борьбы". Энрико Леонэ тоже выразился здѣсь очень неудачно,—что вообще не рѣдко случается съ нимъ,—но онъ все-таки выразился не такъ нелѣпо, какъ заставляетъ его выражаться г. Кирдецовъ: законъ классовой борьбы,—если таковой существуетъ,—такъ же далекъ отъ закона о классовой борьбѣ, какъ законъ всемірнаго тяготѣнія далекъ отъ закона о всемірномъ тяготѣніи. Насколько мы знаемъ, закона о всемірномъ тяготѣніи не издавалъ пока даже ни одинъ изъ щедринскихъ помпадуровъ. Точно такъ же нигдѣ и никто не издавалъ и того закона объ „эгоизмѣ", о которомъ идетъ рѣчь въ „талантливомъ" переводѣ г. Кирдецова. На этотъ счетъ не было также никакихъ сенатскихъ „разъясненій". Къ чему эта литературная неряшливость? А вотъ нѣчто худшее, нежели литературная неряшливость. На стр. 113 у г. Кирдецова говорится о „*тиціановскомъ* Колизеѣ, въ которомъ душа язычниковъ проявляла чванную жестокость". Смѣю увѣрить г. Кирдецова, что *тиціановскаго* Колизея нигдѣ нѣтъ и никогда не было. У Леонэ говорится о „*Colosseo de Tito*" (стран. 114), т.-е. о Колизеѣ Тита, а это—совсѣмъ другое. Это можетъ показаться мелочью, но мелочи этого рода, некрасивыя и нежелательныя ни въ какомъ литературномъ произведеніи, особенно нежелательны въ такихъ сочиненіяхъ, которыя посвящены предметамъ особенно интереснымъ для читателей изъ рабочей среды. Къ такимъ читателямъ слѣдовало бы относиться съ удвоеннымъ вниманіемъ, а у насъ о нихъ совсѣмъ не думаютъ наши „талантливые" авторы и переводчики. Особенно переводчики! Пересмотрите русскіе переводы западныхъ соціалистическихъ писателей, и вы поразитесь ихъ полнѣйшей негодностью. Правда, есть и тутъ нѣсколько блестящихъ исключеній; но это именно тѣ исключенія, которыя только подтверждаютъ общее правило. А

что это правило вредитъ интересамъ читателя, это понятно, кажется, само собою.

Что касается *содержанія* книги Леонэ, то имъ остался очень доволенъ г. В. Тот. въ „*Товарищѣ*“ (№ 443, отъ 7 дек. 1907 г.). Въ небольшой библіографической замѣткѣ, посвященной имъ этой книгѣ, г. В. Тот. говоритъ: „Э. Леонэ—наиболѣе глубокій и въ то же время широкій теоретикъ синдикализма. Широкъ онъ въ томъ смыслѣ, что не отрицаетъ совсѣмъ парламентаризма и не ограничивается профессіональными союзами, какъ организаціей, которая замѣнитъ собою капиталистическій строй“. Не касаясь пока вопроса о томъ, можетъ ли та или другая организація *производителей* затѣнить собою „капиталистическій строй“, т.-е. данную совокупность *производственныхъ отношеній*,—объ этомъ ниже,—я признаюсь, что этотъ похвальный отзывъ г. Тот. о книгѣ Леонэ повергъ меня въ большое изумленіе, потому что ни *глубины*, ни *широты* взгляда я въ этой книгѣ не замѣтилъ. Да и не только въ этой книгѣ, а вообще въ сочиненіяхъ Энрико Леонэ. Сочиненія его интересны не положительными, а именно только отрицательными своими свойствами. Правда, отрицательныя свойства ихъ весьма велики. Но вѣдь не за то же хвалитъ Леонэ г. рецензентъ...

II.

Для того, чтобы судить о „глубокомыслiи“ Э. Леонэ, достаточно ознакомиться съ тѣмъ, какъ онъ понимаетъ такъ называемый кризисъ въ соціализмѣ. Вотъ что говоритъ онъ о немъ.

По его словамъ, кризисъ „неожиданно обнаружился передъ лицомъ исторіи и критики (sic!), благодаря полемикѣ, возбужденной Берштейномъ въ германской соціалъ-демократіи, Черкезовымъ—въ рядахъ русскихъ соціалистовъ, Корнэлиссеномъ—въ Голландіи, Ванъ-Колемъ въ Даніи, Анзэлэ—въ Бельгіи“ (стр. 13).

Остановимся пока на этомъ. До сихъ поръ мы думали, что въ области теоріи „кризисъ“ въ томъ и состоялъ, что нѣкоторые соціалъ-демократы, считавшіе себя учениками Маркса, принялись „критиковать“ своего учителя. Оказывается, что мы ошибались. „Кризисъ“ состоялъ не въ критикѣ и вызванъ былъ не критикой: онъ только *обнаружился „передъ лицомъ критики“*. Это въ самомъ дѣлѣ неожиданно. Но это еще не все. Мы узнаемъ отъ Леонэ, что *голландецъ* Ванъ-Коль „возбудилъ полемику“... *въ Даніи*, а „въ рядахъ русскихъ соціалистовъ“ ту же полемику

велъ г. *Черкезовъ*. Нашъ „глубокомысленный“ авторъ, очевидно, принялъ этого *анархиста* за бывшаго ученика Маркса. Тотъ же промахъ сдѣлалъ онъ и насчетъ *Корнэлиссена*, который еще до начала „кризиса“ обѣими ногами стоялъ на почвѣ анархизма. Уже отсюда видно, какъ хорошо онъ освѣдомленъ насчетъ „кризиса“! Но дальше онъ еще лучше обнаруживаетъ свою „широкую“ освѣдомленность. Онъ говоритъ: „Наиболѣе яркіе выразители соціалистическаго движенія теперь уже открыто признавали, что катастрофа буржуазнаго общества, т.-е. заключительная схватка между двумя враждебными классами... есть ничто иное, какъ „безсмысленное мечтаніе“. Длинный рядъ цифръ и безконечная цѣпь силлогизмовъ услужливо доказывали, что наиболѣе положительныя предсказанія критики и ученія соціалистовъ были опровергнуты самой эволюціей общественнаго процесса... Какая иронія: старые принципы опровергаются самими же хранителями ихъ“ (стр. 14).

Вы видите: тутъ уже никакъ нельзя сомнѣваться въ томъ, что нашъ авторъ принялъ анархистовъ Черкезова и Корнэлиссена за „наиболѣе яркихъ выразителей соціалистическаго движенія“ и за „хранителей старыхъ принциповъ“ ученія, подвергнутаго „пересмотру“ гг. критиками, т.-е. *принциповъ марксизма*. Г. Черкезовъ въ роли хранителя этихъ принциповъ! Забавнѣе этого ничего нельзя и задумать! Нужно быть очень свѣдущимъ по части названныхъ принциповъ, чтобы впасть въ подобную ошибку. И можно представить себѣ, какого вздора способенъ наговорить о „кризисѣ въ соціализмѣ“ тотъ человѣкъ, который такъ хорошо знаетъ эти принципы!

Не менѣе свѣдущъ Э. Леонэ и въ *практикѣ* соціализма. На стр. 10-й своей книги онъ увѣряетъ: „Славной памяти „Интернаціоналъ“ оставилъ намъ, въ видѣ послѣдняго своего завѣщанія, резолюцію женевскаго конгресса 1863 года, въ которой“ и т. д. Намъ не важно, какую именно резолюцію имѣетъ въ виду Леонэ; намъ важно,—и, какъ это легко пойметъ читатель, очень важно,—что въ 1863 г. „Интернаціоналъ“ не принималъ *никакихъ* резолюцій по той простой причинѣ, что *тогда онъ еще не былъ и основанъ*. Женевскій конгрессъ этого знаменитаго товарищества рабочихъ имѣлъ мѣсто не въ 1863, а въ 1866 г., и это былъ не *послѣдній*, а *первый* его конгрессъ, а потому и резолюціи, на немъ принятыя, отнюдь не могутъ быть названы его „*послѣднимъ завѣщаніемъ*“. Такія ошибки такъ грубы, такъ непростительны и такъ невѣроятны, что, прочитавъ строки, относящіяся къ женевскому конгрессу, я, признаюсь, подумалъ, не напуталъ ли тутъ чего

„талантливый другъ“ Леонэ, г. Кирдецовъ, и потому обратился къ подлиннику. Но это обращеніе лишній разъ убѣдило меня въ томъ, что русскій переводчикъ, хотя неуклюже и неряшливо, но, *въ общемъ*, вѣрно передаетъ мысли своего итальянскаго автора: въ подлинникѣ я нашелъ тотъ же 1863 годъ и то же „послѣднее завѣщаніе“ (ultimo atto testamentario). Конечно, г. Кирдецовъ могъ поправить эту ошибку. Но чтобы *поправлять* тѣ или другія ошибки, надо сначала ихъ *замѣтить*, а чтобы ихъ замѣтить, надо быть знакомымъ съ тѣмъ предметомъ, о которомъ идетъ рѣчь. Ну, а этого, какъ видно, нельзя требовать отъ нашего „талантливаго друга“. Онъ не изучилъ предмета, удовольствовавшись знакомствомъ съ тѣмъ, что показалось ему, въ его наивности, „послѣднимъ словомъ“ западно-европейскаго пролетарскаго движенія. И вотъ онъ сталъ переводить,—точнѣе: *перетаскивать*,—это „послѣднее слово“ на русскій языкъ со всѣми украшающими его логическими „перлами“ и историческими „діамантами“. Онъ не способенъ былъ поправить ошибку своего друга ни тамъ, гдѣ у того говорится объ Интернаціоналѣ, ни тамъ, гдѣ мы читаемъ слѣдующее: „эти германскіе соціалисты не постѣснялись называть свою партію именемъ соціалъ-демократіи—логической какофоніей, напоминавшей собою ту французскую соціальную революцію 1830 г., которую тотъ же Марксъ въ „*Гражданской войнѣ*“ такъ саркастически высмѣивалъ за ея мелкобуржуазный духъ и за пестроту соціальныхъ элементовъ, вошедшихъ въ ея составъ“ (стр. 21). Впрочемъ, нѣтъ, постойте: тутъ г. Кирдецовъ, кажется, кое-что исправилъ. Въ подлинникѣ говорится не о *соціальной* революціи 1830 года (которой не было), а о *соціальной демократіи* того же года. Положимъ, что и это вздоръ, такъ какъ въ 1830 году во Франціи не было никакой соціалъ-демократической партіи, но все-таки Леонэ говоритъ не то, что заставляетъ его говорить г. Кирдецовъ: тутъ уже замѣтно, стало-быть, что-то въ родѣ покушенія на поправку. То же покушеніе обнаруживается и въ замѣнѣ *названія того сочиненія* Маркса, на которое ссылается здѣсь Леонэ,—*Lotte civili*, т.-е. „*Гражданскія войны*“, т.-е., вѣроятно, „die Klassenkämpfe in Frankreich“,—названіемъ другого его сочиненія: „*Гражданская война*“, т.-е. „*Гражданская война во Франціи*“,—сочиненія, написаннаго по поводу Парижской Коммуны. Но эта неудачная поправка, вызванная вовсе не знаніемъ дѣла, а простымъ созвучіемъ названій, окончательно все портитъ, такъ какъ въ брошюрѣ „*Гражданская война во Франціи*“ нѣтъ ровно никакихъ насмѣшекъ по адресу французской соціалъ-демократической партіи 1848—1849 гг. Ко-

роче, ни тотъ, ни другой изъ двухъ „талантливыхъ друзей“ не оказывается „на высотѣ призванія“...

Замѣчу мимоходомъ, что современная международная соціалъ-демократія не имѣетъ ровно ничего общаго съ той французской партіей, которая называлась соціалъ-демократической въ 1848—1849 годахъ. Что же касается „логической какофоніи“, т.-е. той мысли Э. Леонэ, что *понятіе: соціализмъ* совсѣмъ не вяжется съ *понятіемъ: демократія*, то здѣсь его устами говорятъ Прудонъ, Бакунинъ, Кропоткинъ и другіе *теоретики анархизма*.

III.

Э. Леонэ самъ находитъ, что необходимо „тщательно проанализировать внутреннее содержаніе кризиса соціализма, поскольку онъ проявился въ области доктрины“ (стр. 18). И это, безъ сомнѣнія, справедливо. Но для того, чтобы судить о кризисѣ, поскольку онъ проявился въ области „доктрины“, необходимо понимать „доктрину“, а мы уже видѣли, что трудно ждать отъ Леонэ ея знанія. Какъ бы тамъ ни было, послушаемъ, въ въ чемъ заключается, по его мнѣнію, однако „внутреннее содержаніе кризиса“.

„Кризисъ соціализма,—говоритъ онъ,—въ общемъ отрицалъ наличность растущаго антагонизма, который, по Марксу, рано или поздно автоматическимъ путемъ долженъ будетъ привести къ насильственному устраненію капиталистической собственности“ (стр. 19).

Итакъ, Марксъ *утверждалъ*, а „кризисъ“,—т.-е. Корнэлиссенъ въ Голландіи, Ванъ-Коль въ Даніи, а Черкезовъ въ Россіи,—*отрицалъ* ростъ того соціальнаго антагонизма, который автоматически приведетъ къ устраненію капитализма. И въ этомъ отрицаніи „кризисомъ“ того, что утверждалъ Марксъ, и состояло внутреннее содержаніе кризиза. Очень хорошо, хотя и не очень складно. Но кто же правъ въ этомъ спорѣ: Марксъ, или кризисъ? что говоритъ объ этомъ Э. Леонэ:

„Спѣшу выразить свое уваженіе безукоризненной строгости этихъ разсужденій перваго соціалистическаго *ревизіонизма* [1]), главнымъ же образомъ, мужеству и непринужденности (!), съ которыми были сдѣланы эти заявленія. Дѣйствительно, если законъ капиталистическаго развитія функціонировалъ (sic!) не такъ,

[1]) Подчеркнуто у г. Леонэ.

какъ его (?) предсказалъ Марксъ, т.-е. не въ томъ направленіи, чтобы разрыть все бо̀льшую и бо̀льшую пропасть между владѣльцами капиталовъ и неимущими рабочими и, такимъ образомъ, численно увеличить классъ работниковъ, заинтересованныхъ въ уничтоженіи капитализма; если, вопреки предсказанію Маркса, количество имущихъ все больше возрастало, а антагонизмъ интересовъ между капиталомъ и трудомъ, благодаря повышеніямъ заработной платы рабочихъ, потерпѣлъ значительное ослабленіе,— если все это было въ дѣйствительности такъ, то отсюда, казалось, съ непреодолимой силой напрашивался слѣдующій выводъ: *старая революціонная соціалистическая тактика, вдохновляемая обманчивымъ призракомъ все растущаго антагонизма, всецѣло потерпѣла крушеніе.* Усилія „правовѣрныхъ“ соціалистовъ оставаться на почвѣ непримиримой классовой борьбы именно тогда, когда сами факты жизни собирались лишить эту борьбу всякой почвы подъ ногами, должны были показаться тщетными“ (стр. 15—16).

Вы понимаете, читатель? Я тоже—нѣтъ. Съ одной стороны,— разсужденія ревизіонистовъ были безукоризненно логичны, по поводу чего нашъ авторъ и спѣшитъ засвидѣтельствовать имъ свое уваженіе; а съ другой—*только „кажется“*, что эти разсужденія были безукоризненно логичны, такъ что и уваженіе, въ которомъ расписывается Леонэ, надо, должно быть, считать *только кажущимся.* Вотъ и разбирайся! Нѣтъ, какъ бы тамъ ни обстояло дѣло съ логичностью ревизіонистовъ, а съ логичностью г. Леонэ оно обстоитъ безнадежно плохо: онъ не умѣетъ свести концы съ концами въ своихъ собственныхъ разсужденіяхъ.

Г. Леонэ продолжаетъ: „отсюда нетрудно понять, почему противники такъ потирали руки отъ удовольствія... Къ счастію, противники приняли тѣнь за тѣло; они полагали, что кризисъ въ идеяхъ и доктринахъ послужитъ причиной или поводомъ для разрушенія дѣла и процесса соціалистическаго движенія“ (стр. 16).

Это какъ-будто выводитъ насъ изъ недоумѣнія: разсужденія ревизіонистовъ были безукоризненны; но ошибочно было думать, что этими безукоризненно логичными разсужденіями можно разрушить *„дѣло* и *процессъ* соціалистическаго движенія“. Допустимъ, что именно это и хотѣлъ сказать нашъ авторъ. Но вѣдь у насъ съ нимъ рѣчь идетъ теперь не о „процессѣ соціалистическаго движенія“, а именно о „доктринѣ“; вѣдь г. Леонэ самъ призналъ необходимымъ и самъ пригласилъ насъ „тщательно проанализировать внутреннее содержаніе кризиса соціализма, по-

скольку онъ проявился въ области доктрины". Вотъ мы и хотѣли послѣдовать его приглашенію, вотъ мы и старались „тщательно проанализировать"; вотъ мы и спрашивали его: кто же правъ „въ области доктрины": Марксъ, или безукоризненно логичные и за это уважаемые нашимъ авторомъ ревизіонисты? Но не такъ-то легко добиться отъ него толковаго отвѣта на этотъ вопросъ.

Онъ пишетъ: „Все, начиная отъ теоріи стоимости до діалектическаго метода; отъ закона концентраціи капиталовъ до доктрины періодическихъ кризисовъ; отъ системы прибавочной стоимости до экономически - матеріалистическаго доказательства фатальности соціализма—словомъ, всѣ составные элементы марксистскаго ученія, бывшаго до сихъ поръ наиболѣе авторитетной и универсально признанной школой соціализма, подверглись теперь безпощадной ломкѣ" (стр. 14).

Эти строки какъ-будто даютъ поводъ думать, что г. Леонэ считаетъ весьма убѣдительными „критическіе" доводы, выдвинутые ревизіонистами противъ ученія Маркса: если они не только *пытались* подвергнуть ломкѣ ученіе Маркса, но и въ самомъ дѣлѣ подвергли его таковой; если они разрушили всѣ теоретическія основы этого ученія, то ясно, что правда была на ихъ сторонѣ.

Но, съ другой стороны, тотъ же Леонэ написалъ и вотъ эти строки: „Въ общемъ изъ статистическихъ данныхъ, бывшихъ въ его распоряженіи, *реформизму* [1]) не удалось вывести такое положеніе, которое шло бы въ разрѣзъ съ закономъ концентраціи капиталовъ; онъ пришелъ лишь къ заключенію, что эта концентрація совершается не съ тою быстротой, какую предсказывалъ Марксъ" (стр. 35).

Когда и гдѣ предсказывалъ Марксъ быстроту концентраціи капиталовъ? Какую именно страну имѣло въ виду его предсказаніе? Обо всемъ этомъ не спрашивайте г. Леонэ. Ему некогда заниматься такими мелочами: — и баста! Но вѣдь что ни говорите, а несомнѣнно то, что если ревизіонистамъ не удалось опровергнуть „законъ концентраціи капиталовъ", то выходитъ, что правда была,—по крайней мѣрѣ, въ этомъ отношеніи,—не на ихъ сторонѣ, а на сторонѣ Маркса.

Еще разъ: что же слѣдуетъ намъ думать о кризисѣ въ соціализмѣ? Кто правъ: Марксъ, или его критики?

---

[1]) Г. Леонэ отождествляетъ здѣсь реформизмъ съ ревизіонизмомъ, на что имѣетъ, конечно, полное право.

IV.

Намъ необходимо добиться отъ г. Леонэ отвѣта на этотъ вопросъ. По его словамъ, ревизіонизмъ пытался разбить ученіе Маркса, во-первыхъ, „путемъ оспариванія предсказанной Марксомъ концентраціи богатствъ, несбыточности его положенія объ ухудшеніи условій труда (теорія обнищанія), а, во-вторыхъ (не въ-третьихъ ли? Г. П.),—фактомъ роста числа капиталистовъ“ (стр. 35).

Мы уже знаемъ, какъ смотритъ г. Леонэ на вопросъ о концентраціи капиталовъ. Посмотримъ теперь, что думаетъ онъ о „теоріи обнищанія“.

„Общее улучшеніе быта и повышеніе уровня заработной платы,—говоритъ онъ,—еще не могутъ служить достаточнымъ доводомъ для опроверженія закона о все болѣе обостряющемся антагонизмѣ между капиталомъ и трудомъ... Заработная плата, по изслѣдованіямъ Геверница и Жида и по словамъ самихъ рабочихъ, повысилась вслѣдствіе тѣхъ усилій, которыя рабочій классъ проявилъ въ своей непосредственной борьбѣ съ капиталомъ. Повышенная заработная плата, слѣдовательно, говоритъ за то, что въ послѣднія двадцать лѣтъ борьба между капиталомъ и трудомъ все болѣе обострялась и что она находитъ себѣ выраженіе въ такой формѣ, которая все болѣе и болѣе подчеркиваетъ силу *организованности*, *численности и дисциплины* рабочихъ, словомъ, силу тѣхъ элементовъ, о которыхъ Марксъ и говоритъ въ своемъ описаніи. Итакъ, предсказанія Маркса, вмѣсто опроверженія, находятъ въ жизни полное оправданіе“ (стр. 36).

Выходитъ, что и въ этомъ случаѣ правда на сторонѣ Маркса, а не на сторонѣ ревизіонистовъ. И если г. Леонэ самъ не грѣшитъ противъ логики; если его собственное „слѣдовательно“ имѣетъ подъ собою хоть какое-нибудь логическое основаніе, то опять рѣшительно непонятно, гдѣ же собственно проявилась, по поводу этого вопроса, будто бы безукоризненная логичность гг. „критиковъ“ Маркса. Но въ томъ-то и дѣло, что нашъ авторъ и здѣсь разсуждаетъ совсѣмъ неправильно.

Во-первыхъ, съ точки зрѣнія „теоріи обнищанія“ важно не то, не повысилась или понизилась *заработная плата*, а то, повысился или понизился уровень прибавочной стоимости, которымъ опредѣляется степень эксплуатаціи рабочаго. Если десять рабочихъ, получавшихъ одинаковую заработную плату, прежде создавали своимъ трудомъ, въ теченіе одного дня, стоимость,

равную А, при чемъ $\frac{A}{2}$ доставалось имъ въ видѣ *заработной платы*, между тѣмъ какъ другая половина А составляла *прибавочную стоимость*, то уровень этой послѣдней равнялся 50%. Если же теперь тѣ же рабочіе создаютъ стоимость, равную $A + \frac{A}{2}$, при чемъ $^3/_4$ А отходитъ къ нимъ, въ качествѣ заработной платы, а остальныя $^3/_4$ А достаются предпринимателю, какъ прибавочная стоимость, то уровень этой послѣдней будетъ попрежнему равняться 50%, т.-е. *останется неизмѣннымъ, несмотря на повышеніе заработной платы.* Наконецъ, если рабочіе будутъ, въ теченіе того же времени, создавать стоимость, равную 2 А, получая $^3/_4$ А въ видѣ заработной платы, то предприниматель получитъ $A + {}^1/_4 A$, а это значитъ, что повышеніе заработной платы не помѣшаетъ *повышенію* уровня прибавочной стоимости, т.-е. степени эксплуатаціи рабочаго. А повышеніе степени эксплуатаціи рабочаго равносильно *относительному ухудшенію его положенія въ обществѣ.* Вся суть интересующаго насъ здѣсь вопроса и заключается, стало-быть, въ томъ, чтобы рѣшить, ведетъ ли развитіе производительныхъ силъ въ капиталистическомъ обществѣ къ *относительному ухудшенію* или же, наоборотъ, къ *относительному улучшенію* общественнаго положенія пролетаріата. Геверницъ, на котораго ссылается г. Леонэ, и многіе другіе буржуазные экономисты утверждаютъ, что дѣло идетъ именно къ *улучшенію* [1]), между тѣмъ какъ марксисты доказываютъ, что общественное положеніе рабочаго *относительно ухудшается* несмотря на то, что его заработная плата,—денежная и даже реальная,—обнаруживаетъ стремленіе къ повышенію. Въ этомъ и состоитъ приписываемая имъ ихъ противниками *„теорія обнищанія“*. Что касается самого Маркса, то его „критики“ приписывали ему, вслѣдъ за Геверницемъ и многими другими буржуазными экономистами, теорію *абсолютнаго* ухудшенія положенія рабочаго класса. Но это чистѣйшій вымыселъ. Марксъ нисколько не сомнѣвался въ томъ, что положеніе рабочаго *относительно* ухудшается, и въ первомъ томѣ своего „Капитала“ онъ далъ теоретическое объясненіе этого явленія. А насчетъ *абсолютнаго* ухудшенія положенія рабочаго онъ нигдѣ не высказывался положительно, повидимому, лишь допуская его возможность при извѣстныхъ условіяхъ времени и мѣста. Въ своемъ спорѣ съ Прудономъ онъ писалъ:

[1]) См. сочиненія Геверница: „Zum sozialen Frieden“ у „Der Grossbetrieb“.

„Экономисты... доказали, что при существующихъ условіяхъ производства растетъ и должно еще больше расти богатство буржуазіи. Что же касается рабочаго класса, то *еще большой вопросъ, улучшилось ли его положеніе вслѣдствіе увеличенія общественнаго богатства* [1]). Когда, отстаивая свой оптимизмъ, экономисты ссылаются на примѣръ англійскихъ рабочихъ, занятыхъ въ хлопчатобумажной промышленности, то они разсматриваютъ ихъ положеніе лишь въ рѣдкіе моменты промышленнаго процвѣтанія! Къ эпохамъ кризиса и застоя такіе моменты находятся въ „правильно-пропорціональномъ“ отношеніи 3 къ 10. Или, говоря объ улучшеніи, экономисты имѣютъ въ виду тѣ милліоны рабочихъ, которые должны были погибнуть въ Остъ-Индіи, чтобы доставить $1^1/_2$ милліонамъ занятыхъ въ той же отрасли промышленности англійскихъ рабочихъ три года процвѣтанія въ каждыя десять лѣтъ?“ [2]).

Какъ видимъ, отъ этого осужденія оптимизма буржуазныхъ экономистовъ еще далеко до ученія объ *абсолютномъ ухудшеніи*; неоспоримо только то, что въ эпоху своего спора съ Прудономъ Марксъ считалъ *абсолютное улучшеніе*, о которомъ такъ громко кричали буржуазные экономисты, *весьма сомнительнымъ*. Формулируя свой взглядъ, онъ самъ говоритъ: „лишь потому, что, подъ вліяніемъ конкуренціи, заработная плата колеблется, то поднимаясь выше, то падая ниже необходимыхъ для его существованія жизненныхъ средствъ, лишь потому рабочій и можетъ въ нѣкоторой, хотя бы самой ничтожной, степени воспользоваться ростомъ общественнаго богатства. Но именно потому для него возможна также и голодная смерть“ [3]).

Тутъ, какъ видимъ, допускается возможность *абсолютнаго*, хотя и ничтожнаго, улучшенія, — улучшенія, выгоды котораго нейтрализуются, впрочемъ, крайнею необезпеченностью положенія рабочаго. И этотъ взглядъ высказанъ былъ Марксомъ въ то время, когда, по признанію тѣхъ самыхъ экономистовъ, которые упрямо навязываютъ теорію *абсолютнаго* „обнищанія“, положенія рабочаго класса абсолютно ухудшалось, по крайней мѣрѣ, въ Англіи, т.-е. въ странѣ, дальше всѣхъ другихъ ушедшей по пути промышленнаго развитія. Впослѣдствіи этотъ взглядъ, которому Марксъ даетъ здѣсь названіе *„теоріи экономистовъ“*,— т.-е. взглядъ, раздѣляемый, въ сущности, самими буржуазными

---

[1]) Подчеркнуто мною.
[2]) „Нищета философіи“, переводъ В. П. Засуличъ, стр. 71—72.
[3]) Тамъ же, стр. 72.

экономистами, но только затемняемый у нихъ *оптимистической фразеологіей*, — этотъ взглядъ, говорю я, былъ впослѣдствіи пересмотрѣнъ и углубленъ самимъ Марксомъ; результаты этого пересмотра и углубленія изложены въ первомъ томѣ „Капитала“, къ которому я уже отсылалъ читателя, утверждая, что тамъ дано теоретическое объясненіе *неизбѣжности относительнаго ухудшенія положенія пролетаріата* [1]). Этотъ, — окончательный,— взглядъ Маркса заслуживаетъ, конечно, не меньшаго вниманія, чѣмъ то ученіе о заработной платѣ, котораго держался Марксъ въ сороковыхъ годахъ. И если г. Леонэ взялъ на себя роль судьи въ спорѣ между „ортодоксальными“ марксистами и ревизіонистами, то ему нужно было всесторонне выяснить себѣ этотъ взглядъ, но онъ не счелъ нужнымъ дать себѣ этотъ трудъ [2]). Онъ безъ критики усвоилъ себѣ то, что было найдено имъ въ „изслѣдованіяхъ Геверница и Жида“, и только постарался, съ помощью софизма, отдѣлаться отъ тѣхъ выводовъ, къ которымъ пришли эти изслѣдователи,—особенно Геверницъ. Онъ съ побѣдоноснымъ видомъ выдвигаетъ противъ нихъ свой софизмъ. Но чѣмъ болѣе упованій возлагаетъ онъ на него, тѣмъ болѣе обнаруживается его полная безпомощность въ экономическихъ вопросахъ.

Что говорили Геверницъ и его единомышленники? То, что, благодаря развитію техники въ капиталистическомъ обществѣ, доля рабочаго класса въ національномъ доходѣ *увеличивается*, а доля капиталистовъ *уменьшается*, вслѣдствіе этого, разстояніе между этими двумя классами становится меньше, рабочій сближается съ предпринимателемъ. Что это сближеніе между классами, что это увеличеніе доли пролетаріата,—если даже оно вообще возможно,—не произойдетъ само собою, безъ усилій со стороны рабочихъ, т.-е. безъ борьбы ихъ съ предпринимателями, это понятно само собою, и этого, дѣйствительно, не отрицалъ Шульце-Геверницъ, хотя онъ, вопреки тому, что можно подумать на

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Подробнѣе вопросъ этотъ разсмотрѣнъ мною въ моемъ отвѣтѣ Г. П. Струве въ сборникѣ *„Критика нашихъ критиковъ“*.

[2]) Или оказался неспособнымъ къ нему. Въ другомъ его сочиненіи: *„L'Economia sociale“*, Genova, 1904, изложено съ грѣхомъ пополамъ Марксово ученіе о заработной платѣ (стр. 214—216); но какъ плохо понялъ Леонэ его смыслъ, видно уже изъ того, что онъ называетъ его *теоріей издержекъ производства*. (!) (teoria del costo). По-русски это называется попасть пальцемъ въ небо. Самъ Леонэ приходитъ въ названномъ сочиненіи лишь къ тому выводу, что заработная плата не одинакова въ различныхъ отрасляхъ промышленности, но стремится къ одному уровню подъ вліяніемъ конкуренціи и техническаго прогресса (стр. 221). Это немного!

основаніи приведенныхъ мною словъ г. Леонэ, и не оттѣнялъ этого обстоятельства. Для него вопросъ ставился такъ: создается или нѣтъ ходомъ развитія капитализма возможность такого улучшенія въ положеніи пролетаріата, которое, сблизивъ этотъ классъ съ классомъ капиталистовъ, заставило бы его дорожить существующимъ порядкомъ вещей и сдѣлало бы излишней въ его глазахъ мысль о полномъ устраненіи капиталистическихъ отношеній производства? Геверницъ утверждалъ, что—создается, при чемъ ссылался на придуманное имъ возрастаніе доли рабочаго класса въ національномъ продуктѣ. Его призывъ къ „*соціальному миру*“ вовсе не означалъ собою желанія положить конецъ борьбѣ рабочихъ съ предпринимателями за условія продажи ими этимъ послѣднимъ своей рабочей силы. Онъ означалъ только желаніе привести рабочихъ къ отказу отъ „конечной цѣли“, т.-е. отъ стремленія покончить съ тѣмъ общественнымъ порядкомъ, благодаря которому рабочій вынуждается нести на рынокъ свою рабочую силу. И если Леонэ возражаетъ ему на это, что повышеніе заработной платы свидѣтельствуетъ объ обостреніи классовой борьбы между рабочими и предпринимателями, то онъ обнаруживаетъ этимъ свое полное незнакомство съ „изслѣдованіями“ Геверница. Нѣмецкій экономистъ могъ бы отвѣтить ему: „если вы ссылаетесь на мои работы, то вы должны были бы знать, что я стараюсь показать въ нихъ, какимъ образомъ борьба рабочихъ за лучшія условія найма измѣняетъ свой характеръ, принимая такія формы, которыя дѣлаютъ ее вполнѣ совмѣстимой съ дальнѣйшимъ существованіемъ капиталистическаго способа производства. И если вы хотите оспаривать меня, то вамъ необходимо сначала опровергнуть мои экономическія предпосылки“. Но нашъ авторъ просто-напросто не знаетъ, что у Геверница были какія-нибудь особенныя экономическія предпосылки, посѣявшія смуту въ умахъ ревизіонистовъ. Поэтому онъ и не рѣшаетъ вопроса; онъ только обходитъ его неловкимъ движеніемъ въ сторону. Нечего сказать, хорошо защищаетъ онъ Маркса отъ его „критиковъ!“

V.

Идемъ дальше. „Демократическій ревизіонизмъ въ другомъ мѣстѣ точитъ противъ самого себя ножъ. Онъ совершенно не замѣтилъ своей непростительной логической ошибки, опрокидывающей вверхъ дномъ всѣ его разглагольствованія объ ослабле-

ніи классоваго противорѣчія (вотъ тебѣ и „безукоризненная строгость разсужденій“! Г. П.). Какъ! Пролетаріатъ возросъ количественно въ то самое время, когда число крупныхъ капиталистовъ не сократилось, и категорія имущихъ также не имѣла уменьшенія? Но вѣдь тутъ у насъ нѣтъ больше спасенія... Если концентрація капиталовъ протекаетъ не въ той интенсивной формѣ, какую предвидѣлъ Марксъ, обманутый, очевидно, англійскими условіями 48 и 66 гг., то это значитъ, что современная классовая борьба происходитъ между могучими, закаленными въ бояхъ противниками, и что дѣло экспропріаціи не можетъ быть выполнено лишь путемъ широкаго и всесторонняго подчеркиванія ея необходимости, лишь путемъ все болѣе рѣзкаго обостренія контраста, существующаго между рабочей массой и огнеупорными институтами капитализма“ (стр. 36—37).

Когда ревизіонисты взялись за свой пересмотръ основныхъ положеній марксизма, они не обнаружили ни обширныхъ знаній, ни глубокой проницательности. Они хотѣли итти *впередъ*, но на самомъ дѣлѣ пятились *назадъ*, несмѣло и нерѣшительно приближаясь къ точкѣ зрѣнія буржуазныхъ экономистовъ. Но все-таки они по большей части умѣли отдать себѣ болѣе или менѣе ясный отчетъ о предметѣ поднимаемаго ими спора; они стремились ознакомиться съ фактами; имъ хотѣлось рѣшить, какъ же совершается, наконецъ, дѣйствительный ходъ развитія капитализма. Ни до чего этого нѣтъ дѣла нашему „революціонному синдикалисту“, у него нѣтъ ровно никакой потребности въ уясненіи себѣ предмета спора. Онъ слышитъ, что Марксъ „предвидѣлъ“ такую „интенсивную“ концентрацію капиталовъ, какая не имѣетъ мѣста въ современной дѣйствительности. И онъ не считаетъ нужнымъ справиться о томъ, что̀ собственно „предвидѣлъ“ Марксъ, и хорошо ли поняли ревизіонисты его „предвидѣніе“. Онъ охотно допускаетъ, что Марксъ былъ, „очевидно“, обманутъ англійскими условіями 1848—1866 годовъ. Воспитанный въ школѣ „чистой экономіи“ гг. Панталеоне и Парэто, онъ не интересуется фактами и не заботится о томъ, въ какую сторону направляется экономическое развитіе капиталистическаго общества. Если концентрація капиталовъ совершается не такъ быстро, какъ этого ожидалъ Марксъ, то тѣмъ лучше, такъ какъ это показываетъ, во-первыхъ, что борющіеся между собою классы могучи и закалены въ бояхъ, а, во-вторыхъ, что для устраненія „огнеупорныхъ институтовъ капитализма“ недостаточно одного,—хотя бы и широкаго, всесторонняго, — подчеркиванія необходимости такого устраненія. Все — благо; все—добро: все идетъ къ луч-

шему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ, и каждый фактъ современной общественной жизни обнаруживаетъ правильность „концепціи“, свойственной Э. Леонэ.

Я готовъ биться объ закладъ, что читатель недоумѣваетъ по поводу „подчеркиванія“, недостаточность котораго такъ неожиданно была показана медленнымъ ходомъ концентраціи капиталовъ. Чтобы вывести его изъ недоумѣнія, я предлагаю ему обратить вниманіе на слѣдующее замѣчаніе г. Леонэ: „Если бы концентрація капиталовъ привела къ численному разбавленію класса капиталистовъ, сокративъ его до minimum—горсточки плутократовъ, то это значило бы, что число лицъ, заинтересованныхъ въ защитѣ буржуазнаго государства, подвержено все большему и большему сокращенію, и что вліяніе пролетаріата и присвоеніе имъ политической власти автоматически возрастаетъ (sic!) въ такой степени, чтобы вскорѣ подчинить ее своимъ собственнымъ интересамъ. Если бы предсказаніе марксистовъ о концентраціи капиталовъ оправдалось,—этого именно реформизмъ и не понялъ, — тогда демократствующій реформизмъ получилъ бы въ свое распоряженіе новый общественный элементъ, на который онъ могъ бы опереться. Въ дѣйствительности, однако, общественный процессъ развился въ иномъ направленіи (стр. 37 [1]).

Теперь ясно: *если бы* предсказаніе марксистовъ оправдалось; *если бы* все бо̀льшія и бо̀льшія массы людей подвергались обездоливающему вліянію капитализма, *то* реформисты (ревизіонисты тожь) могли бы сослаться на этотъ фактъ, какъ на доводъ въ пользу своей тактики. А разъ это могло бы быть такъ, то г. Леонэ даже не справляется о томъ, въ какой мѣрѣ основательна была бы подобная ссылка. Чтобы заранѣе сдѣлать ее невозможной, онъ спѣшитъ согласиться съ реформистами въ томъ, что концентрація въ самомъ дѣлѣ совершается очень медленно. У него нѣтъ *своего* взгляда на предметъ. Онъ безъ разбора хватается за отдѣльныя мнѣнія спорящихъ между собою сторонъ въ надеждѣ подкрѣпить ими свою собственную тактическую идею, сущность которой сводится къ тому, что пролетаріатъ всегда и при всякихъ условіяхъ долженъ стараться *изолировать* себя отъ всѣхъ другихъ классовъ: нѣчто въ родѣ политической идеи нашихъ „большевиковъ“. И, отстаивая эту блестящую идею, онъ не *думаетъ*, а только *споритъ*. И *споръ* его состоитъ въ томъ, что

---

[1]) Я уже сказалъ, что „талантливый“ г. Кирдецовъ перетащилъ сочиненіе г. Леонэ на очень неуклюжій языкъ, мѣстами довольно мало похожій на литературный языкъ нашего отечества.

онъ бросаетъ въ голову своего противника первые встрѣчные доводы, первыя попавшіяся „слова, слова, слова!“ Это опять невѣроятно, но это опять такъ! И именно потому, что это опять такъ, я приглашаю читателя отнестись внимательно къ нашему „революціонному синдикалисту“. Существуютъ литературныя явленія, чрезвычайно интересныя и поучительныя *какъ разъ своими отрицательными свойствами*...

VI.

Если Э. Леонэ, возражая ревизіонистамъ, все-таки считаетъ себя обязаннымъ засвидѣтельствовать имъ свое нижайшее почтеніе, то въ обращеніи съ „ортодоксальными“ марксистами, взгляды которыхъ называются у него *традиціоннымъ соціализмомъ*, онъ всегда остается суровымъ и безпощаднымъ. Чѣмъ же провинились эти злополучные люди? О, они совершили тяжкое преступленіе! Они исказили,—и едва ли даже не сознательно, едва-ли не „съ заранѣе обдуманнымъ намѣреніемъ“,—теорію своего учителя и тѣмъ вынудили Э. Леонэ приняться за возстановленіе „концепціи“ Маркса въ ея первоначальной чистотѣ. Послѣдуемъ за нашимъ авторомъ какъ въ его расправѣ съ „традиціоннымъ соціализмомъ“, такъ и въ дѣлѣ возстановленія истиннаго смысла марксизма.

„Въ соціалистическихъ рядахъ марксизмъ подвергся безконечнымъ толкованіямъ и комментаріямъ, тенденціозно размазаннымъ самими вождями соціалистическаго движенія. Они исказили марксизмъ, превративъ его въ сухую формулу, пригодную лишь для политическихъ цѣлей партіи... Нелѣпое толкованіе діалектическаго метода, примѣнявшагося Марксомъ, согласно которому (согласно Марксу?) (Г. П.) всякое движеніе должно привести къ собственному уничтоженію (!), а всякое утвержденіе—къ своему отрицанію, нелѣпое толкованіе этого метода привело ряды соціалистическихъ партій къ слѣдующему отрадному результату: необходимо превратить Марксово пониманіе *революціи* въ банальную *концепцію* прогрессивнаго *эволюціонизма*. Самъ капитализмъ подготовляетъ условія обобществленія богатствъ; поэтому пролетаріи и должны помочь буржуазіи въ выполненіи этого таинственнаго акта скрытаго самоубійства. Если согласиться съ этимъ толкованіемъ ортодоксовъ избирательнаго марксизма, то воистину остается лишь воскликнуть: о, горькая участь современной буржуазіи; ты идешь навстрѣчу (кто идетъ? горькая участь буржуа-

зіи? Г. П.) мощи, богатству, все большему развитію твоихъ силъ, но не замѣчаешь, какъ твоя собственная амбиція (!?) роетъ тебѣ могилу, и смерть уже нависла надъ тобой!“ (стр. 22—23).

Это, конечно, очень ѣдко и даже краснорѣчиво, но... кто же и когда говорилъ, что *такъ какъ* капитализмъ самъ подготовляетъ условія обобществленія богатствъ, *то „поэтому“* пролетаріи должны помогать буржуазіи въ совершеніи этого самоубійственнаго акта? Такихъ нелѣпостей не говорилъ никто и никогда, хотя бы просто потому, что „отрадный результатъ“, приписываемый здѣсь „избирательнымъ марксистамъ“, не только нелѣпъ, но и отличается крайней неопредѣленностью. Этотъ „отрадный результатъ“ даже не есть нелѣпая мысль: это—какой-то намекъ на нелѣпую мысль, зачатокъ ея, не вышедшій изъ состоянія почти полной безформенности. Что значитъ помогать самоубійству буржуазіи? Въ чемъ состоитъ это самоубійство? Если въ томъ, что развитіе капитализма подготовляетъ матеріальныя условія, необходимыя для обобществленія средствъ производства, то что же „таинственнаго“ и „скрытаго“ въ этомъ „актѣ“? Кто говорилъ, что всякое *движеніе* должно привести къ *собственному уничтоженію?* Люди, интересовавшіеся діалектикой,—такихъ, правда, всегда было весьма немного даже въ рядахъ „ортодоксальныхъ“ марксистовъ,—эти люди говорили, что то же движеніе, которое создаетъ данную форму, приводитъ,—именно вслѣдствіе того, что оно не уничтожается, а продолжается,—и къ ея разложенію, къ ея устраненію[1]). Но вѣдь это нѣчто совсѣмъ другое. И кто же говорилъ, кромѣ того, что всякое *утвержденіе* должно привести къ своему *отрицанію?* Г. Леонэ даже не подозрѣваетъ, что въ этихъ его словахъ нѣтъ ровно никакого смысла, если не считать, впрочемъ, того, что у него самого всякое „утвержденіе“ обыкновенно противорѣчитъ самому себѣ и тѣмъ себя отрицаетъ. И онъ такъ доволенъ собою, такъ вѣритъ въ несокрушимую силу обвиненій, выдвигаемыхъ имъ противъ „ортодоксовъ“, что не можетъ устоять передъ искушеніемъ еще и еще разъ повторить эти обвиненія, разнообразя ихъ на всевозможные лады.

„Казалось, слѣдовательно,—твердитъ онъ,—безполезнымъ строить тактику соціализма на соціальномъ катаклизмѣ, выполненіе котораго взяла на себя сама буржуазія; на самомъ дѣлѣ требовалось постепенное завоеваніе политической власти государства съ тѣмъ, конечно, чтобы послѣ происшедшей катастрофы

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Эта неожиданная мысль была превосходно понята и очень ярко выражена еще Н. Г. Чернышевскимъ.

взять въ свои руки управленіе новымъ соціализированнымъ производствомъ“ (стр. 23).

Совершенно безполезно повторять, что рѣшительно никто изъ „ортодоксовъ“ даже и во снѣ никогда не видалъ, будто буржуазія сама взяла на себя обязанность „выполнить соціальный катаклизмъ“. Но весьма полезно констатировать, что въ этой мнимой вѣрѣ въ будущее „самоубійство буржуазіи“ и состоитъ, по мнѣнію нашего автора, самое главное заблужденіе ненавистныхъ ему „традиціонныхъ соціалистовъ“. А если въ этомъ состоитъ ихъ самое главное заблужденіе, если именно въ этой ихъ вѣрѣ обнаружился ихъ разрывъ съ Марксомъ, то очевидно, что въ ученіи этого послѣдняго,—*какъ понимаетъ его Э. Леонэ*,—не можетъ быть ничего похожаго на столь нелѣпый фатализмъ; очевидно, что *самъ Марксъ*,—опять-таки, какъ понимаетъ его нашъ авторъ,—представлялъ себѣ все дѣло въ совершенно другомъ видѣ. Не такъ ли? Кажется, что такъ. Теперь читайте.

„Вы знаете, что марксистская концепція соціализма занята, главнымъ образомъ, доказательствомъ объективной фатальности наступленія соціалистическаго строя. Въ своемъ гигантскомъ трудѣ Марксъ расточалъ весь кладъ своего безсмертнаго генія для научнаго доказательства неизбѣжности соціализма“ (18).

Подъ „гигантскимъ трудомъ“ нужно понимать, очевидно, „Капиталъ“. И вотъ я спрашиваю читателя, въ самомъ дѣлѣ потрудившагося ознакомиться съ „гигантскимъ трудомъ“ Маркса: много ли страницъ посвящено въ трехъ томахъ этого труда „доказательству объективной фатальности наступленія соціализма“? Не правда ли, совсѣмъ немного? А если совсѣмъ немного, то что же это говоритъ г. Леонэ? Полно, читалъ ли онъ „гигантскій трудъ“? Полно, знаетъ ли онъ, на что расточалъ въ немъ Марксъ „весь кладъ своего безсмертнаго генія“? Но не въ томъ дѣло. Слушайте дальше.

„*Кризисъ* соціализма, въ общемъ, порицалъ наличность растущаго соціальнаго антагонизма, который, по Марксу, рано или поздно, автоматическимъ путемъ долженъ будетъ привести къ насильственному устраненію капиталистической собственности... На этомъ принципѣ традиціонный соціализмъ обосновалъ свою тактику, направленную всецѣло къ захвату политической власти“ (стр. 19).

Что слѣдуетъ отсюда? Отсюда слѣдуетъ,—и, говоря это, я надѣюсь, что самъ Э. Леонэ, если только захочетъ быть безпристрастнымъ, не откажется „выразить свое уваженіе безукоризненной строгости“ моего вывода,—отсюда сѣлдуетъ, что „орто-

доксы" совсѣмъ не измѣняли Марксу. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь теперь оказывается, что именно отъ него унаслѣдовали они свое главное заблужденіе: свою вѣру въ предстоящее „самоубійство" буржуазіи, тотъ свой взглядъ, что устраненіе капитализма совершится „автоматическимъ путемъ". Вѣдь теперь выходитъ, что самымъ главнымъ и, можетъ-быть, единственнымъ виновникомъ непріятнаго Э. Леонэ „отраднаго результата" былъ не кто иной, какъ именно авторъ „Капитала", „расточившій весь кладъ своего безсмертнаго генія" для доказательства „объективной фатальности наступленія соціалистическаго строя". Зачѣмъ же щадить этого вреднаго ересіарха? Зачѣмъ сваливать его вину на его послѣдователей? И если необходимо лжеученіямъ „традиціоннаго соціализма" противопоставить истину синдикалистской „концепціи", то зачѣмъ нужно опираться при этомъ на того же вреднаго ересіарха? Зачѣмъ называть эту „концепцію" правильно понятымъ марксизмомъ [1])?

VII.

Я не могу отвѣтить на эти вопросы да, по правдѣ сказать, и не считаю нужнымъ заниматься ими. Я ограничусь простымъ констатированіемъ того, не совсѣмъ „отраднаго" результата, что до сихъ поръ у Э. Леонэ „всякое утвержденіе" неизмѣнно приводило „къ своему отрицанію", и перейду къ выясненію того, въ чемъ же состоитъ та „концепція", которую онъ, Леонэ, по неизвѣстной и даже нѣсколько „таинственной" причинѣ, выдаетъ за единственный истинный марксизмъ.

Нашъ „глубокомысленный" синдикалистъ, находясь на этотъ разъ въ весьма повышенномъ настроеніи духа, торжественно восклицаетъ:

„Да блещетъ солнце, скажемъ мы вмѣстѣ съ Наполеономъ; слѣпъ тотъ, кто его не видитъ... Читателю, вѣроятно, извѣстно, въ чемъ именно выражается концепція историческаго матеріализма: „производственныя формы матеріальной жизни опредѣляютъ собой общественный, политическій и духовный процессъ жизни"... До очевидности ясно, что правовые институты, обра-

---

[1]) То, что на стр. 18 сказано у Леонэ о *фаталистическомъ характерѣ* Марксовой „концепціи", не мѣшаетъ тому же Леонэ утверждать, что Бернштейнъ „просто, подобно нелѣпымъ пріемамъ всѣхъ ретивыхъ толкователей, изобразилъ его (т.-е. историческій матеріализмъ. Г. П.) въ видѣ фаталистической концепціи исторіи" (стр. 31). Подобными противорѣчіями пестритъ вся книга этого поистинѣ удивительнаго человѣка.

зующіе собою государство, являются лишь отраженіемъ, продуктомъ или, какъ Марксъ говоритъ, надстройкой экономіи, т.-е. матеріальной жизни. Они созданы экономіей, а не создаютъ и не руководятъ экономическими силами. Строго придерживаясь этой почвы, мы приходимъ къ логическому заключенію, что государство, какъ политическій факторъ, не обладаетъ никакими силами для осуществленія преобразованія въ экономическихъ отношеніяхъ общества. Но этотъ экономическій принципъ, вполнѣ соотвѣтствующій результатамъ экономической науки, непоправимо (?!) и неизбѣжно былъ упущенъ изъ вида различными соціалистическими партіями Европы" (стр. 30).

Теперь у насъ, благодаря Э. Леонэ, „блещетъ солнце"; теперь мы знаемъ, въ чемъ состоитъ истинный, неподдѣльный марксизмъ! Одна бѣда: солнце, заблиставшее надъ нами по приказанію Э. Леонэ, свѣтитъ очень тускло и, какъ двѣ капли воды, похоже на ту луну, которую прескверно дѣлаютъ, по словамъ одного Гоголевскаго персонажа, въ Гамбургѣ. Суть истиннаго ученія Маркса заключается *будто бы въ томъ, что политическій факторъ не обладаетъ никакими силами для измѣненія общественной экономіи.* Такъ ли это? Я не стану оскорблять читателя объясненіемъ ему того, что это вовсе не такъ, и почему это вовсе не такъ. Я ставлю передъ нимъ другой вопросъ: *откуда взялъ Э. Леонэ свой, „до очевидности ясный", вздоръ?* У насъ когда-то понимали марксизмъ въ этомъ духѣ наши „субъективные соціологи", презрительно пожимавшіе плечами въ виду ими же придуманной „узости" Марксовой теоріи. Однако, нѣтъ рѣшительно никакого основанія думать, что Э. Леонэ испыталъ на себѣ вліяніе нашихъ „субъективистовъ". Откуда же ему сіе? *Отъ анархистовъ.*

Не отъ тѣхъ анархистовъ, которые рукоплещутъ теперь „критикамъ Маркса" и, подобно „субъективистамъ", видятъ въ историческомъ матеріализмѣ теорію, грѣшащую крайней „узостью", а отъ тѣхъ, которые сами пытались нѣкогда опереться на матеріалистическое объясненіе исторіи. Наиболѣе замѣтной величиной между анархистами этой, „первой манеры" былъ М. А. Бакунинъ.

Извѣстно, что М. А. Бакунинъ, такъ упорно воевавшій съ Марксомъ въ Международномъ Товариществѣ Рабочихъ, самъ склонялся къ историческому матеріализму. Склонялся, конечно, на свой особый ладъ, но все-таки склонялся. Въ своемъ сочиненіи *„Государственность и анархія"* онъ писалъ о Марксѣ: ... „нѣтъ сомнѣнія, что въ безпощадной критикѣ, направленной имъ противъ Прудона, много правды: Прудонъ, несмотря на всѣ

старанія стать на почву реальную, остался идеалистомъ и метафизикомъ. Его точка отправленія — абстрактная идея права, а г. Марксъ, въ противоположность ему, высказалъ и доказалъ ту несомнѣнную истину, подтверждаемую всей прошлой и настоящей исторіей человѣческаго общества, народовъ и государствъ, что экономическій фактъ всегда предшествовалъ и предшествуетъ юридическому и политическому праву. Въ изложеніи и доказательствѣ этой истины состоитъ именно одна изъ главныхъ научныхъ заслугъ г. Маркса“ [1]).

Признавая за Марксомъ эту научную заслугу, Бакунинъ находилъ въ то же время, что авторъ „Капитала“ не сумѣлъ,— вѣрнѣе, не захотѣлъ, вслѣдствіе свойственнаго ему „оппортюнизма“,—сдѣлать надлежащіе выводы изъ своего великаго открытія. Бакунинъ полагалъ, что если „экономическій фактъ“ предшествуетъ всѣмъ остальнымъ „фактамъ“ общественной жизни, то ни одинъ изъ этихъ остальныхъ фактовъ не можетъ, съ своей стороны, повліять на общественную экономику. Поэтому Бакунинъ былъ, вполнѣ, вѣренъ *своему* пониманію историческаго матеріализма, когда говорилъ, что *жизнь* общественная всегда предшествуетъ общественной *мысли*, но „никогда не бываетъ ея результатомъ“ [2]). Извѣстно, что Бакунинъ и его послѣдователи пренебрежительно относились къ *пропагандѣ*. Извѣстно также, что Бакунинъ не признавалъ никакой другой *„политики“*, кромѣ разрушенія государства: это тоже вполнѣ послѣдовательно со стороны человѣка, который былъ убѣжденъ, что *„экономическій* фактъ“, предшествуя *политическому*, не можетъ подвергаться обратному вліянію этого послѣдняго. А если Марксъ, несравненно шире, глубже и вѣрнѣе понимавшій отношеніе экономики къ политикѣ, думалъ, что завоеваніе политической власти пролетаріатомъ представляетъ собою необходимое предварительное условіе устраненія капитализма, то Бакунинъ объяснялъ это его непослѣдовательностью, дурными свойствами его характера, его непреодолимымъ „стремленіемъ къ сдѣлкамъ съ радикальной буржуазіей“ [3]). Въ этихъ сдѣлкахъ заключалась, по его мнѣнію, вся суть политической программы Маркса.

Вотъ это-то до послѣдней степени ошибочное, и ужъ, разумѣется, нимало не „подтверждаемое прошлой и настоящей исторіей человѣческаго общества“, пониманіе историческаго матеріа-

---

[1]) Сочиненія М. А. Бакунина, изданіе П. Балашова, т. II, стр. 173—174.
[2]) Ibid., стр. 167.
[3]) Ibid., стр. 222.

лизма и разогрѣваетъ теперь Э. Леонэ, поднося его намъ, какъ самое истинное, какъ самое неподдѣльное ученіе Маркса! *Синдикалистская критика „традиціоннаго соціализма“ опирается, такимъ образомъ, какъ разъ на тѣ же теоретическія положенія, которыя служили нѣкогда анархистамъ въ ихъ борьбѣ противъ политики и тактики Маркса въ Интернаціоналѣ. Это обстоятельство въ высшей степени важно для пониманія природы и тактики „революціоннаго синдикализма“. Его необходимо замѣтить.*

Впрочемъ, мы еще не разъ столкнемся съ нимъ въ своихъ собесѣдованіяхъ съ „революціонными синдикалистами“ другихъ странъ.

VIII.

Зная, какъ хорошо понялъ Э. Леонэ теорію историческаго матеріализма, мы легко поймемъ и его непримиримую ненависть къ „традиціонному соціализму“. Эта ненависть тоже заимствована имъ у гг. анархистовъ. И Э. Леонэ нимало не грѣшитъ противъ логики,—а это бываетъ съ нимъ крайне рѣдко,—слѣдующимъ образомъ громя „традиціонный соціализмъ“:

„Открытіе Маркса, воочію доказавшее, что экономическая власть предшествуетъ политической и что мощь государства является не чѣмъ инымъ, какъ продуктомъ экономическаго господства [1]) буржуазіи, не получило никакого практическаго примѣненія. Всюду, гдѣ бы онѣ ни возникали, соціалистическія партіи съ перваго же дня становились на точку зрѣнія концепціи, опрокидывавшей вверхъ ногами эту историческую истину; не экономика, экономическія силы и классовые интересы порождаютъ собою послѣдующія политическія формы, а, наоборотъ, политика опредѣляетъ собой экономику—такова сущность этой ложной концепціи“ (стр. 51).

Это какъ-будто дословно взято у М. А. Бакунина.

А вотъ какъ изображаетъ нашъ авторъ преимущества и „открытія“ синдикализма.

„Всецѣло въ духѣ марксистскаго метода, онъ съ почвы экономики перешелъ къ своимъ послѣдующимъ соціологическимъ индукціямъ, что, несомнѣнно, даетъ ему неоспоримый практическій и методологическій перевѣсъ надъ *реформизмомъ*, который вмѣсто

---

[1]) Въ русскомъ переводѣ стоитъ: „экономическаго государства“, но это, конечно, опечатка. Въ подлинникѣ (стр. 68) говорится о „*dominio* economico“.

того, чтобы перейти съ почвы экономики къ ея политической надстройкѣ, исходитъ, наоборотъ, изъ политики государства, намѣреваясь осуществить при ихъ посредствѣ великую экономическую революцію. Это открытіе *экономическаго* метода соціалистическаго изслѣдованія и позволяетъ синдикализму неустанно продолжать развитіе сущности и духа марксизма. ...Но синдикализмъ при посредствѣ своего плодотворнаго метода наблюденія не могъ не притти вскорѣ къ пониманію глубокихъ причинъ, породившихъ кризисъ соціализма. Его широкій кругозоръ, съ которымъ онъ созерцаетъ ходъ современной исторіи, далъ ему возможность открыть всеобъемлющія потребности, новыя формы практики, борьбы и завоеваній, необходимыя пролетаріату для завершенія цикла его освободительнаго движенія. И онъ замѣтилъ раньше всего, что конституированіе соціализма въ *политическую партію* было главной причиной его вырожденія въ демократію и исчезновенія боевого духа" (стр. 44—45).

„Открытіе экономическаго метода", „плодотворный методъ наблюденія", „широкій кругозоръ", „созерцаніе хода современной исторіи", открытіе всеобъемлющихъ потребностей, новыхъ формъ" и прочая, и прочая, и прочая, — все это сводится „раньше всего" къ „открытію", которое около сорока лѣтъ тому назадъ сдѣлано было М. А. Бакунинымъ. До смѣшного громкія слова, какъ водится, прикрываютъ собою самое жалкое содержаніе. И нужно много доброй воли или разсѣянности, невнимательнаго отношенія къ предмету, чтобы увидѣть хотя бы самомалѣйшую дозу глубокомыслія въ этомъ полнѣйшемъ „отсутствіи всякаго присутствія"!

Дѣло не въ томъ, что Э. Леонэ ошибается; латинская пословица справедливо говоритъ: errare humanum est. Дѣло въ томъ, что безчисленныя ошибки Э. Леонэ обнаруживаютъ въ немъ самую полную, самую совершенную неподготовленность къ обращенію съ тѣми понятіями, которыми онъ хочетъ оперировать. Вотъ одинъ изъ весьма многихъ примѣровъ:

Давая свое „реалистическое (sic!) толкованіе историческаго матеріализма", онъ говоритъ: „Марксъ всегда выражалъ ту истину, что для завершенія всякаго соціальнаго переворота необходимо, чтобы въ старомъ обществѣ созрѣли экономическія условія его собственнаго разрушенія, а также и предварительныя условія новаго общества, создающагося на развалинахъ перваго. Глубоко, слѣдовательно, ошибается какъ традиціонный соціализмъ, такъ и соціалъ-демократическій ревизіонизмъ, когда они въ абстрактныхъ условіяхъ *современнаго общества* желаютъ найти условія новой соціальной формаціи" (стр. 48).

Что это такое: *абстрактныя условія современнаго общества?* Какимъ образомъ „*условія*“ какого-нибудь общества могутъ быть *абстрактными?* Это неизвѣстно ни намъ съ вами, читатель, ни нашему „глубокомысленному“ автору. Далѣе. Та, выраженная Марксомъ, истина, на которую намекаетъ здѣсь Э. Леонэ, имѣетъ въ дѣйствительности совсѣмъ не тотъ видъ, какой получила она въ приведенныхъ мною строкахъ. Марксъ говоритъ, что ни одна общественная формація не сходитъ съ исторической сцены прежде, чѣмъ разовьются тѣ производительныя силы, которыя могутъ развиться въ ея нѣдрахъ, и новая общественная формація никогда не занимаетъ мѣста старой прежде, чѣмъ возникнутъ необходимыя для ея существованія матеріальныя условія. И подъ этими матеріальными условіями онъ, опять-таки, понимаетъ соотвѣтствующее состояніе производительныхъ силъ, ходомъ развитія которыхъ опредѣляется, въ концѣ-концовъ, все общественное развитіе. Марксъ показываетъ, въ чемъ заключается коренная причина общественныхъ переворотовъ. Она состоитъ, по его ученію, въ томъ, что *производственныя отношенія* перестаютъ соотвѣтствовать *состоянію производительныхъ силъ*: сначала данныя производственныя отношенія *способствуютъ* развитію этихъ силъ, а потомъ они *превращаются въ препятствіе* для него, и тогда начинается эпоха общественнаго переворота. Вотъ и все. Если отсюда можно сдѣлать какой-нибудь выводъ, то „раньше всего“ тотъ, что г. Э. Леонэ, несмотря на свое „реалистическое толкованіе историческаго матеріализма“, ровно ничего не понялъ въ исторической теоріи Маркса.

Судите сами. Когда производительныя силы даннаго общества приходятъ въ противорѣчіе съ его производственными отношеніями, это значитъ, что его *имущественныя отношенія* начинаютъ тормозить развитіе его производительныхъ силъ. Чтобы дать новый просторъ развитію общественныхъ производительныхъ силъ, надо *измѣнить его имущественныя отношенія*. А что нужно для того, чтобы измѣнить ихъ? Нужно, чтобы политическая власть изъ рукъ класса, заинтересованнаго въ сохраненіи старой формы собственности, перешла въ руки того класса, который заинтересованъ въ созданіи новой ея формы. Это ясно, какъ Божій день. А вѣдь этотъ переходъ политической власти въ руки прогрессивнаго класса и означаетъ собою „диктатуру“ этого класса, ту самую диктатуру, одна мысль о которой казалась Бакунину гнусной измѣной дѣлу рабочаго класса, и стремленіе къ которой такъ рѣшительно осуждаетъ, вслѣдъ за Бакунинымъ, Э. Леонэ. Вотъ что называется попасть въ точку!

Потомъ. Если политическая власть можетъ способствовать измѣненію *формъ собственности*, то это значитъ, что выросшая на „экономическомъ фактѣ“ надстройка можетъ оказывать на него вліяніе съ своей стороны. А нашъ авторъ увѣрялъ насъ вслѣдъ за Бакунинымъ, что это невозможно, и что всякій, кто только позволяетъ себѣ допускать возможность указаннаго нами обратнаго вліянія, совершаетъ смертный грѣхъ противъ ученія Маркса. Хорошо „реалистическое“ толкованіе историческаго матеріализма!

IX.

Рѣшивъ укрѣпиться на позиціи „реалистически истолкованнаго“ историческаго матеріализма, г. Леонэ продолжаетъ:

„Экономическій базисъ соціализма, такимъ образомъ, уже найденъ. При помощи цѣлой плеяды своихъ правовыхъ, соціальныхъ и политическихъ институтовъ, опирающихся на государство, капитализмъ развивается въ своей собственной промышленной *средѣ*. Соціализму, слѣдовательно, во что бы то ни стало, необходито расцвѣсть именно въ кругу этого капиталистическаго производства на той же экономической почвѣ. Таковыми (каковыми? Г. П.) являются въ дѣйствительности лишь профессіональные организмы (стр. 48).

Полюбуйтесь, какой видъ приняла здѣсь „концепція“ Маркса.

По Марксу, юридическая, политическая и т. д. „*надстройка*“ вырастаетъ на *экономической основѣ*. У Э. Леонэ, который уже „нашелъ“ для соціализма „экономическій базисъ“,—*капитализмъ*, т.-е. опредѣленная совокупность производственныхъ отношеній, т.-е. какъ разъ та экономическая „основа“, на которой воздвигается „надстройка“,—развивается „при помощи правовыхъ, соціальныхъ и политическихъ институтовъ“ (т.-е. „надстройный“), „*опирающихся на государство*“. Другими словами, историческій матеріализмъ, получивъ „реалистическое“ истолкованіе, кажется поставленнымъ на голову. Впрочемъ, *только кажется*. Что такое эта „плеяда политическихъ“ и другихъ „институтовъ“? *Это*,—между прочимъ,—*государство*. Выходитъ, стало-быть, что капитализмъ развивается при помощи „институтовъ“, „*опирающихся* на государство“. Государство опирается не на экономическую основу, а... на государство. Это простая нелѣпость, свидѣтельствующая уже не о томъ, что Э. Леонэ искажаетъ смыслъ Марксовой теоріи подъ предлогомъ ея „реалистическаго“ истолкованія, — „по нонѣшнему времени“, это довольно обычное

явленіе,—а о томъ, что, говоря объ этой теоріи, онъ не вкладываетъ въ свои слова ровно никакого смысла. Потому-то я сказалъ, что *только кажется*, будто онъ ставитъ ее на голову. Куда тамъ! Ce serait trop beau!

Но и это еще не конецъ теоретическимъ злоключеніямъ Э. Леонэ. Такъ какъ *капитализмъ* развивается въ своей собственной промышленной средѣ, то, „слѣдовательно“, *соціализмъ* непремѣнно долженъ „расцвѣсть именно въ кругу этого капиталистическаго производства“. Вникнемъ въ этотъ странный силлогизмъ.

Что называется *капитализмомъ?* Совокупность извѣстныхъ отношеній производства. А что такое „своя собственная промышленная среда капитализма“? Очевидно, та же совокупность тѣхъ же отношеній. Что же хочетъ сказать Э. Леонэ, говоря, что капитализмъ развивается въ своей собственной средѣ? Мнѣ неизвѣстно, что собственно ему *хочется* сказать, но я знаю навѣрно, что ему не удается сказать ничего, кромѣ безсодержательной тавтологіи.

Дальше въ силлогизмѣ г. Леонэ идетъ „то, слѣдовательно“, и т. д. Прежде, чѣмъ мы возьмемся за опредѣленіе логической цѣны этого „слѣдовательно“, мы спросимъ себя: что понимаетъ здѣсь нашъ авторъ подъ словомъ соціализмъ?

Когда мы противопоставляемъ *соціализмъ капитализму*, мы должны понимать подъ этимъ словомъ также не что иное, какъ *опредѣленную совокупность производственныхъ отношеній*. Это, именно, такая совокупность производственныхъ отношеній, которая *замѣнитъ собою капиталистическія производственныя* отношенія. Но если это такъ, „*то слѣдовательно*“, соціализмъ рѣшительно не можетъ выполнить предъявленное къ нему нашимъ „революціоннымъ синдикалистомъ“ требованіе: „расцвѣсть именно въ кругу этого капиталистическаго производства“. Расцвѣтъ соціализма *предполагаетъ* устраненіе капитализма. Сказать, что соціализмъ долженъ расцвѣсть на той же экономической почвѣ, на которой расцвѣлъ капитализмъ, значитъ сказать, что соціализмъ долженъ расцвѣсть *на основѣ буржуазныхъ имущественныхъ отношеній*. Но на почвѣ этихъ отношеній могъ бы „расцвѣсть“ *развѣ только,*—сдѣлаемъ уступку Э. Леонэ,—*буржуазный* соціализмъ.

А „профессіональные организмы“? Профессіональные организмы, это—вовсе не соціализмъ; это — просто-напросто организаціи рабочихъ, борющихся съ предпринимателями за лучшія условія продажи своей рабочей силы. Что эти организаціи по-

лезны для рабочихъ *не только тѣмъ, что онъ служитъ имъ оплотомъ въ ихъ борьбѣ за лучшія условія продажи ими своей рабочей силы*; что онѣ, какъ говорилъ когда-то Марксъ, являются организованными факторами упраздненія системы наемнаго труда и господства капитала“ [1])—это не подлежитъ ни самомалѣйшему сомнѣнію; но это еще не дѣлаетъ ихъ *соціализмомъ*. И точно такъ же это еще не даетъ основанія отвергать политическую борьбу во имя борьбы, ведомой „производительными организмами“. И ужъ менѣе всего можно, отвергая „политику“ во имя экономической борьбы, ссылаться на Маркса. Въ этомъ случаѣ несравненно правильнѣе будетъ, какъ мы уже знаемъ, сослаться на М. А. Бакунина. У Маркса „экономика“ совсѣмъ не исключаетъ „политики“. Наоборотъ!

Марксъ говоритъ: „экономическія отношенія превратили сперва массу народонаселенія въ рабочихъ. Господство капитала создало для этой массы одинаковое положеніе и общіе интересы. Такимъ образомъ, по отношенію къ капиталу, масса является уже классомъ, но сама для себя она еще не классъ. Въ борьбѣ сплоченная масса вырабатывается въ классъ для себя. Защищаемые ею интересы становятся классовыми интересами, но борьба между классами есть борьба политическая“ [2]).

И какъ-будто затѣмъ, чтобы не оставалось никакого сомнѣнія насчетъ того, какъ смотритъ онъ на „политику“, Марксъ съ сочувствіемъ указываетъ на *чартизмъ*, эту „большую политическую партію“, англійскаго пролетаріата [3]), а на послѣдней страницѣ цитируемой мною книги онъ восклицаетъ: „не говорите, что соціальное движеніе исключаетъ политическое. Никогда еще не существовало политическаго движенія, которое не было бы въ то же время соціальнымъ!“ [4]).

X.

Врядъ ли нужно приводить новыя доказательства въ пользу той, „до очевидности ясной“, истины, что Э. Леонэ безусловно неспособенъ хоть немного разобраться въ тѣхъ теоретическихъ вопросахъ, о которыхъ спорили ревизіонисты съ марксистами.

---

[1]) Ср. Г. Іеккъ (*Г. Екк*ъ) „Интернаціоналъ“, С.-Петербургъ 1906, стр. 41
[2]) „Нищета философіи“, стр. 140—141.
[3]) Тамъ же, стр. 140.
[4]) Тамъ же, стр. 142.

Однако, это печальное обстоятельство не мѣшаетъ ему гораздо больше сочувствовать ревизіонистамъ, нежели марксистамъ. Въ сущности онъ тоже—дитя „кризиса“, онъ тоже—плодъ ревизіонизма. И онъ самъ признаетъ это, говоря: „на той же почвѣ кризиса соціализма сразу отмѣтились два различныхъ метода рѣшенія вопроса: одинъ специфически-политическій (реформизмъ), другой—исключительно экономико-соціальный“, т.-е. синдикализмъ (стр. 27).

Мы видѣли въ первой статьѣ, что такое же признаніе общности происхожденія синдикализма и реформизма дѣлаетъ и Ар. Лабріола. И, какъ увидимъ ниже, та же общность признается и *реформистомъ* Бономи. Эти признанія весьма знаменательны.

По словамъ Э. Леонэ, реформизмъ „легко бралъ верхъ надъ революціонизмомъ на традиціонной партійной почвѣ“, но, въ свою очередь, не можетъ устоять предъ синдикалистской критикой.

Въ чемъ же состоитъ разница между этими близкими родственниками? А вотъ въ чемъ.

Реформизмъ отдаляетъ соціализмъ „отъ его гранитныхъ принциповъ въ сторону демократіи“ (стр. 28).

Синдикализмъ,—т. е. синдикализмъ, называющій и искренне считающій себя *революціоннымъ*,—противополагаетъ этому „другое рѣшеніе, которое при свѣтѣ жизненнаго опыта и соціальныхъ фактовъ является единственнымъ средствомъ для предохраненія соціализма отъ вырожденія въ буржуазную софистику“ (стр. 38).

Я согласенъ, что характеристика синдикализма остается здѣсь весьма сбивчивой. Поэтому продолжаю выписку:

„Какъ *реформистскій*, такъ и *синдикалистскій* пересмотръ современнаго соціализма—оба ставятъ себѣ одну и ту же задачу: согласовать *практику* съ *принципами*. Бернштейніанскій ревизіонизмъ, произведшій весьма тщательный анализъ, противъ котораго критика Каутскаго оказалась далеко непобѣдоносной, установилъ слѣдующую неопровержимую истину: соціалистическая партія впала въ явное противорѣчіе: она исповѣдуетъ соціалистическіе принципы, но *практика* ея лишь демократична. Задача, слѣдовательно, состоитъ въ томъ, чтобы согласовать эти два противорѣчивыхъ элемента путемъ включенія въ программу и въ тактику новыхъ демократически-соціальныхъ принциповъ, соотвѣтствующихъ этой демократической *практикѣ*. Такъ разсуждаетъ реформизмъ. Синдикализмъ, съ своей стороны, констатируетъ то же самое. Онъ говоритъ: вся жизнь соціалистической партіи въ излюбленной ею области политики ничѣмъ не отли-

чается отъ демократіи, за исключеніемъ лишь формальнаго и отдаленнаго идеала. Сухое же подчеркиваніе какого бы то ни было отдаленнаго идеала далеко еще не можетъ служить отличительной чертой для характеристики тѣхъ или иныхъ соціальныхъ силъ... Именно поэтому *практика* и должна быть согласована съ соціалистическими принципами; необходимо вернуть ее къ своему (т.-е. къ *ея*, г. Кирдецовъ. Г. П.) *базису чисто* классовой борьбы, на почву производства, въ рамки современной промышленной организаціи" (стр. 28—29).

Теперь дѣло становится гораздо яснѣе. Реформизмъ хотѣлъ бы превратить партію пролетаріата въ чисто демократическую партію, а синдикализмъ отбрасываетъ всякую „*политику*" и приглашаетъ пролетаріатъ сосредочить свои усилія „на почвѣ производства", т.-е. въ области *экономической* борьбы.

Это такъ. И Э. Леонэ рѣдко удается обнаружить подобную ясность мысли. Но дальше онъ опять сбивается.

„По требованію реформизма измѣненіе должны потерпѣть именно принципы; его объектъ (т.-е. задача, цѣль, г. Кирдецовъ. Г. П.) носитъ, слѣдовательно, преимущественно доктринерскій характеръ; для синдикализма же рѣчь идетъ, наоборотъ, объ исправленіи дѣйствія. Его миссія, такимъ образомъ, является существенно-практической" (стр. 29).

Подождите, не торопитесь, г. Леонэ! *Если дѣло обстоитъ такъ, какъ вы же сами его изображаете, то вѣдь не реформизмъ, а именно синдикализмъ отличается „доктринерскимъ характеромъ"*.

„Тщательный анализъ" Бернштейна, „противъ котораго критика Каутскаго оказалась далеко не побѣдоносной", утверждалъ, что взгляды „традиціоннаго соціализма" во многомъ не соотвѣтствуютъ *дѣйствительному* ходу общественнаго развитія. И это чувствовали сами „традиціонные соціалисты", *практика* которыхъ *именно поэтому* перестала соотвѣтствовать ихъ *теоріи*. Но они все еще держатся за старую, опровергнутую жизнью теорію. И, благодаря этому, они попадаютъ въ противорѣчіе съ самими съ собою. Но если *теорія* опровергается *жизнью*, то остается только *отказаться отъ теоріи*.

Такъ разсуждаетъ „тщательный анализъ" г. Бернштейна. И если только вѣрны основныя положенія этого „анализа"; если старая теорія въ самомъ дѣлѣ противорѣчитъ новому направленію общественнаго развитія,—а вы сами хотя и не рѣшительно, но въ послѣднемъ счетѣ все-таки признаете это, г. Леонэ,—то доктринеръ не тотъ, кто отказывается отъ *теоріи* въ интере-

сахъ *дѣйствія*, подсказываемаго *самой жизнью* а тотъ, кто не хочетъ отказаться отъ своихъ „*гранитныхъ принциповъ*“, несмотря на то, что *жизнь* осудила ихъ.

У реформистовъ было много грѣховъ по части логики. Но *въ этомъ случаѣ* ихъ выводъ въ самомъ дѣлѣ надо признать безукоризненнымъ: *если вѣрно* все то, что говорили они, — со словъ буржуазныхъ экономистовъ, въ родѣ Шульце-Геверница, — о ходѣ развитія въ современномъ капиталистическомъ обществѣ, то „гранитные принципы соціализма“ имѣютъ столько же цѣны, сколько ея имѣетъ прошлогодній снѣгъ. И жалкими, смѣшными, заранѣе осужденными на неудачу доктринерами должны быть признаны всѣ тѣ, которые усиливаются приладить свое „дѣйствіе“ къ этимъ устарѣлымъ принципамъ.

Конечно, то, что говорили реформисты о новомъ направленіи въ ходѣ капиталистическаго ризвитія *не вѣрно*: „тщательный анализъ г. Бернштейна не можетъ быть признанъ ни тщательнымъ, ни, еще того менѣе, убѣдительнымъ; но вѣдь Э. Леонэ съ этимъ отнюдь не согласенъ. Онъ, наоборотъ, думаетъ, что по части относящагося сюда „анализа“ сильнѣе г. Бернштейна „звѣря нѣтъ“. Поэтому *у него* не можетъ быть другого вывода, какъ или перейти въ лагерь реформистовъ и тѣмъ хоть отчасти, хоть немножечко помириться съ логикой, или же окончательно поссориться съ этой послѣдней и преподносить рабочему классу, на каждомъ шагу противорѣча самому себѣ, ту поразительную путаницу понятій, ту совершенно неудобоваримую смѣсь изъ стараго анархизма и новѣйшаго манчестерства, которая называется у него теоріей революціоннаго синдикализма. Г. Леонэ не колеблется въ выборѣ.

XI.

„Новая форма развитія общественнаго процесса, такимъ образомъ, уже найдена. Послѣдній, какъ это видимъ, сотвѣтствуетъ ортодоксальному марксизму, не ставится больше въ зависимость отъ концентраціи капиталовъ въ рукахъ все болѣе уменьшающагося числа капиталистовъ, а зависитъ отъ степени развитія этого специфически пролетарскаго органа, носящаго въ себѣ зародышъ будущности человѣчества“ (стр. 86).

Такъ говорилъ... Э. Леонэ. Само собою понятно, что „специфически пролетарскій органъ“ есть профессіональный союзъ. Но спрашивается: развѣ же развитіе профессіональныхъ союзовъ не

опредѣляется ходомъ развитія капитализма? Развѣ же ростъ и тактика этихъ союзовъ не зависитъ, между прочимъ, отъ концентраціи капиталовъ? Зачѣмъ придумалъ Э. Леонэ это, ни съ чѣмъ несообразное противопоставленіе? И при чемъ тутъ злополучный, такъ сильно пострадавшій отъ „тщательнаго анализа“ г. Бернштейна, „ортодоксальный маркзизмъ“?

Дѣло вотъ въ чемъ.

Реформизмъ былъ, какъ выражается нашъ авторъ, „*омраченъ* крушеніемъ предсказанной концентраціи капиталовъ“ (стр. 87). И это его „омраченіе“ не осталось безъ вліянія и на родственнаго ему Э. Леонэ. „Глубокомысленный“ теоретикъ синдикализма понималъ,—хотя, по своему обыкновенію, довольно смутно,—что „крушеніе концентраціи капиталовъ“ можетъ, пожалуй, послужить доводомъ, между прочимъ, и противъ его собственныхъ „гранитныхъ принциповъ“. И вотъ, чтобы подпереть эти неустойчивые, хотя и очень твердые принципы, онъ воспомнилъ объ ортодоксальномъ марксизмѣ.

У Маркса въ „Нищетѣ философіи“ (стр. 141 рус. перевода) сказано: „Изъ всѣхъ орудій производства наибольшую производительную силу представляетъ самъ революціонный классъ“. Вотъ за эти-то слова Маркса и ухватился Э. Леонэ, хотя и беззаботный насчетъ теоріи, но все-таки нѣсколько „омраченный“ ревизіонистской критикой.

Онъ пустился въ такое разсужденіе: „Въ „Нищетѣ философіи“ самъ Марксъ замѣчаетъ, что изъ производительныхъ силъ наиболѣе сильной (наиболѣе сильная сила... Ахъ, г. Кирдецовъ! Г. П.) является именно революціонный рабочій *классъ*. Но процессъ, получающійся, какъ результатъ антитезы нормальнаго производства (?! Г. П.), не есть еще тотъ именно, который порождаетъ опредѣленный общественный переворотъ. Каждый день, въ любую, можно сказать, минуту, въ современной фабрикѣ рабочая сила находится въ противорѣчіи со стремленіями капиталиста; каждый день проявляется неизлечимый антагонизмъ между покупателемъ (капиталистомъ) и продавцомъ (наемнымъ работникомъ) производительной силы. Когда Марксъ, слѣдовательно (мы уже привыкли къ тому, что у Э. Леонэ слово: „*слѣдовательно*“ является всегда совершенно некстати. Г. П.), говоритъ о „соціальномъ конфликтѣ“ между производительными силами и формой производства, какъ *о моментѣ* морфологическаго перехода отъ одной соціальной эры къ другой, то онъ имѣлъ въ виду не эти повседневныя столкновенія антагонистическихъ интересовъ, а—опредѣленную коллизію между существующимъ

общественнымъ организмомъ (формой производства) и производительными (рабочими) силами, которыя, въ свою очередь, также сорганизованы въ опредѣленный организмъ“ (стр. 81).

Эта тяжеловѣсная галиматья означаетъ, что, согласно „реалистическому“ истолкованію историческаго матеріализма, все противорѣчіе между производительными силами и производственными отношеніями сводится къ возстанію профессіональныхъ союзовъ противъ существующаго порядка вещей. И Э. Леонэ даже и въ голову не приходитъ, что для своего благопріятнаго исхода борьба названныхъ организацій съ существующимъ порядкомъ нуждается въ наличности *извѣстныхъ объективныхъ условій*, напримѣръ, той же концентраціи капиталовъ, которая, по словамъ нашего автора, потерпѣла „крушеніе“. Марксъ не ограничился тѣмъ замѣчаніемъ, что сознательный пролетаріатъ представляетъ собою наибольшую производительную силу. Онъ тотчасъ же прибавилъ, что общественный переворотъ „уже заранѣе предполагаетъ существованіе всѣхъ тѣхъ производительныхъ силъ, которыя могли зародиться въ нѣдрахъ стараго общества“. Но это существенное прибавленіе теряетъ всякій смыслъ въ глазахъ Э. Леонэ, который вообразилъ, что понятіе: „производительныя силы“ совершенно исчерпывается понятіемъ: „сознательный рабочій классъ“. А потому и „соціализмъ“ Э. Леонэ пріобрѣтаетъ, особый—„*волюнтарный*“,—характеръ, сильно сближающій его съ покойнымъ утопическимъ соціализмомъ: въ какую бы сторону ни направлялось экономическое развитіе современнаго общества, это все равно, лишь бы у профессіональныхъ союзовъ была *воля* къ овладѣнію средствами производства. Даже лучше, если „концентрація капиталовъ потерпитъ крушеніе“, а число лицъ, заинтересованныхъ въ защитѣ буржуазнаго государства увеличится, тогда, по мнѣнію г. Леонэ, будетъ вырвана всякая почва изъ-подъ ногъ реформизма“.

Это не нуждается ни въ какихъ комментаріяхъ. „До очевидности ясно“, что съ Марксомъ нашему автору окончательно не везетъ, и что если онъ когда-нибудь воображалъ себя „ортодоксальнымъ марксистомъ“, то это было чистѣйшее недоразумѣніе. Потому-то онъ и оказался безсильнымъ противъ „кризиса“, что этотъ послѣдній засталъ его совершенно неподготовленнымъ для сужденія о выдвинутыхъ полемикой теоретическихъ вопросахъ. Безсильный, неловкій и безпомощный въ вопросахъ этого рода, „глубокомысленный“ Э. Леонэ поплылъ по теченію и круто повернулся спиной къ оставшимся непонятными для него теоріямъ „традиціоннаго соціализма“. Но если на нѣмецкихъ ревизіонистовъ вліяли глав-

нымъ образомъ новѣйшіе *нѣмецкіе* буржуазные экономисты, нисколько не возстававшіе противъ государственнаго вмѣшательства въ экономическую жизнь общества, то Э. Леонэ, — какъ и Ар. Лабріола,—подчинился вліянію *итальянскихъ „манчестерцевъ“* школы Панталеонэ-Парэто. Весь „соціализмъ“ Э. Леонэ зиждется на основныхъ положеніяхъ, разрабатываемыхъ этой школой *„чистой экономіи“*. А такъ какъ „чистая экономія“ (economia pura) въ лицѣ своихъ главныхъ представителей, приходитъ къ существенно буржуазнымъ выводамъ,—что, впрочемъ, вполнѣ согласно съ ея истинной природой,—то Э. Леонэ, подобно Ар. Лабріолѣ, подсыпаетъ въ ея прѣсную похлебку бакунистскаго перца. Мы уже знаемъ, какъ близко подходитъ „ученіе“ Э. Леонэ къ ученію Бакунина. Теперь посмотримъ, какъ относится оно къ „чистой экономіи“.

XII.

„Классическая политическая экономія, — говоритъ Э. Леонэ,—породившая *манчестерскую школу*[1]), вполнѣ сходится съ синдикализмомъ въ слѣдующемъ: государство—это органъ экономическаго разрушенія, а не творчества; оно—препятствіе, а не созидательный элементъ для развитія богатствъ... Отношеніе *„манчестерства“* къ экономической дѣятельности государства въ общемъ извѣстно. Манчестерская школа полагаетъ, что вмѣшательство государства въ экономическія отношенія можетъ имѣть своимъ слѣдствіемъ лишь расточеніе богатствъ и подмѣнъ высшаго принципа коллективизма выгодой одного класса фаворитовъ (стр. 91—93).

Если классическая экономія, породившая „манчестерство“, вполнѣ сходится „въ этомъ отношеніи съ революціоннымъ“ синдикализмомъ, то слѣдовало бы думать, что мы можемъ сказать и наоборотъ: „революціонный“ синдикализмъ „вполнѣ сходится“ въ этомъ отношеніи съ классической экономіей, породившей „манчестерство“. Но такъ могутъ думать только тѣ, которые считаютъ нужнымъ подчиняться законамъ логики. А мы уже знаемъ, что Э. Леонэ не рѣдко сбрасываетъ съ себя тяжелое для него иго этихъ законовъ.

---

[1]) Подчеркнуто въ русскомъ переводѣ. Въ итальянскомъ подлинникѣ (стр. 118) вмѣсто манчестерства стоитъ: *liberismo*, но смыслъ остается, повидимому, тотъ же самый.

На стр. 148-й своей книги онъ пишетъ: „Laissez faire, laissez passer“ современнаго либеризма [1]) являлось революціонной формулой, когда оно было произнесено устами Гурнэ и возведено въ почетный рангъ позднѣйшими классическими экономистами какъ разъ ко времени образованія государства [2]). Но въ наши дни, когда послѣднее уже конституировалось и консолидировалось, какъ оплотъ и органъ исключительной защиты господствующаго класса, это laissez faire, laissez passer по отношенію къ государству становится, несомнѣнно, реакціонной формулой, принципомъ буржуазнаго самосохраненія, вялой и дряблой нормой, которую необходимо отвергнуть во имя рабочаго класса“.

Вотъ тебѣ и „вполнѣ сходится“! Что же это такое? Смѣется что ли надъ своими читателяли Э. Леонэ? Нѣтъ, онъ опять не умѣетъ свести концы съ концами въ своихъ собственныхъ разсужденіяхъ!

Когда онъ говорилъ, что „вполнѣ сходятся“, онъ просто выражалъ то тяготѣніе къ „*манчестерству*“, которое въ чрезвычайно сильной мѣрѣ свойственно ему вмѣстѣ съ другими „революціонными“ синдикалистами Италіи и которое,—какъ мы скоро увидимъ это,—наложило свою глубокую печать на всѣ его экономическіе взгляды.

А когда онъ объявлялъ основной принципъ манчестерства реакціонной формулой и дряблой нормой, онъ подчинялся тому неизбѣжному практическому соображенію, что рабочій классъ *не можетъ не требовать* вмѣшательства государства въ его отношенія къ предпринимателямъ.

Поэтому если раньше, „вполнѣ сходясь“ съ „манчестерствомъ“, онъ безъ всякихъ оговорокъ повторялъ, вслѣдъ за нимъ, что „вмѣшательство государства въ экономическія отношенія можетъ имѣть своимъ слѣдствіемъ лишь расточеніе богатствъ“, то теперь онъ видитъ себя вынужденнымъ оговориться: „нѣкоторые поверхностные толкователи синдикализма,—замѣчаетъ онъ теперь,—пытались вывести изъ его аналогіи съ манчестерствомъ заключеніе о тщетности всякой дѣятельности въ области соціальнаго законодательства. Но синдикальный либеризмъ отличается отъ другого (т-.е. отъ *сознательно*-буржуазнаго. Г. П.)

---

[1]) Примѣчаніе для г. Кирдецова. На стр. 92 Вы перевели слово: *liberismo* словомъ: *манчестерство*. Теперь вы оставляете его безъ перевода, не предупреждая объ этомъ читателя. Удобно-ли это? Судите сами.

[2]) Г. Леонэ думаетъ, что государство только еще начало „образовываться“ къ тому времени, когда былъ провозглашенъ принципъ „laissez faire, laissez passer.

именно тѣмъ, что онъ пролетарскій, классовой либеризмъ" (стр. 147). Это, конечно еще довольно туманно, но читайте дальше: „Подъ давленіемъ силы конкуренціи между капиталомъ и трудомъ онъ стремится устранить всякій тормазящій факторъ, всякое вмѣшательство государства въ развитіе этой спеціальной формы экономической конкуренціи, изъ которой вытекаетъ классовая борьба. Но именно поэтому онъ не можетъ не интересоваться такимъ законодательствомъ, которое придало бы противоположное направленіе процессу іерархическаго, запретительнаго и протекціонистскаго вмѣшательства современнаго государства" (стр. 147—148).

Выходитъ, что „революціонный" синдикализмъ видитъ себя вынужденнымъ *добиваться соціальнаго законодательства* именно потому, что онъ стремится *устранить всякое вмѣшательство государства* въ развитіе этой спеціальной формы экономической конкуренціи. Это опять до послѣдней степени нескладно. Но это—чрезвычайно характерная нескладица. Она представляетъ собою какъ нельзя болѣе яркое свидѣтельство о томъ, что въ самомъ дѣлѣ очень велика *„аналогія"* между *новымъ* и будто бы *революціоннымъ* „либеризмомъ", съ одной стороны, и *старымъ, манчестерскимъ* либеризмомъ съ его „реакціонной формулой" и съ его „вялой и дряблой нормой",—съ другой. Подумайте только! Вліяніе *стараго* „либеризма" на *новый* доходитъ до того, что этотъ послѣдній рѣшается отстаивать самыя неотложныя, самыя насущныя требованія рабочаго класса только въ томъ случаѣ, если ему удается посредствомъ жалкой и смѣшной игры словъ оправдать эти требованія *съ точки зрѣнія основного принципа стараго манчестерства!* Это значитъ, что „аналогія" между этими двумя „либеризмами", какъ двѣ капли воды, похожа на *идейную зависимость одного изъ нихъ* (и именно того, который мнитъ себя революціоннымъ) *отъ другого*, отъ того, который никогда не шелъ дальше болѣе или менѣе рѣшительной *защиты интересовъ капитала* и отъ котораго теперь даже въ Италіи отлетѣлъ всякій духъ серьезнаго протеста.

Что эта идейная зависимость въ самомъ дѣлѣ очень велика, доказывается также и той родственной нѣжностью, съ которой нашъ „революціонный либеристъ" говоритъ о буржуазномъ либерализмѣ вообще.

„Либерализмъ, въ лицѣ его наиболѣе выдающихся эпигоновъ,—говоритъ онъ,—былъ въ нѣкоторомъ отношеніи отрицаніемъ классовой экономіи, той вульгарной апологетики, которая, по мнѣнію Маркса, задавалась цѣлью открыть и формулировать

лишь такіе законы и такія аксіомы, которыя не шли бы въ разрѣзъ съ полицейскими воззрѣніями“ (стр. 93—94).

При чемъ тутъ „эпигоны“? Развѣ *эпигоны* либерализма были лучше его *родоначальниковъ*? Конечно, нѣтъ! Э. Леонэ, какъ видно, написалъ это слово единственно потому, что оно подвернулось подъ перо. Потомъ. Либерализмъ никогда не былъ *отрицаніемъ* той вульгарной политической экономіи, которую Марксъ осыпалъ своими сарказмами. Далѣе. Марксъ осыпалъ эту экономію своими сарказмами вовсе не за то, что она будто бы задавалась цѣлью открыть только такіе законы, которые не противорѣчили бы полицейскимъ „воззрѣніямъ“. *Такой* цѣлью эта экономія *никогда* и не задавалась. Ея апологетическій характеръ обусловливался тѣмъ простымъ и общеизвѣстнымъ обстоятельствомъ, что она пыталась придать значеніе научныхъ истинъ ходячимъ экономическимъ „воззрѣніямъ“ тѣхъ самыхъ „эпигоновъ“ либерализма, въ своемъ сходствѣ съ которыми признается нашъ „революціонный“ синдикалистъ. Наконецъ. Апологетическій характеръ этой экономіи сказался еще и въ томъ, что она хотѣла выдать себя именно за „отрицаніе классовой экономіи“, т.-е. въ томъ, что она *скрывала* свой классовой, *буржуазный*, характеръ, выдавая себя за провозвѣстницу „вѣчныхъ“ истинъ науки, независимыхъ отъ какихъ бы то ни было классовыхъ отношеній. И въ этомъ случаѣ ея *вульгарность* прекрасно шла въ ногу съ ея *либерализмомъ*. Короче: *„эпигоны“ столь любезнаго Э. Леонэ манчестерства именно и были тѣми вульгарными экономистами, надъ которыми такъ ѣдко смѣялся авторъ „Капитала“.*

Все это осталось совершенно неизвѣстнымъ нашему автору, что, разумѣется, ни мало не уменьшаетъ его развязности,—напротивъ: очень увеличиваетъ ее[1]). Восхваляя либерализмъ, онъ продолжаетъ:

---

[1]) Выше я уже привелъ нѣсколько образчиковъ, показывающихъ размѣры этой удивительной развязности. Вотъ еще два. Распространяясь о томъ, что онъ называетъ революціонной немощью насилія, Г. Леонэ ссылается на исторію рабочаго движенія во Франціи. Онъ говоритъ: „Бланкистское движеніе февральскихъ, а затѣмъ іюньскихъ дней носило исключительно рабочій характеръ, и, тѣмъ не менѣе, несмотря на неустрашимый героизмъ“ и т. д. — Намъ не важно, что именно произошло благодаря „неустрашимому“ героизму, но интересно то, что февральскіе и іюньскіе дни оказываются *„бланкистскимъ движеніемъ“*. Такъ пишутъ исторію „революціонные“ синдикалисты! Впрочемъ, Э. Леонэ знаетъ не только исторію Франціи,—ему хорошо извѣстна также исторія Англіи. Онъ сообщаетъ своимъ читателямъ, что „крупныя уличныя манифестаціи чартистовъ, если ихъ разсматривать съ чисто эпизодической точки зрѣнія, кончились неудачей“, но что „обнародованіе всеобщаго избирательнаго права, происшедшее въ 1851 году“, было подготовлено именно чартизмомъ. И это неслыханное „обнародованіе въ 1851 году“—не описка переводчика: въ подлинникѣ стоитъ тотъ же годъ (ср. стр. 201 подлинника и 157 перевода).

„Эта черта свойственна, впрочемъ, всѣмъ революціоннымъ періодамъ: на ихъ почвѣ зарождаются смѣлыя формы мышленія, которыя, пробираясь сквозь узкіе классовые проходы, минуя горные хребты (sic!), постепенно приближаются къ научнымъ истинамъ. Съ этой точки зрѣнія либерализмъ является, можно сказать, кульминаціоннымъ продуктомъ *этихъ* революціонныхъ *моментовъ* жизни буржуазіи“ (стр. 94).

Итакъ, либерализмъ оказывается крайнимъ выраженіемъ революціонной энергіи буржуазіи. Исторически это совсѣмъ не такъ; но какое до этого дѣло Э. Леонэ! Для него важно то, что либерализмъ миновалъ узкіе „классовые проходы“ (и даже „горные хребты“) и приблизился къ „научнымъ истинамъ“. Вотъ почему онъ расточаетъ ему свои похвалы; вотъ почему онъ заканчиваетъ свою хвалебную тираду слѣдующимъ заявленіемъ:

„Нѣтъ, слѣдовательно, ничего удивительнаго, если и научная, органически цѣльно понятая *манчестерская школа* отстаиваетъ и освѣщаетъ тѣ же экономическіе законы и тѣ же формулы, которые служатъ положительной базой для синдикализма“ (та же стр.).

Das also war des Pudels Kern!

Въ этомъ все дѣло! Только тутъ необходима нѣкоторая поправочка. Извѣстно, что многіе граждане Соединенныхъ Штатовъ не любятъ называть свой языкъ англійскимъ: у нихъ выходитъ, что, наоборотъ, Англія говоритъ на языкѣ Соединенныхъ Штатовъ (United States language). Вотъ такъ и у г. Леонэ выходитъ, что манчестерская школа отстаиваетъ тѣ же принципы, на которые опирается синдикализмъ. Однако, подобныя наивности не измѣняютъ, конечно, дѣйствительнаго отношенія между явленіями. На самомъ дѣлѣ языкъ Соединенныхъ Штатовъ есть *англійскій* языкъ: и точно такъ же приведенное мною заключительное заявленіе г. Леонэ на самомъ дѣлѣ должно быть понимаемо въ обратномъ смыслѣ: оно означаетъ, что „революціонный“ синдикализмъ отстаиваетъ и—по мѣрѣ силъ!—„освѣщаетъ“ тѣ же экономическіе „законы“ и тѣ же „формулы“, которые служатъ базой для архи-буржуазнаго манчестерства. И въ этомъ состоитъ самая выдающаяся и наиболѣе достойная вниманія черта современнаго „революціонаго“ синдикализма въ Италіи. Мы уже столкнулись съ нею при изученіи „научныхъ“ взглядовъ Арт. Лабріолы. Теперь мы наблюдаемъ ее у Э. Леонэ.

XIII.

Какъ мы уже знаемъ, „реалистическое толкованіе“ историческаго матеріализма очень сблизило нашего автора съ покойнымъ М. А. Бакунинымъ во взглядѣ на отношеніе политическаго „фактора“ къ экономическому. Это сближеніе равносильно теоретическому сближенію „революціоннаго“ синдикализма съ анархизмомъ. Но мы ошиблись бы, если бы предположили, что оно объясняется непосредственнымъ тяготѣніемъ теоретиковъ синдикализма къ теоретикамъ анархизма. Если бы мы захотѣли внимательно изслѣдовать, что именно заставило Э. Леонэ выдвинуть свое, въ корнѣ ошибочное, „реалистическое толкованіе“, то мы увидѣли бы, что и здѣсь главнымъ двигателемъ явилась непреодолимая для г. Леонэ сила его тяготѣнія къ „манчестерству“: вѣдь то ученіе, согласно которому „*политика*“ не можетъ оказать ровно никакого вліянія на „*экономику*“, такъ хорошо подкрѣпляетъ и „освѣщаетъ“ собою манчестерскій принципъ государственнаго невмѣшательства! Правда, г. Леонэ не умѣетъ послѣдовательно держаться и этого принципа: мы уже знаемъ, что онъ высказывается также за соціальное законодательство. Но мы знаемъ, кромѣ того, что даже и въ защитѣ этого законодательства онъ дѣлаетъ попытку опереться на основной принципъ манчестерства: такъ трудно ему итти противъ Моисея и пророковъ [1]).

Не всегда замѣтное на первый взглядъ вліяніе манчестерства даетъ себя чувствовать, однако, едва-ли не во всѣхъ разсужденіяхъ Э. Леонэ. Вотъ, напримѣръ, онъ высказываетъ ту мысль, что если бы рабочая партія захватила политическую власть прежде, нежели представляемый ею классъ достигнетъ надлежащей сте-

---

[1]) Надо помнить, что огромное большинство его товарищей совершенно отвергаетъ соціальное законодательство. На феррарскомъ съѣздѣ синдикалистовъ (30 іюня—2 іюля 1907 г.) принята резолюція, предложенная Маріей Риджьеръ и гласящая, что соціальное законодательство не только безполезно для пролетаріата, но и можетъ повредить ему, ослабляя его сопротивленіе буржуазіи и его вѣру въ свои собственныя силы. (См. L'Azione Sindacalista, 2. VII.1907). Такимъ образомъ, большинство итальянскихъ синдикалистовъ показало себя принадлежащимъ къ числу тѣхъ „толкователей синдикализма“, которыхъ г. Леонэ называетъ *поверхностными* (см. выше). Однако, надо быть справедливымъ: какъ ни „поверхностны“ итальянскіе синдикалисты, но неоспоримо то, что въ данномъ случаѣ *логика* на ихъ сторонѣ: исходя изъ основныхъ положеній ихъ теоріи, *нельзя* отстаивать соціальное законодательство. А если, съ другой стороны, нельзя и не отстаивать его всѣмъ тѣмъ, которые хотятъ защищать интересы рабочаго класса, то въ *этомъ противорѣчіи* сказывается тотъ очевидный фактъ, что *ученіе синдикалистовъ противорѣчитъ этимъ интересамъ*, какъ ученіе, опирающееся на принципы вульгарныхъ апологетовъ буржуазнаго порядка вещей.

пени развитія, то изъ этого не вышло бы равно ничего хорошаго въ соціалистическомъ смыслѣ. Это до такой степени вѣрно, что тутъ, повидимому, всякому здравомыслящему человѣку остается только съ нимъ согласиться. Но и эта вѣрная мысль обставлена у г. Леонэ такими соображеніями, которыя показываютъ, что его никогда не покидаетъ чисто манчестерское пониманіе общественно-экономической жизни. Рабочая партія, совершившая преждевременный захватъ власти,—говоритъ онъ,—„погибнетъ тамъ, гдѣ *рабочій классъ*, какъ экономическая категорія производства, еще недостаточно созрѣлъ для автономнаго веденія производства общественныхъ полезностей и для образованія свободныхъ, добровольныхъ договоровъ, соглашеній и федерацій между различными производительными группами подъ эгидой синдикта“ (стр. 104). Какъ видите, критеріемъ зрѣлости пролетаріата является здѣсь способность этого класса организовать общественный процессъ производства *на основѣ договора*,—старая прудоновская идея, съ которою мы встрѣтились уже въ книгѣ г. Ар. Лабріолы, и которая, какъ мы уже знаемъ, сама есть не что иное, какъ мелко-буржуазная утопія. Но эта утопія очень хорошо укладывается въ рамки манчестерскихъ предразсудковъ „революціоннаго синдикализма“, и потому совершенно понятно, что г. Леонэ держится за нее обѣими руками.

А вотъ еще примѣръ. Читатель помнитъ, можетъ-быть, какъ сильно возмущался нашъ „либеристъ“ фаталистическимъ характеромъ „традиціоннаго соціализма“. Правда, этотъ будто-бы фаталистическій характеръ сочиненъ самими г. г. „либеристами“; но если нашъ авторъ возстаетъ противъ „фатализма“,—хотя бы и имъ самимъ придуманнаго; если онъ на каждомъ шагу выдвигаетъ „*волюнтарный*“ характеръ своего собственнаго ученія, то, мы, повидимому, имѣемъ право ожидать, что намъ не встрѣтится въ этомъ ученіи даже и легкихъ слѣдовъ фатализма. Но это, повидимому, справедливое ожиданіе не сбывается. Г. Леонэ пишетъ: „въ наши дни рабочій классъ стихійностью экономическихъ законовъ создаетъ первыя ядра будущаго общества „равныхъ“ именно въ тѣхъ профессіональныхъ союзахъ, которымъ предстоитъ организовать и дисциплинировать производство, свободное отъ всякой гегемоніи сильнаго надъ слабымъ и отъ всякой опеки человѣческой власти. И если сила, толкающая его на выполненіе этой задачи, неизбѣжна, то неизбѣженъ также и успѣхъ, неизбѣжна также и конечная цѣль“ (стр. 113). Если въ этихъ словахъ имѣется какой-нибудь смыслъ, то они означаютъ, что освободительное движеніе рабочаго класса есть закономѣрный, неизбѣжный про-

цессъ, порождаемый силою экономической необходимости. Но вѣдь именно это и говоритъ „традиціонный“ соціализмъ! И именно за это г. Леонэ обвиняетъ его въ непростительной склонности къ фатализму. Гдѣ же справедливость? Почему нашъ „революціонный“ „либеристъ“ рѣзко осуждаетъ въ одномъ случаѣ ту мысль, которую самъ же онъ съ убѣжденіемъ повторяетъ въ другомъ? Дѣло опять объясняется „аналогіей“ его взглядовъ со взглядами манчестерцевъ: экономическіе законы, „стихійность“ которыхъ имѣетъ здѣсь въ виду г. Леонэ, суть законы, возведенные въ званіе вѣчныхъ истинъ манчестерской школой и особенно ея новѣйшей разновидностью: такъ называемой въ Италіи *чистой экономіей*.

Какіе же это законы? Въ книгѣ, переведенной г. Кирдецовымъ на русскій языкъ, о нихъ говорится только мимоходомъ, несмотря на то, что мысль о нихъ и здѣсь никогда не покидаетъ г. Леонэ. Но имъ посвящена особая глава въ другомъ его трудѣ,—въ сочиненіи: „*L' economia sociale in rapporto al socialismo*“ (Соціальная экономія въ ея отношеніи къ соціализму), Genova, 1904. Намъ полезно будетъ заглянуть въ эту небольшую, но весьма интересную главу.

Основнымъ закономъ политической экономіи тамъ объявляется *законъ наименьшаго средства* (la legge del minimo mezzo). Законъ этотъ состоитъ вотъ въ чемъ. „Всякій человѣкъ стремится достигнуть наибольшей цѣли съ помощью наименьшаго средства (il massimo scopo col minimo mezzo). Другими словами, разъ дано извѣстное благо, то экономическій агентъ (l'agente economico) стремится пріобрѣсти его съ наименьшими издержками; а если издержки представляютъ собою опредѣленную величину, то экономическій агентъ стремится получить благодаря имъ какъ можно бульшую сумму благъ“[1]). На этотъ основной законъ *опираются*, имъ *объясняются*—всѣ остальные. Какъ многозначительно содержаніе этихъ остальныхъ законовъ, видно изъ примѣра, приводимаго нашимъ авторомъ. „Разъ дано опредѣленное количество извѣстнаго товара и разъ существуетъ агентъ, испытывающій опредѣленную степень потребности въ немъ, то товаръ будетъ имѣть извѣстную стоимость“[2]). Оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, не лучше-ли замѣнить въ этой формулировкѣ слово: *стоимость* словомъ—*цѣна*, нельзя не признать, что эта *истина* имѣетъ тѣмъ большее право называться *вѣчной*, что она представляетъ

---

[1]) L'economia sociale etc., p. 99.
[2]) Ibid, p. 98.

собою простую тавтологію или, какъ говорятъ французы, une vérité à la Palisse. Но Э. Леонэ находитъ, что „старый соціализмъ“ очень ошибался, „*отрицая*“ естественные законы, коренящіеся въ самой природѣ человѣка и вытекающіе изъ „органическаго принципа самохраненія“ или даже „изъ механическаго принципа сохраненія силы“ [1]). Для назиданія тѣхъ, которые вздумали бы усомниться въ существованіи этихъ вѣчныхъ законовъ, г. Леонэ сообщаетъ важное извѣстіе: онъ „*слышалъ*“ (si racconta), что Вильфредо Парэто,—„одинъ изъ наиболѣе выдающихся экономистовъ нашего времени“,—попросилъ одного изъ подобныхъ скептиковъ сказать ему, есть-ли во всемъ мірѣ такая страна, въ которой можно было бы купить какую-нибудь вещь, ничего не платя за нее [2]). Это въ самомъ дѣлѣ неопровержимый доводъ такъ какъ *купить* вещь именно и значитъ *заплатить за нее извѣстную цѣну*. Г. Вильфредо поразилъ своего собесѣдника посредствомъ простой тавтологіи, и эта простая тавтологія представляется г. Леонэ одной изъ самыхъ важныхъ и самыхъ „вѣчныхъ“ истинъ экономической науки.

Собесѣдникъ г. Парэто ничего не сумѣлъ возразить лозаннскому профессору, хотя и много путешествовалъ, какъ замѣчаетъ нашъ авторъ. Я не знаю, гдѣ собственно путешествовалъ этотъ болѣе или менѣе баснословный собесѣдникъ. Но если бы ему пришлось въ своихъ странствованіяхъ столкнуться, скажемъ, съ цейлонскими веддами или съ минкопами Андаманскихъ острововъ, или съ какимъ-нибудь другимъ охотничьимъ племенемъ, стоящимъ на такой же ступени экономическаго развитія, то ему было бы извѣстно, что эти дикари вообще не знаютъ купли-продажи;—по крайней мѣрѣ, въ своихъ взаимныхъ *внутри-родовыхъ* сношеніяхъ,—и что они сплошь и рядомъ берутъ другъ у друга „экономическія блага“, ровно ничего „*не платя за нихъ*“. Экономія этихъ первобытныхъ племенъ цѣликомъ построена на началахъ *коммунизма*. А, между тѣмъ, вѣдь и эти дикари подчиняются „закону наименьшаго средства“, т.-е., разъ поставивъ себѣ извѣстную цѣль, стремятся достичь ея съ возможно меньшими усиліями. Стало-быть, этотъ „законъ“ самъ по себѣ еще ничего не объясняетъ въ *экономическихъ* отношеніяхъ людей. Да оно и понятно: вѣдь это *психологическій* или, какъ предпочитаетъ сказать нашъ авторъ, *физіологическій* законъ, а *экономическія* и вообще *соціальныя* явленія такъ же мало могутъ быть

---

[1]) Ibid., p.p. 99, 100, 101.
[2]) Ibid., p. 102.

объяснены,—какъ таковыя,—съ помощью законовъ *психологіи* или *физіологіи*, какъ и съ помощью законовъ *физики*, *химіи* или *механики*. Политическая экономія есть наука о тѣхъ законахъ, которыми опредѣляются взаимныя отношенія людей въ общественномъ процессѣ производства, а эти взаимныя отношенія,—хотя они и предполагаютъ, разумѣется, наличность извѣстныхъ физіологическихъ и психологическихъ свойствъ человѣка, равно какъ и извѣстныя химическія и физическія свойства „неодушевленной“ матеріи,—объясняются въ послѣднемъ счетѣ состояніемъ производительныхъ силъ въ данное время и въ данномъ обществѣ. Въ прогрессирующемъ обществѣ производительныя силы растутъ, а вмѣстѣ съ ростомъ этихъ силъ болѣе или менѣе быстро измѣняются также и производственныя отношенія, т.-е. экономическое устройство общества. И вотъ почему политическая экономія,—какъ справедливо замѣтилъ еще Энгельсъ въ своей полемикѣ съ Дюрингомъ,—не можетъ быть одинаковой для всѣхъ странъ, временъ и народовъ: это—наука по существу своему *историческая*. Кто забываетъ объ этомъ, кто старается культивировать такую экономическую науку, законы которой имѣли бы такое же значеніе въ современной Англіи какъ и въ средѣ огнеземельцевъ или между туземцами Австраліи, тотъ,—продолжаетъ Энгельсъ, — не придетъ ни къ чему, кромѣ нѣсколькихъ самыхъ пустыхъ и пошлыхъ общихъ мѣстъ. Но есть люди, въ глазахъ которыхъ пошлѣйшія общія мѣста и безсодержательнѣйшія тавталогіи имѣютъ значеніе важныхъ истинъ. Къ числу этихъ людей принадлежитъ и Леонэ. Онъ не только питаетъ величайшее уваженіе къ общимъ мѣстамъ, выдаваемымъ за „чистую экономію“ нынѣшнимъ манчестерствомъ, но и хочетъ построить на ихъ основѣ свою собственную теорію соціализма. Такъ какъ общія мѣста и тавтологіи кажутся ему общими истинами, независимыми отъ условій времени и мѣста, то онъ убѣжденъ, что, опершись на нихъ, теорія соціализма пріобрѣтетъ прочность гранитной скалы.

XIV.

И вотъ онъ берется за дѣло слѣдующимъ образомъ.

„Соотвѣтственно гедонистскому постулату (т.-е. уже извѣстному намъ „закону наименьшаго средства“. Г. П.) каждый экономическій агентъ [1]) стремится достигнуть извѣстной, выражен-

[1]) Г. Кирдецовъ почему-то замѣнилъ слово „*агентъ*“ словомъ „факторъ“. Но я не вижу въ этомъ надобности, хотя и понимаю ту ассоціацію идей, которая побудила г. Кирдецова отказаться отъ „агента“.

ной въ матеріальныхъ благахъ суммы удовлетвореній, равныхъ той которую (которой. Г. П.) достигаетъ другой подобный ему агентъ. На самомъ дѣлѣ, если по закону конкуренціи... экономическій агентъ *A* получаетъ большую прибыль, чѣмъ *B*, то послѣдній съ своей стороны будетъ стремиться перенести свою дѣятельность въ ту же область и въ тѣхъ формахъ, что первый; символизируя же въ *A* экономическую категорію капиталиста и въ *B* экономическую категорію пролетарія, выходитъ, что *B* долженъ стремиться конкурировать съ *A*. Слѣдствіемъ этого должно явиться уравненіе прибылей обоихъ; однако этотъ результатъ предотвращается тѣмъ благопріятнымъ для *A* обстоятельствомъ, что онъ, *A*, обладаетъ внѣшними орудіями труда, въ то время какъ *B* ихъ всецѣло лишенъ. Но *капиталъ*, присвоенный *A*, есть не болѣе, какъ препятствіе: онъ не разрушаетъ у *B* той силы эгоизма, которая побуждаетъ его конкурировать съ *A* [1]). Вслѣдствіе этого *B* и всѣ находящіеся съ нимъ въ равныхъ условіяхъ индивидуумы производятъ давленіе съ тѣмъ, чтобы устранить препятствіе. Такимъ образомъ, борьба сгруппированныхъ въ синдикаты единицъ *B* вызывается *идентичной* силой въ каждой отрасли промышленности. Эта именно идентичность и даетъ *синдикату* возможность развить полностью всѣ силы классовой борьбы" (стр. 107).

Борьба эта приводитъ къ экспропріаціи капиталистовъ, являющейся, съ точки зрѣнія нашего синдикалиста, не чѣмъ инымъ, какъ устраненіемъ того препятствія, которое мѣшаетъ „экономическимъ агентамъ" воспользоваться всѣми великими выгодами свободной конкуренціи. Капитализмъ устраняется, какъ система, измѣнившая „вѣчнымъ" заповѣдямъ буржуазнаго способа производства! Это безподобно.

Въ книгѣ „*L'economia sociale*" та же безподобная мысль излагается много яснѣе и много короче. И тамъ общество *мелкихъ товаро-производителей* („общество равныхъ", по терминологіи нашего итальянскаго Бабёфа sui generis) принимаетъ самый идеальный видъ.

„Человѣкъ—эгоистъ. Поэтому онъ всегда старается употребить минимумъ часовъ (труда) для пріобрѣтенія наибольшаго удовольствія (продукта). И такъ какъ каждому человѣку свойственно то же самое эгоистическое стремленіе, то никто не

---

[1]) Тутъ переводъ „талантливаго" г. Кирдецова изъ рукъ вонъ плохъ, и я вынужденъ исправлять его для того, чтобы сдѣлать понятной читателю мысль Э. Леонэ.

имѣетъ возможности получить такую долю продукта, которая превышала бы доли, получаемыя другими за такое же количество труда: если кто-нибудь откроетъ гдѣ-либо такую область примѣненія труда, въ который онъ получитъ большій продуктъ, то другіе эгоисты направятъ свои силы въ ту же область и своей конкуренціей сдѣлаютъ то, что его продуктъ будетъ пропорціоналенъ его труду. Вотъ почему при полнотѣ конкуренціи (data la conpleta concorrenza) всѣхъ людей всѣ получаютъ при равной единицѣ издержекъ равную единицу продукта. Иначе сказать, собственность, или владѣніе каждаго, (la prorieta o possesso di ciascuno) является результатомъ его собственнаго труда, и никто не получаетъ прибылей отъ эксплуатаціи другого“ [1]).

Словомъ, царство „полной конкуренціи между людьми“, очевидно, и есть та конечная цѣль, къ которой должно стремиться современное рабочее движеніе. Но что же мѣшало до сихъ поръ этому *идеальному* царству стать *дѣйствительнымъ* царствомъ? И что мѣшаетъ теперь человѣчеству насладиться полнотою конкуренціи? Отвѣтъ крайне простъ и до прозрачности ясенъ: имущественное неравенство, монополія, капиталистическая собственность. Эта собственность препятствуетъ установленію естественной гармоніи интересовъ и вноситъ диссонансъ въ общественныя отношенія [2]). Она должна быть устранена, и только ея устраненіе дастъ надлежащій просторъ дѣйствію открытыхъ либеральной школой естественныхъ законовъ общественной экономіи.

Такъ разсуждаетъ нашъ авторъ [3]). И, опираясь на это свое разсужденіе, онъ съ торжествомъ объявляетъ, что „гедонистико-математическая экономія“ (т.-е. манчестерство нашихъ дней. Г. П.) даетъ гораздо болѣе сильное оружіе критики капиталистической прибыли, нежели то, которое было выковано Марксомъ [4]). Я не стану разувѣрять его въ этомъ; мнѣ довольно

---

[1]) „L'economia sociale“, p. p. 190—193.
[2]) Ibid., p. p. 192—191.
[3]) Сообразно этому своему разсужденію Э.Леонэ выставляетъ противъ капитализма тотъ упрекъ, что существованіе капиталистической прибыли „препятствуетъ эгоистической дѣятельности человѣка“ (стр. 199). Выдвигая этотъ упрекъ, онъ разумѣется, воображаетъ, что чрезвычайно ловко поймалъ на словѣ буржуазныхъ экономистовъ.
[4]) Ibid., p. 205.
[5]) Ibid., p. 119.
[6]) Для примѣра рекомендую прочитать 84 страницу, гдѣ съ серьезнымъ и глубокомысленнымъ видомъ повторяется одна изъ самыхъ жалкихъ пошлостей Бастіа, которой по всей справедливости возмущался Родбертусъ въ своей перепискѣ съ Лассалемъ.

указать на то, что его увлеченіе новѣйшей разновидностью манчестерства нисколько не ослабляетъ его „сродства“ („l'affinita“) съ манчестерствомъ добраго стараго времени и даже съ Бастіа, который называется у него представителемъ *оптимистическаго* направленія въ либеральной школѣ. Я не знаю, читалъ-ли г. Леонэ сочиненія Бастіа, но всякій, кто внимательно прочитаетъ „Соціальную экономію“ г. Леонэ, долженъ будетъ признать, что итальянскій „революціонный“ синдикалистъ находится подъ сильнѣйшимъ,—непосредственнымъ или посредственнымъ, это въ данномъ случаѣ всѣ равно,—вліяніемъ самаго вульгарнаго и самаго поверхностнаго изъ всѣхъ буржуазныхъ экономистовъ „Франціи и Наварры“.

XV.

Читатель знаетъ, конечно, что г. С. Булгаковъ въ своемъ „хожденіи по вѣрамъ“, попятился отъ марксизма къ идеализму и даже, какъ прибавляютъ нѣкоторые злые языки, къ Саровской пустыни. О г. Леонэ приходится сказать, что онъ въ политической экономіи попятился отъ Маркса къ Парэто и даже къ Бастіа. Въ этомъ попятномъ движеніи, въ этомъ *возвратѣ къ вульгарной экономіи*, и заключается едва ли не важнѣйшій теоретическій результатъ того, что называется у нашего автора *синдикалистскимъ пересмотромъ Маркса*. Я предоставляю читателю судить о томъ, какой именно знакъ слѣдуетъ поставить передъ этимъ результатомъ: положительный или отрицательный, *плюсъ* или *минусъ*, и ограничусь вотъ какимъ замѣчаніемъ:

„Революціонные“ синдикалисты гремятъ противъ „*интеллигенціи*“, которая, по ихъ словамъ, только вноситъ смятеніе въ ряды пролетаріата, только сбиваетъ его съ правильнаго пути. И нельзя не признать, что *нѣкоторая доля* упрековъ, посылаемыхъ ими по адресу „интеллигенціи“, имѣетъ вполнѣ достаточное основаніе: участіе интеллигенціи въ рабочемъ движеніи полезно для пролетаріата *лишь при наличности извѣстныхъ условій, а когда эти условія отсутствуютъ, оно становится вреднымъ, потому что тогда оно не ускоряетъ развитія пролетарскаго самосознанія, а замедляетъ его.* Въ числѣ этихъ условій самое главное мѣсто занимаетъ *независимое, критическое отношеніе сближающейся съ пролетаріатомъ интеллигенціи къ идеологамъ господствующаго класса*. „Интеллигентъ“ можетъ быть полезенъ рабочему классу *преимущественно*,—чтобы не сказать *только*,—въ качествѣ „*идейной* бациллы“, т.-е. въ качествѣ *идеолога*. И

именно потому, что его роль можетъ быть почти исключительно только ролью такой „бациллы“, онъ непремѣнно долженъ „совлечь съ себя ветхаго человѣка“, непремѣнно долженъ освободиться отъ вліянія идеологовъ того класса, господству котораго и надо положить конецъ. Въ противномъ случаѣ „интеллигентъ“ самъ дѣлается проводникомъ идейнаго вліянія этого класса, т.-е. самъ будетъ способствовать *идейному подчиненію* пролетаріата буржуазіи, т.-е. самъ будетъ работать противъ той цѣли, которую онъ поставитъ себѣ, примыкая къ рабочему движенію. Но „совлечь съ себя ветхаго человѣка“ вовсе не такъ легко, какъ это кажется многимъ и многимъ „интеллигентамъ“. Для этого вовсе недостаточно заучить то положеніе, что интересы пролетаріата враждебно противоположны интересамъ буржуазіи и т. п. Для этого, вообще, недостаточно *запомнить* извѣстные *„лозунги“*, *заучить* извѣстный *катихизисъ*. Заучиваніе и запоминаніе есть дѣло *памяти*, а тутъ съ одной памятью ничего не подѣлаешь: тутъ необходимо *думать*; тутъ надо самостоятельной работой мысли составить себѣ стройное и послѣдовательное міросозерцаніе, тутъ необходимо освѣтить всѣ свои воззрѣнія свѣтомъ одного основного, всеохватывающаго принципа. И въ этомъ-то и состоитъ бѣда „интеллигенціи“, желающей добра рабочему классу; въ этомъ-то мѣстѣ и лежитъ камень ея преткновенія. Къ самостоятельному и вполнѣ послѣдовательному мышленію способны лишь очень немногіе ея представители, а девяносто пять сотыхъ изъ нихъ имѣетъ,—чтобы употребить выраженіе покойнаго Каронина,—*пестрыя мысли*, при чемъ эти „пестрыя мысли“ наполовину или даже на три четверти заимствуются у той самой буржуазіи, съ которой пролетаріатъ борется за свое освобожденіе. Такимъ образомъ, большинство „интеллигентовъ“, примыкающихъ къ пролетаріату, всегда въ большей или меньшей степени способствуетъ распространенію идей, вырабатываемыхъ идеологами буржуазіи. Иногда распространеніе такого рода идей ограничивается собственной средой „интеллигенціи“ и, повидимому, не имѣетъ никакого практическаго значенія: люди увлекаются декадентской поэзіей, идеалистической философіей и прочими продуктами современной умственной жизни „образованнаго“ класса. Но, не говоря уже о томъ, что самая возможность подобныхъ увлеченій свидѣтельствуетъ о духовномъ сродствѣ переходящихъ на сторону рабочаго класса „интеллигентовъ“ съ идеологами буржуазіи, нужно помнить, что подъ нейтральнымъ флагомъ взглядовъ, повидимому, не имѣющихъ никакого отношенія къ борьбѣ классовъ въ нынѣшнемъ обществѣ, „интеллигенты“, за-

раженные этими взглядами, всегда проводятъ въ рабочую среду много идей, самымъ непосредственнымъ образомъ связанныхъ съ практическими вопросами движенія. Но и это еще не самое важное. Самое важное то, что нынѣшняя интеллигенцая,—и это можно, я думаю, сказать объ интеллигенціи всѣхъ цивилизованныхъ странъ, — обладая огромнымъ идейнымъ любопытствомъ, побуждающимъ ее жадно бросаться на всякую идейную новинку вмѣстѣ съ тѣмъ отличается ничтожной способностью вдумчиваго, *критическаго отношенія къ новымъ идеямъ*. Вслѣдствіе этого она сплошь и рядомъ усваиваетъ подъ видомъ новыхъ и важныхъ открытій въ общественныхъ наукахъ,—и даже „вѣчныхъ истинъ“,—такія теоріи, которыя придумываются или откапываются въ складахъ *идейнаго старья* исключительно съ цѣлью защиты отживающаго свой вѣкъ буржуазнаго порядка. Какъ на яркій примѣръ печальныхъ недоразумѣній этого рода, можно указать на усвоеніе теорій новѣйшаго манчестерства,—„чистой экономіи“,—многими изъ „интеллигентовъ“, искренно мнящихъ себя преданными и надежными идеологами пролетаріата. Когда дѣло доходитъ до этого, тогда мнимые идеологи подобнаго калибра, несмотря на свои болѣе или менѣе горячія пролетарскія симпатіи, становятся непосредственными проводниками буржуазныхъ предразсудковъ въ умы рабочихъ, и тогда нуженъ только ничтожный, иногда чисто случайный поводъ для того, чтобы начался идейный „кризисъ“... въ средѣ тѣхъ же мнимыхъ идеологовъ пролетаріата. Такой „кризисъ“ имѣлъ мѣсто нѣсколько лѣтъ тому назадъ вслѣдствіе появленія въ печати нѣсколькихъ пустыхъ статей и одной плохой брошюры г. Э. Бернштейна.

Выступленіе въ роли „критика Маркса“ г. Э. Бернштейна, т.-е. одного изъ тѣхъ людей, которыхъ, по недоразумѣнію, считали свѣдущими марксистами, всколыхнуло въ Европѣ и Америкѣ многое множество такихъ „интеллигентовъ“, которые, идя въ рядахъ пролетаріата, не имѣли, однако, ни охоты, ни способности для пониманія и усвоенія пролетарской идеологіи нашего времени. Эти „интеллигенты“ рѣшительно возстали противъ „Марксовой догмы“ и начали,—какъ говорится,—валить съ больной головы на здоровую. Всякій пробѣлъ въ ихъ собственномъ пониманіи ученія Маркса объявлялся недостаткомъ, свойственнымъ этому ученію; всякій теоретическій предразсудокъ, благопріобрѣтенный путемъ духовнаго сближенія съ идеологами буржуазіи, провозглашался важной научной истиной, оставшейся неизвѣстной Марксу и недоступной пониманію его нынѣшнихъ послѣдователей. Кажется, никогда еще не было на рынкѣ идей такого

сильнаго спроса на отжившіе взгляды, общія мѣста и безсодержательныя тавтологіи, и никогда еще люди, оперировавшіе съ духовными „цѣнностями“, не стремились такъ сильно „*назадъ!*“... подъ предлогомъ *поступательнаго* движенія...

Мы уже знаемъ, что „революціонный синдикализмъ“ является однимъ изъ плодовъ этого, по-своему, *бурнаго* времени. Этого не отрицаетъ ни одинъ изъ двухъ уже извѣстныхъ намъ итальянскихъ его теоретиковъ, т.-е. ни Арт. Лабріола ни Э. Леонэ. Но ни тотъ ни другой, конечно, не согласился бы признать, что свойства этого плода объясняются прежде всего недостатками того слоя итальянской интеллигенціи, который, примыкая къ рабочему движенію, носитъ, однако, густую и длинную буржуазную косу за своей спиною. А, между тѣмъ, такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ. Чтобы понять итальянскій „революціонный синдикализмъ“ съ его идейной стороны, надо знать, что каждому „интеллигенту“ [1]), культивирующему теорію этого синдикализма, свойственны два аттрибута: во-первыхъ, крайне слабое пониманіе „традиціоннаго соціализма“ вообще и марксизма въ частности; во-вторыхъ, непреодолимое духовное сродство „affinità“ съ извѣстной разновидностью идеологовъ итальянской либеральной буржуазіи. Кто не забываетъ объ этихъ аттрибутахъ, тотъ, хотя и съ большимъ трудомъ,—извѣстно, что нѣтъ ничего труднѣе, какъ вдумываться въ ученія, лишенныя внутренней стройности,—но все-таки можетъ дать себѣ полный отчетъ въ названномъ синдикализмѣ, какъ въ идейномъ явленіи.

Злая иронія судьбы заключается здѣсь въ томъ, что именно тѣмъ самымъ людямъ, которые особенно громко кричатъ противъ интеллигенціи, въ высочайшей степени свойственны ея наиболѣе вредныя и наиболѣе жалкія слабости.

XVI.

„Вѣчныя истины“, возвѣщаемыя новѣйшимъ „манчестерствомъ“, тощи, какъ знаменитыя библейскія коровы. Съ ихъ помощью не можетъ быть объяснено никакое историческое явленіе. А такъ какъ съ явленіями этого рода г. Леонэ все-таки приходится имѣть дѣло, по крайней мѣрѣ, тамъ, гдѣ подымается

---

[1]) Какъ извѣстно, итальянскій „революціонный“ *синдикализмъ* есть движеніе „интеллигентское“ по преимуществу. Рабочіе же *синдикаты* идутъ въ Италіи, главнымъ образомъ, за реформистами.

рѣчь о ходѣ и задачахъ современнаго рабочаго движенія, то онъ видитъ себя вынужденнымъ снова и снова обращаться къ Марксу и снова всячески терзать его ученіе для того, чтобы приспособить его къ своей точкѣ зрѣнія „либериста“.

Такъ, говоря объ отношеніи *экономической* борьбы пролетаріата къ его *политической* борьбѣ, Э. Леонэ приписываетъ Марксу ту мысль, что всякая *экономическая* борьба есть борьба *политическая* (стр. 132). Но Марксъ сказалъ, что всякая *классовая* борьба есть борьба политическая. А это совсѣмъ другое. Это значитъ вовсе не то, что понятіе *политической* борьбы всегда покрывается понятіемъ борьбы экономической, а, *наоборотъ*, то, что когда экономическая борьба, мало-по-малу расширяясь и углубляясь, принимаетъ, наконецъ, размѣры движенія цѣлаго класса противъ порабощающихъ его производственныхъ отношеній, тогда она *должна стать* политической борьбой,—борьбой за обладаніе политической властью. Коренное измѣненіе нынѣшняго способа производства, устраненіе свойственныхъ капитализму производственныхъ отношеній, невозможно до тѣхъ поръ, пока политическая власть находится въ рукахъ класса, существенно заинтересованнаго въ ихъ сохраненіи. Потому-то учредительный манифестъ Международнаго Товарищества Рабочихъ и указывалъ пролетаріату на завоеваніе этой власти, какъ на „великій долгъ трудящихся классовъ“. Но само собою разумѣется, что Э. Леонэ при своемъ „реалистическомъ“ пониманіи Маркса не можетъ признать эту мысль въ ея истинномъ и прямомъ значеніи. Онъ подвергаетъ ее логической пыткѣ для того, чтобы добиться отъ нея показаній въ духѣ „либеризма“.

„Первая формулировка марксистской мысли,—говоритъ онъ,—заключалась въ завоеваніи политической власти рабочимъ классомъ. Значительно углубляя значеніе термина завоеваніе, научный синдикализмъ даетъ ему наиболѣе правильное истолкованіе, соотвѣтствующее, впрочемъ, и буквальному его смыслу. Въ своей односторонней избирательной дѣятельности соціалистическая партія исказила первоначальное практическое значеніе принципа завоеванія власти тѣмъ, что смѣшивала власть съ конституированнымъ государствомъ буржуазіи, т.-е. съ использованіемъ государственныхъ механизмовъ буржуазіи“ (стр. 135—136).

Что хочетъ нашъ авторъ сказать словами: „смѣшивала власть съ конституированнымъ государствомъ буржуазіи“? Въ чемъ здѣсь „смѣшеніе“? Гдѣ ошибка? Въ томъ ли, что „конституированное государство“ считается „механизмомъ“ власти господствующаго класса? Но это есть не болѣе, какъ простое признаніе факта,

потому что вѣдь государство, въ самомъ дѣлѣ, служитъ такимъ механизмомъ, какъ это признаетъ, впрочемъ, и г. Леонэ, нѣсколькими строчками ниже самъ же ссылающійся на слова Энгельса: „государство, это — та организація, которая предпринимается [1]) буржуазнымъ обществомъ для сохраненія въ цѣлости общихъ условій системы капиталистическаго производства". Или, можетъ-быть, ошибка заключается здѣсь, по мнѣнію г. Леонэ, въ томъ, что непріятная ему партія считала возможнымъ „использовать" для своихъ цѣлей созданный развитіемъ буржуазнаго общества государственный механизмъ, не дѣлая въ немъ никакихъ измѣненій? Если это такъ, то г. Леонэ опять говоритъ *„то, чего не было"*, такъ какъ еще генеральный совѣтъ Международнаго Товарищества Рабочихъ въ своемъ манифестѣ по поводу парижской коммуны[2]) категорически высказался въ томъ смыслѣ, что рабочій классъ не можетъ просто завладѣть современнымъ государственнымъ механизмомъ и употребить его, какъ орудіе общественнаго переустройства, но что ему необходимо передѣлать сообразно со своею цѣлью само это политическое орудіе. И со времени появленія этого манифеста,— написаннаго, какъ извѣстно, въ 1871 году,—врядъ ли кто изъ соціалистовъ сомнѣвался въ этомъ, кромѣ развѣ нѣкоторыхъ „критиковъ Маркса".

Всякое орудіе должно соотвѣтствовать той цѣли, которой оно служитъ. Это вполнѣ понятно; но не менѣе понятно и то, что невозможно передѣлать никакое орудіе, не взявъ его въ руки, не овладѣвъ имъ, не получивъ возможности распорядиться имъ по своему усмотрѣнію. А эта „вѣчная истина" опять ставитъ насъ лицомъ къ лицу съ вопросомъ о завоеваніи политической власти. И, чтобы раздѣлаться съ этимъ неотвязнымъ „проклятымъ вопросомъ", г. Леонэ даетъ, наконецъ, слѣдующій отвѣтъ на него:

„Не какая-нибудь болѣе или менѣе многочисленная соціалистическая фракція, не та или иная болѣе или менѣе революціонная соціалистическая партія завоевываетъ и пользуется государственнымъ механизмомъ для передачи ему управленія производительными силами. Завоеваніе, или, лучше, пріобрѣтеніе, государственной власти пролетаріатомъ заключается въ томъ, что послѣдній непосредственно возводится во время революціоннаго періода, во время перехода отъ настоящаго къ будущему, въ

---

[1]) Примѣчаніе для г. Кирдецова. Слово: „—предпринимается" тутъ совсѣмъ неумѣстно: сказали бы вы хоть „создается".

[2]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Авторъ этого манифеста былъ тотъ же Марксъ.

руководители производствомъ. Соціалистическая революція, такимъ образомъ, означаетъ перемѣщеніе общественной оси съ политическаго управленія государства на центральную власть пролетаріата, т.-е. на ту пролетарскую власть, которая, какъ внутренній механизмъ, рождается изъ стихійной федераціи всѣхъ его естественныхъ органовъ—синдикатовъ" (стр. 136).

Но отвѣтъ ли это, полно?.. Что это значитъ: перемѣстить общественную ось съ политическаго управленія государства на центральную власть пролетаріата? Если тутъ есть какая-нибудь мысль, то она такъ закутана въ неуклюжую, безпомощную, псевдоученую терминологію, что до нея чрезвычайно трудно добраться. Общественная ось „перемѣстится" на центральную власть пролетаріата. Пусть будетъ такъ. Но, стало-быть, „во время перехода отъ настоящаго къ будущему" у насъ будетъ *власть* и притомъ центральная. Чѣмъ же эта власть отличается отъ той, о завоеваніи которой говорилъ учредительный манифестъ Интернаціонала? Какъ видно, тѣмъ, что она не будетъ имѣть *политическаго* характера; иначе не имѣли бы смысла слова: „перенесеніе общественной оси съ *политическаго* управленія" и т. д. Но если центральная власть пролетаріата не будетъ имѣть *политическаго* характера, то какъ же должны мы представлять себѣ ея свойства? Э. Леоне отдѣлывается указаніемъ на то, что пролетаріатъ „непосредственно возводится въ руководителя производствомъ". Но какой смыслъ имѣетъ здѣсь слово: *непосредственно*? Оно, очевидно, можетъ имѣть *только* одинъ смыслъ: пролетаріатъ „возводится" и т. д. *не завладѣвая* государственною властью; пролетаріатъ *минуетъ*, *обходитъ* эту власть въ своемъ стремленіи сдѣлаться руководителемъ производства. Но вѣдь это легко сказать: *минуетъ*, *обходитъ* государственную власть. А что, если она захочетъ *помѣшать* этому обходному движенію? И вѣдь очень вѣроятно,—лучше сказать: вполнѣ достовѣрно,—что она захочетъ, что она *не можетъ не захотѣть* помѣшать ему. Вѣдь мы съ г. Леонэ очень хорошо знаемъ, что она именно затѣмъ и существуетъ теперь, чтобы охранять капиталистическій способъ производства. Значитъ — столкновеніе неизбѣжно. А разъ оно неизбѣжно, то намъ остается только представлять его себѣ или на анархическій ладъ—въ видѣ *разрушенія* государства, или же такъ, какъ представлялъ его себѣ авторъ „учредительнаго манифеста", т.-е. въ видѣ *завоеванія* пролетаріатомъ *политической власти*, которая и употребляется имъ, „*какъ средство*", для достиженія его „конечной", *экономической* цѣли. Третьяго выхода нѣтъ и быть не можетъ, и если г. Леонэ

все-таки ищетъ его, если онъ все-таки надѣется открыть его съ помощью своей неуклюжей и тяжеловѣсной, псевдо-ученой, фразеологіи[1]), то онъ этимъ показываетъ лишь полную неспособность свою къ ясному мышленію.

Кромѣ того, интересно знать, будетъ ли имѣть „центральная власть“ пролетаріата *принудительный* характеръ? Если—*нѣтъ*, то что же измѣнится въ томъ случаѣ, когда ея совсѣмъ не будетъ? И чѣмъ отличается „концепція“ нашего синдикалиста отъ старой, избитой анархической „концепціи“? А если—*да*, то новая власть явится именно *политической* властью, о „пріобрѣтеніи“ которой мы и ведемъ бесѣду съ г. Леонэ. Правда, къ „концепціи“ этой власти насъ приведетъ окольный и весьма рискованный путь обхода существующей власти; но „концепція“ все-таки будетъ налицо, и ея наличность лишній разъ покажетъ намъ, что даже „научные синдикалисты“ не могутъ придумать такого способа устраненія капитализма, который сдѣлалъ бы излишнимъ „пріобрѣтеніе“ политической власти пролетаріатомъ. Другими словами, въ этомъ случаѣ,—въ случаѣ признанія принудительнаго характера интересующей насъ власти,—мы придемъ къ тому же, къ чему давно уже пришелъ основатель Междун. Тов. Рабочихъ, но придемъ черезъ болото манчестерскаго принципа государственнаго невмѣшательства и черезъ пустыню анархическаго отрицанія „политики“, а это, ужъ конечно, не можетъ способствовать проясненію нашихъ понятій.

Однако, будемъ справедливы. Въ основѣ того, что наговорилъ намъ объ этомъ предметѣ г. Леонэ, лежитъ дѣльная мысль, только выражена она очень плохо, вѣроятно, потому, что слишкомъ плохо продумана. Съ устраненіемъ капиталистическихъ отношеній производства исчезнетъ раздѣленіе общества на классы, а съ его исчезновеніемъ мало-по-малу измѣнится и характеръ той принудительной власти, отъ которой не можетъ отказаться и никогда не откажется ни одно общество, желающее сохранить свое существованіе. Функція этой власти все болѣе и болѣе станетъ сводиться къ *простому завѣдыванію производствомъ*, вслѣдствіе чего власть эта все менѣе и менѣе будетъ походить на государственную власть, свойственную раздѣленному на классы обществу, и все болѣе и болѣе будетъ становиться выраженіемъ „общественнаго разума“. Не *анархія*, а *панархія* является „конечной цѣлью“ политическаго развитія человѣчества. Но существованіе новаго

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Еще Пушкинъ справедливо говоритъ, что „тяжки слова пустыя“.

общества,—съ иными, новыми, отношеніями производства,—составляетъ необходимое *предварительное* условіе такого развитія. А новое общество не возникнетъ, если пролетаріатъ не пріобрѣтетъ политической власти. Вотъ почему смѣшно и нелѣпо было бы начинать съ „разрушенія государства“,—а еще смѣшнѣе, и еще нелѣпѣе съ его *игнорированія*.

Наконецъ, обратимъ вниманіе еще на слѣдующее мѣсто въ сдѣланной мною выпискѣ. По словамъ г. Леонэ, власть должна быть „пріобрѣтена“ не какой-нибудь *фракціей* или *партіей*, а всѣмъ рабочимъ *классомъ*. Но если рабочій классъ начнетъ стремиться къ „пріобрѣтенію“ политической власти; если онъ выступитъ на арену политической борьбы, то онъ по необходимости сложится въ *политическую* партію, партію рабочаго класса. Другого пути нѣтъ. Въ *политической* борьбѣ безъ *политическихъ* партій дѣло обойтись не можетъ. Я знаю, разумѣется, обычныя разглагольствованія синдикалистовъ на ту тему, что если ужъ необходима политическая борьба, то ее можетъ вести федерація профессіональныхъ союзовъ (синдикатовъ). Леонэ то же говоритъ о такой федераціи, называя ее къ тому же *стихійной*: именно стихійная федерація синдикатовъ должна „пріобрѣсти“, по его мнѣнію, центральную власть. Но что значитъ—„*стихійная*“? Объ этомъ очень стоитъ потолковать съ г. Леонэ.

XVII.

Обратимся опять къ его книгѣ „Синдикализмъ“. Въ ней, на стр. 118, говорится:

„Профессіональный синдикатъ, вытекающій изъ основного *факта* экономіи, именно какъ необходимость, а не въ силу чуднаго вліянія идей, придуманныхъ въ рабочемъ кабинетѣ какого-нибудь утописта или любого соціальнаго апостола,—такимъ образомъ, синдикатъ становится тигелемъ классоваго сознанія. Это сознаніе, плазмирующее и направляющее сознательную волю ассоціированныхъ рабочихъ по направленію общества равныхъ, не есть идеалистическая зараза, словесно произведенное распространеніе идей нѣкоторыхъ ясновидящихъ предусмотрительныхъ лицъ, а само дитя дѣла, дѣйствія и синдикальной практики“ (стр. 118).

Я не хочу останавливаться здѣсь на отмѣченной уже мною выше неизлечимой внутренней противорѣчивости *философско-историческихъ* идей нашего автора; я не буду толковать о томъ,

что самъ себя побиваетъ тотъ человѣкъ, который, стремясь придать рабочему ученію *„волюнтарный“* характеръ, въ то же время пріурочиваетъ всѣ свои упованія къ *силѣ необходимости, противополагаемой имъ сознательнымъ дѣйствіямъ отдѣльныхъ лицъ*; я не стану спрашивать, имѣетъ-ли сторонникъ *„волюнтарности“* логическое право презрительно говоритъ о *„распространеніи идей“*. Я только отмѣчаю приведенныя мною строки и читаю дальше:

„Изъ густыхъ тучъ, если такъ позволительно выразиться, слѣпыхъ интересовъ, толкающихъ рабочія массы къ улучшенію своихъ условій существованія, выливается позже свѣтъ классоваго сознанія; это совершается не вопреки прямому и частному эгоизму рабочихъ, а черезъ посредство его выраженія и благодаря его проявленію внутри неизбѣжной формы профессіональнаго союза“ (стр. 119).

Оставляя въ сторонѣ вопросъ объ эгоизмѣ („законъ объ эгоизмѣ“, по странному выраженію г. Кирдецова), мы видимъ, что профессіональный союзъ долженъ стремиться *охватить всѣхъ тѣхъ рабочихъ, которые, подъ вліяніемъ „основного факта экономіи“, хотятъ бороться за улучшеніе условій своего существованія.* И г. Леонэ тутъ совершенно правъ, что съ нимъ крайне рѣдко случается. Эта *„стихійная“* борьба за улучшеніе условій существованія ведетъ къ тому, что *„позже“* изъ „густыхъ тучъ слѣпыхъ интересовъ выливается свѣтъ классоваго сознанія“. Это тоже вполнѣ правильно, хотя и выражено нелѣпо, напыщеннымъ „штилемъ“. Но тутъ-то мы и подходимъ къ ядру вопроса.

Дѣло въ томъ, что не у всѣхъ же рабочихъ, объединенныхъ синдикатомъ, свѣтъ классоваго сознанія выливается въ одно и то же время изъ „густыхъ тучъ“ и т. д. Само собою понятно, что у однихъ этотъ свѣтъ „выливается“ *раньше*, у другихъ—*позже:* одни *уже* понимаютъ необходимость устраненія капиталистическихъ отношеній производства, а другіе задумываются *только* о томъ, чтобы улучшить условія своего существованія на основѣ капиталистическихъ производственныхъ отношеній; въ головахъ однихъ *уже* возникли правильные общественные взгляды, между тѣмъ какъ въ головахъ другихъ такихъ взглядовъ *пока еще* нѣтъ. И какъ ни пренебрегаетъ нашъ *„волюнтарный“* авторъ *идеями*, но ясно, что и ему полезно спросить себя, нельзя-ли какъ-нибудь „использовать“ сознательность *передовыхъ* рабочихъ. Я знаю, разумѣется, что, по его мнѣнію, сознательные рабочіе должны, дѣйствуя въ профессіональномъ союзѣ, толкать впередъ

безсознательныхъ, способствовать прояснению ихъ „свѣтомъ классоваго сознанія“. И я очень радъ, что онъ такъ думаетъ: это показываетъ, что даже онъ, такъ плохо понимающій *въ теоріи* историческое значеніе *идей*, все-таки видитъ себя иногда вынужденнымъ отвести имъ *на практикѣ* очень важную роль. Но я утверждаю, что, по своему печальному обыкновенію, онъ и здѣсь не умѣетъ быть себѣ вѣрнымъ. У него выходитъ, что передовые рабочіе, понявшіе, въ чемъ состоитъ конечная цѣль движенія, должны ограничиться дѣятельностью въ профессіональныхъ союзахъ. Но это было бы невыгодно для того же движенія. Для него будетъ гораздо лучше, если передовые рабочіе, *продолжая свою дѣятельность внутри* профессіональныхъ союзовъ, въ то же самое время сплотятся *въ особую организацію*, которая явится какъ бы *авангардомъ* пролетаріата. Отличительной чертой этого авангарда явится именно его сознательность, пониманіе имъ конечной цѣли движенія. Если въ профессіональный союзъ будутъ привлекаться,— и непремѣнно *должны* привлекаться,—между прочимъ, и такіе пролетаріи, которые подчиняются только „закону объ эгоизмѣ“ и думаютъ только о наиболѣе выгодныхъ условіяхъ продажи своей рабочей силы, то въ передовой отрядъ пролетаріата войдутъ,— и непремѣнно *должны* войти,—такіе пролетаріи, которые смотрятъ на дѣло уже не съ точки зрѣнія *личнаго* или *профессіональнаго* „эгоизма“, а съ точки зрѣнія „эгоизма“ классоваго, который въ данномъ случаѣ совпадаетъ съ самымъ широкимъ *альтруизмомъ*, потому что интересы рабочаго класса совпадаютъ теперь съ интересами всего человѣчества, за исключеніемъ эксплуататоровъ. Передовой отрядъ пролетаріата будетъ освѣщать дорогу всей пролетарской массѣ и вести борьбу за интересы всего класса въ его цѣломъ. Онъ будетъ представителемъ классовой борьбы по преимуществу. И одинъ онъ только и можетъ представлять ее надлежащимъ образомъ именно по той причинѣ, что пока еще только онъ и сознаетъ съ надлежащей ясностью и широтою ея задачи: вѣдь это признаетъ, да что признаетъ!—это категорически утверждаетъ самъ г. Леонэ. „Но всякая классовая борьба есть борьба политическая“. Поэтому наша организація передовыхъ рабочихъ, ведущая борьбу за интересы всего класса, а не за интересы отдѣльныхъ *группъ* или отдѣльныхъ *профессій*, по необходимости приметъ политическій характеръ, т.-е. станетъ или будетъ стремиться стать *политической партіей*. Это до такой степени неизбѣжно, что процессъ выдѣленія въ политическую партію рабочихъ, понявшихъ конечную цѣль движенія и условія осуществленія этой цѣли, начинается, такъ сказать,

самопроизвольно всюду, гдѣ сознаніе организованныхъ въ профессіональные союзы рабочихъ приближается въ своемъ развитіи къ той точкѣ, которую я охотно назвалъ точкой перехода количества въ качество, стихійности въ сознательность, чисто экономической борьбы въ борьбу политическую, служащую средствомъ великаго экономическаго преобразованія. Примѣръ: современная Англія, особенно недавній гуллькій конгрессъ англійской рабочей партіи.

И именно потому, что этотъ процессъ неизбѣженъ, неразумно, нерасчетливо, вредно пытаться избѣжать его, а полезно, разумно, расчетливо способствовать тому, чтобы онъ совершился съ возможно большей выгодой для всего движенія. А еще того болѣе слѣдуетъ избѣгать тѣхъ ошибокъ, которыя могли бы сдѣлать этотъ необходимый переходъ источникомъ смуты и раскола. А источникомъ смуты и раскола онъ становится каждый разъ, когда начинается *противопоставленіе* партіи профессіональнымъ союзамъ. Такое противопоставленіе можетъ произойти двоякимъ путемъ: во-первыхъ, можно пренебрегать *партіей во имя союзовъ*; во-вторыхъ, можно пренебрегать *союзами*, смотрѣть *на нихъ* сверху внизъ *во имя партіи*. Въ первомъ повинны итальянскіе и другіе *синдикалисты*; во второмъ—нѣкоторые изъ нашихъ россійскихъ *будто-бы марксистовъ*. И тѣ и другіе сильно вредятъ движенію, такъ что отрицательное отношеніе и къ тѣмъ, и къ другимъ есть въ нѣкоторомъ родѣ „начало премудрости“ для организованнаго пролетаріата.

Когда имѣешь дѣло съ теоретиками „революціонаго“ синдикализма, нужно запастись терпѣніемъ. Мы съ читателемъ обнаружили не мало терпѣнія. Потому я хочу, для отдыха, посмѣяться.

Въ приложеніи къ своей книгѣ г. Леонэ увѣряетъ насъ, что въ Аргентинѣ синдикальное движеніе, болѣе чѣмъ гдѣ бы то ни было, приближается къ типичной схемѣ прямой антигосударственной политики, какой она вытекаетъ изъ синдикалистской доктрины, изложенной нами на предыдущихъ страницахъ (стр. 169).

Это hochkomisch, какъ говорятъ нѣмцы. Во-первыхъ, взять Аргентину за идеалъ рабочаго движенія можетъ *даже и между синдикалистами* только такой человѣкъ, которой не знаетъ, какъ обстоитъ дѣло съ аргентинскими рабочими синдикатами: мы ясно видимъ изъ доклада, представленнаго аргентинской партіей международному съѣзду прошлаго[1]) года въ Штуттгартѣ, что профессіональ-

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Рѣчь идетъ о международномъ съѣздѣ 1907 года.

ное движеніе еще не вышло въ этой странѣ изъ „*хаотическаго состоянія*“. Анархистамъ удалось тамъ пріобрѣсти вліяніе на нѣкоторую часть организованныхъ рабочихъ и внушить имъ отвращеніе къ „*политикѣ*“. Но симпатіи г. Леонэ къ анархистамъ,—тоже, вѣдь, „либеристы!“—врядъ-ли доходятъ до того, чтобы онъ могъ *открыто* радоваться успѣхамъ анархизма. Другая же часть организованныхъ рабочихъ Аргентины („Всеобщій рабочій союзъ“) не отрицаетъ *политическаго* дѣйствія и даже прямо *признаетъ* его въ своемъ уставѣ. Правда, „*Всеобщій рабочій союзъ*“ до сихъ поръ еще не далъ,—какъ говоритъ названный мною докладъ,—практическаго примѣненія своимъ политическимъ взглядамъ. Ужъ не это ли обстоятельство такъ понравилось нашему автору? Если—да, то его радуетъ просто-напросто *неразвитое состояніе движенія*. И въ такомъ случаѣ Боливія и Чили могли бы, пожалуй, доставить ему еще больше радости, нежели Аргентина.

Во-вторыхъ, даже и Аргентина, съ ея „хаотическимъ“ состояніемъ рабочаго движенія, далеко не такъ близка къ *идеалу* синдикализма, какъ это вообразилъ бѣдный Э. Леонэ. Въ ней—увы!—тоже есть, кромѣ зародышей *синдикальныхъ* организацій, своя *партія*, первый съѣздъ которой состоялся въ Буэносъ-Айресѣ въ 1896 году, и которая выступаетъ даже на выборахъ. Въ 1896 г. она получила, правда, только 100 голосовъ, но въ 1904 году за нее подано было 1.254 голоса, и ей удалось провести своего депутата, доктора Альфредо Л. Панаціо. Словомъ, даже и въ идеальную Аргентину проникла зараза „государственности“ [1]).

Но какъ бы тамъ ни происходило дѣло въ Аргентинѣ, а видно, что наша старая Европа очень мало утѣшаетъ ходомъ своего рабочаго движенія нашего „либериста“. И это, конечно, очень похвально со стороны старой Европы!

XVIII.

Въ *теоретическомъ* отношеніи итальянскій „революціонный“ синдикализмъ представляетъ собою нѣчто до послѣдней степени бѣдное и прямо жалкое. Въ *практическомъ* отношеніи онъ тоже крайне слабъ. Даже на недавнемъ съѣздѣ желѣзнодорожныхъ ра-

---

[1]) См. „L'internationale ouvrière et socialiste, Rapports soumis au congrès socialiste international de Stuttgart“, Bruxelles 1907, vol, I, p. p. 87—88.

бочихъ,—въ средѣ которыхъ вліяніе „революціонныхъ“ синдикалистовъ сильнѣе, нежели гдѣ-нибудь,—побѣда досталась такъ называемымъ *интегралистамъ*, т.-е. тому „центру“ итальянской партіи, который, отвергая крайности, стоитъ,—по извѣстному и очень удачному выраженію Энрико Ферри,—за реформы, но противъ реформистовъ, за синдикаты, но противъ синдикалистовъ. Огромное большинство итальянскихъ рабочихъ отвергаетъ „революціонный“ синдикализмъ. Въ виду этого могло бы, пожалуй, показаться непонятнымъ, какимъ образомъ итальянская партія до сихъ поръ не умѣетъ справиться съ горстью людей, которые при всемъ своемъ умственномъ убожествѣ и своей практической слабосильности все-таки грозятъ разъединить силы пролетаріата и при каждомъ удобномъ и даже неудобномъ случаѣ показываютъ себя ея злѣйшими врагами. Другими словами: какъ ни слабо вліяніе „революціонныхъ“ синдикалистовъ на пролетарскую среду въ Италіи, но все-таки оно сильнѣе, чѣмъ этого можно было бы ожидать въ виду полной, изумительной несостоятельности ихъ взглядовъ. Чѣмъ же это объясняется?

Въ настоящей статьѣ, посвященной критикѣ синдикализма, *какъ теоріи*, я вынужденъ ограничиться изученіемъ тѣхъ причинъ указаннаго мною явленія, которыя сами относятся собственно къ *теоретической* области. И здѣсь мнѣ представляется очень полезнымъ разсмотрѣніе основныхъ положеній новой книги Иваное Бономи: *„Le vie nuove del socialismo“*, поскольку они касаются вопросовъ, выдвигаемыхъ на очередь пропагандой синдикализма.

И. Бономи,—одинъ изъ редакторовъ центральнаго органа итальянской партіи *„Avanti!“*,—принадлежитъ къ числу самыхъ видныхъ и образованныхъ *реформистовъ*. Мнѣ пришлось прочитать его новую книгу вскорѣ послѣ того, какъ я „проштудировалъ“ главнѣйшія теоретическія произведенія г. Э. Леонэ, и я испыталъ то впечатлѣніе, которое испытываетъ всякій, вступающій въ разговоръ съ умнымъ взрослымъ человѣкомъ послѣ продолжительной возни съ неразвитымъ ребенкомъ: даже тамъ, гдѣ И. Бономи близко подходитъ ко взглядамъ „революціонныхъ“ синдикалистовъ; даже тамъ, гдѣ онъ повторяетъ ихъ ошибки, онъ превышаетъ ихъ цѣлою головою: его мышленіе гораздо болѣе логично; его доводы несравненно болѣе продуманы. И, тѣмъ не менѣе, прочитавъ его новую книгу, начинаешь понимать, почему теоріи „революціоннаго“ синдикализма пріобрѣли въ Италіи гораздо больше значенія, чѣмъ это можно было бы предположить въ виду ихъ совершенно ничтожной внутренней стоимости.

Не родись пригожъ, говоритъ русскій народъ, а родись счастливъ. Итальянскій синдикализмъ очень не пригожъ, но онъ очень счастливъ. Его счастье состоитъ въ томъ, что его противники сами плохо вооружены въ смыслѣ теоріи.

Выше я привелъ формулу вождя „интегралистовъ“ Э. Ферри: „за реформы, но противъ реформистовъ, за синдикаты, но противъ синдикалистовъ“. Эта формула какъ нельзя болѣе удачна. Къ сожалѣнію, одной удачной формулы еще недостаточно для отстаиванія цѣлаго направленія въ партіи. Формула Ферри не является краткимъ выраженіемъ стройной системы взглядовъ: она подсказана вѣрнымъ политическимъ *инстинктомъ*, а не яснымъ соціалистическимъ *сознаніемъ*. Поэтому „интегралисты“,—пусть извинятъ они мнѣ этотъ нелестный отзывъ,—неудачно защищаютъ свою удачную формулу. Недавно самъ авторъ ея, Ферри, выступилъ въ „Avanti!“ противъ синдикалистовъ—и что же? Этотъ противникъ реформистовъ, въ своей критикѣ теоріи и практики „революціоннаго“ синдикализма, самъ показалъ себя реформистомъ чистѣйшей воды и не выставилъ ровно ни одного довода, который не былъ бы заимствованъ изъ реформистскаго арсенала. Итальянскіе „интегралисты“—*эклектики* „съ устремленіемъ направо“, т.-е. въ сторону реформизма. И если ихъ эклектизмъ до поры до времени обезпечиваетъ имъ торжество на партійныхъ съѣздахъ, гдѣ собираются люди, по большей части стремящіеся избѣжать крайностей, то онъ уже въ настоящее время дѣлаетъ очень ненадежными ихъ теоретическія позиціи въ борьбѣ за принципіальныя основы партійной программы и тактики[1]). И вотъ почему въ спорахъ съ синдикалистами имъ приходится дѣлать заимствованія въ реформистскомъ арсеналѣ. И по той же самой причинѣ наиболѣе серьезными противниками синдикализма въ Италіи приходится признать все-таки *реформистовъ*.

А какъ обстоитъ дѣло въ реформистскомъ лагерѣ?

Что касается реформистовъ, то ихъ борьба противъ „революціонныхъ“ синдикалистовъ сильно затрудняется ихъ весьма близкимъ духовнымъ родствомъ съ ними.

Новая книга г. Бономи тѣмъ и поучительна, что въ ней это близкое духовное родство реформистовъ съ „революціонными“ синдикалистами обнаруживается съ чрезвычайной ясностью.

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Теперь въ итальянской партіи реформисты,—вѣроятно, надолго,—сдѣлались господствующимъ теченіемъ, А. Э. Ферри еще болѣе усилилъ свое „стремленіе направо“ до того, что возмутилъ даже реформистовъ.

Въ этомъ отношеніи наибольшаго вниманія заслуживаетъ третья часть этой книги, озаглавленная: „*Le tendenze odierne del socialismo*“ (Новѣйшія тенденціи въ соціализмѣ). Тутъ находится изложеніе того, что можно назвать *философіей новѣйшей исторіи соціализма съ реформистской точки зрѣнія.*

Авторъ подраздѣляетъ эту исторію на три періода. *Первый періодъ* характеризуется борьбой Бакунина съ Марксомъ въ Интернаціоналѣ. По словамъ г. И. Бономи, Марксъ выступалъ въ этой борьбѣ представителемъ новой соціалистической теоріи, между тѣмъ какъ Бакунинъ представлялъ собою старый утопическій соціализмъ [1]). Новой соціалистической теоріи, однако, не суждено было побѣдить въ то время, потому что материковая Европа была еще слишкомъ слабо развита въ экономическомъ смыслѣ. Борьба закончилась разрушеніемъ Международнаго Товарищества Рабочихъ.

Второй періодъ характеризуется полнымъ торжествомъ идей Маркса, для которыхъ успѣхи капитализма на европейскомъ материкѣ проложили, наконецъ, достаточно широкій путь. Въ международномъ движеніи гегемонія принадлежала въ теченіе этого періода германской соціаль-демократіи, внутренняя жизнь которой въ свою очередь характеризуется принятіемъ въ 1891 г. эрфуртской программы, написанной въ духѣ ортодоксальнаго марксизма. „Въ самомъ дѣлѣ, — говоритъ г. И. Бономи, — эта программа представляетъ собою почти буквальное повтореніе основныхъ положеній Коммунистическаго Манифеста“ (стр. 245—246). И тотъ же самый духъ, который пропитываетъ собою эрфуртскую программу германской соціаль-демократіи, проникъ въ соціалистическую среду почти всѣхъ остальныхъ европейскихъ странъ: Бельгіи, Италіи, Австріи, Швейцаріи, Россіи, Испаніи, Голландіи, балканскихъ государствъ и даже Франціи, хотя въ этой послѣдней странѣ марксизму и не удалось окончательно побѣдить старыя соціалистическія преданія и ученія. Гегемонія германской соціаль-демократіи продолжалась отъ парижскаго международнаго съѣзда 1889 г. до международнаго съѣзда 1904 г. въ Амстердамѣ. Амстердамскій съѣздъ былъ апогеемъ этой своеобразной диктатуры. Но послѣ него она клонится къ упадку, и начинается *третій періодъ* новѣйшей исторіи соціализма, возникаетъ соціалистическое движеніе настоящаго времени.

---

[1]) „Между тѣмъ, какъ Марксъ предвидѣлъ появленіе новаго историческаго процесса, Бакунинъ покрывалъ красной краской старыя бунтарскія идеологіи“ (стр. 243).

Главная черта *этого* періода и *этого* движенія состоитъ въ томъ, что теперь въ самомъ дѣлѣ выступаетъ, наконецъ, на историческую арену тотъ дѣятель, появленіе котораго предвидѣлъ и предсказалъ Марксъ: *организованный пролетаріатъ*. Соціализмъ выходитъ изъ узкаго круга партіи, и его предѣлы расширяются до того, что онъ охватываетъ собою все вообще рабочее движеніе. „Двадцать лѣтъ безпрерывной пропаганды и безпрерывнаго воздѣйствія,—поясняетъ г. Бономи,—привели къ тому, что теперь рабочія организаціи, кооперативы и профессіональные союзы, въ состояніи сами заниматься своей политикой, не имѣя нужды въ опекѣ, руководствѣ и представительствѣ со стороны партіи, состоящей изъ послѣдователей Маркса. Эта партія, конечно, не уничтожается, но она какъ бы поглощается рабочимъ движеніемъ, которое было вызвано ею, но которое не можетъ теперь подчиняться ей, какъ это было прежде. Партія сохраняетъ свое существованіе, становясь органомъ, подчиненнымъ волѣ профессіональныхъ союзовъ и переставая быть руководительницей (l'organo directivo) этихъ послѣднихъ“ (стр. 251—252).

II съ этого момента появляется такъ называемый *ревизіонизмъ*. Ученіе Маркса, прежде принимавшееся партіями марксистовъ за неоспоримую истину, оказывается теперь противорѣчащимъ экономической дѣйствительности и инстинктивнымъ стремленіямъ профессіональныхъ союзовъ. И вслѣдствіе этого въ интеллигентные слои участниковъ освободительной борьбы рабочаго класса проникаетъ сомнѣніе. „Люди, привыкшіе къ критикѣ, начинаютъ дѣлать критическіе вопросы. Не ошибочно ли предсказаніе возрастающей нищеты? Не опровергнуто ли историческимъ опытомъ ученіе о великихъ экономическихъ кризисахъ, необходимыхъ для соціальной катастрофы? Не представляетъ ли собой обманчивой иллюзіи также и диктатура пролетаріата? И, такимъ образомъ, появляется *слѣва* Жоржъ Сорэль, со своимъ „*Avenir der syndicats*“, въ которомъ онъ во имя революціонизма нападаетъ на стремленіе соціалистическихъ партій къ завоеванію политической власти въ цѣляхъ созданія при ея посредствѣ коммунистическаго общества. И такимъ же образомъ появляется *справа* Эдуардъ Бернштейнъ, во имя реформизма, который онъ наблюдалъ и изучалъ въ Англіи, т.-е. въ странѣ, бывшей матерью профессіональныхъ союзовъ, нападающій на политическія пророчества марксизма и на тактическія формулы партій, претендующихъ на правильное истолкованіе духа марксова ученія. Съ обѣихъ сторонъ и съ различныхъ точекъ зрѣнія на старую марксистскую партію нападаютъ силы, ею же самою вы-

званныя къ жизни. Профессіональные союзы противопоставляютъ свой опытъ тактическимъ предписаніямъ Маркса и замѣняютъ марксизмъ синдикализмомъ“ (стр. 252—253).

Это въ полномъ смыслѣ слова драгоцѣнныя строки. Изъ нихъ ясно видно, что *г. И. Бономи въ сущности такой же синдикалистъ, какъ и г. Леонэ*. И тотъ, и другой находитъ, что партія должна быть подчинена профессіональнымъ союзамъ; и тотъ, и другой рекомендуетъ замѣну марксизма синдикализмомъ. Разница между ними лишь въ томъ, что одинъ проповѣдуетъ *„революціонный“* синдикализмъ, между тѣмъ какъ другой насквозь пропитанъ *реформизмомъ*. Это, во всякомъ, случаѣ лишь *второстепенное* различіе: оба стремятся къ одному и тому же, но каждый стремится по-своему, каждый обнаруживаетъ свой особый темпераментъ. Другими словами: тутъ мы имѣемъ дѣло *лишь съ двумя видами синдикализма*. Эти два вида синдикализма постоянно борются и даже очень враждуютъ между собою. Но кому бы изъ нихъ ни досталась побѣда, во всякомъ случаѣ, побѣдителемъ оказался бы все-таки *синдикализмъ*. Враждебное отношеніе реформистовъ къ „революціонному“ синдикализму означаетъ не болѣе, какъ враждебное ихъ отношеніе къ революціонному пониманію задачъ рабочаго движенія. И именно потому, и только потому, реформисты никогда не одержатъ окончательной побѣды надъ „революціонными“ синдикалистами: революціонный инстинктъ пролетаріата всегда будетъ направлять извѣстную долю пролетарскихъ симпатій въ сторону „революціонныхъ“ синдикалистовъ. Если доля эта теперь невелика въ Италіи, то этимъ мы обязаны не реформистамъ, а самимъ „революціоннымъ“ синдикалистамъ: жалкая утопичность ихъ программы и тактики возмущаетъ здравый смыслъ того самаго пролетаріата, который инстинктивно сочувствуетъ тому, что онъ считаетъ ихъ революціонизмомъ. И такъ будетъ до тѣхъ поръ, пока пролетаріатъ не пойметъ, что онъ ошибался, принимая за революціонныя стремленія то, что, въ дѣйствительности, представляетъ собою лишь революціонную *фразу*. Когда онъ пойметъ это, тогда онъ окончательно повернется спиною къ „революціоннымъ“ синдикалистамъ, какъ уже повернулся онъ спиною къ анархистамъ. И это будетъ большимъ шагомъ впередъ въ развитіи его самосознанія. Но не реформисты подвинутъ его къ этому. Ихъ собственное представленіе о революціонной тактикѣ до такой степени ошибочно, до такой степени наивно, что они совершенно искренно готовы считать „революціонныхъ“ синдикалистовъ истинными представителями этой тактики. И съ этой стороны ихъ нападки на своихъ мнимо-революціонныхъ против-

никовъ служатъ скорѣе рекламой въ пользу этихъ послѣднихъ. Окончательно побѣдить „революціонный“ синдикализмъ можно только разоблаченіемъ передъ рабочимъ классомъ его полнѣйшей несостоятельности, именно какъ теоріи, претендующей на революціонное рѣшеніе „рабочаго вопроса“; это могъ бы сдѣлать *только марксизмъ*. Но марксизму очень не везетъ въ Италіи. „Интегралисты“ имѣютъ о немъ крайне смутное понятіе, а реформисты, какъ мы только что видѣли, провозглашаютъ необходимость замѣны его синдикализмомъ.

Впрочемъ, я прошу читателя замѣтить, что изъ этихъ моихъ словъ вовсе не слѣдуетъ заключать, будто я считаю *реформистовъ* хорошими или хотя бы только сносными знатоками Маркса. Далеко нѣтъ! Новая книга г. И. Бономи еще разъ показала мнѣ, какъ слабы они по этой части. Я замѣтилъ выше, что, взявшись за нее послѣ „синдикализма“ г. Леонэ, я испыталъ такое впечатлѣніе, какъ будто я послѣ возни съ неразвитымъ ребенкомъ вступилъ въ разговоръ съ умнымъ взрослымъ человѣкомъ. Но не всѣ умные взрослые люди хорошо знаютъ тѣ предметы, о которыхъ они берутся судить. Если въ книгѣ г. Бономи нѣтъ смѣшныхъ нелѣпостей, наполняющихъ собою произведенія гг. Ар. Лабріолы и Э. Леонэ, то въ ней ярко обнаруживается та органическая неспособность къ правильному пониманію марксизма, которая свойственна реформистамъ всѣхъ странъ.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вслушаться въ разсужденія г. И. Бономи о новѣйшей исторіи соціализма. Въ первомъ періодѣ этой исторіи на исторической сценѣ появляется, какъ мы знаемъ, Марксъ со своей новой теоріей. Эта теорія пользуется общимъ признаніемъ со стороны европейскихъ соціалистовъ въ теченіе второго періода, а затѣмъ приходитъ въ противорѣчіе съ дѣйствительностью и перестаетъ удовлетворять умы, привыкшіе къ критикѣ. Каковы же были тѣ явленія, которыя будто бы показали, что дѣйствительный ходъ современной общественной жизни противорѣчитъ марксовой теоріи? Это поясняетъ одна изъ сдѣланныхъ мною выше выписокъ, гдѣ говорится о кризисахъ, о теоріи обнищанія, о диктатурѣ пролетаріевъ,—короче, гдѣ *безо всякой критики* повторяется все то, что такъ усердно и такъ бездоказательно твердятъ тѣ „*критическіе*“ умы, которые занимаются „*пересмотромъ*“ Маркса. Мнѣ уже не разъ приходилось ломать копья съ этими господами, и я считаю себя въ правѣ отослать интересующагося этими вопросами читателя къ своему сборнику „*Критика нашихъ критиковъ*“. Тутъ я только замѣчу, что г. И. Бономи, подобно всѣмъ другимъ, родственнымъ ему „кри-

тическимъ“ умамъ, сначала *искажаетъ* мысль Маркса, а потомъ *опровергаетъ это искаженіе его мысли*, побѣдоносно ссылаясь на современную намъ экономическую дѣйствительность. Вообще говоря, нѣтъ ничего легче, какъ побѣждать своихъ противниковъ съ помощью подобной „тактики“. Но замѣчательно, что даже и эта „тактика“ не всегда обезпечиваетъ побѣду „критикамъ Маркса“, вообще, и г. И. Бономи, въ частности.

Возьмите, напримѣръ, кризисы. Г. И. Бономи говоритъ о нихъ такимъ тономъ, какъ-будто новѣйшій опытъ капиталистическихъ странъ показалъ ошибочность Марксовой теоріи кризисовъ. Но вѣдь это просто-напросто вздоръ, и очень жаль, что въ своемъ отношеніи къ этому вздору показываетъ такъ мало *критическаго* смысла человѣкъ, далеко не лишенный разсудка. Что касается взгляда Маркса на кризисы, какъ на явленіе, знаменующее собою существованіе глубокаго противорѣчія между *производительными силами* капиталистическаго общества, съ одной стороны, и его *производственными отношеніями*,—съ другой, то этотъ взглядъ все болѣе и болѣе подтверждается всѣмъ тѣмъ, что мы можемъ наблюдать теперь во время кризисовъ. А что касается той мысли Маркса, что эпохи кризисовъ обостряютъ классовый антагонизмъ, то нужно ли останавливаться на доказательствѣ этой мысли въ настоящую минуту, когда кризисъ вызываетъ такія сильныя волненія въ средѣ сѣверо-американскихъ рабочихъ?[1])

Г. И. Бономи хочетъ увѣрить насъ, что профессіональные союзы противопоставляютъ свой опытъ тактическимъ предписаніямъ Маркса. Какіе это союзы? Какой опытъ? И какимъ предписаніямъ Маркса? Ужъ не опытъ ли *англійскихъ* профессіональныхъ союзовъ, которые, несмотря на всѣ особенности своего исключительнаго положенія и на всѣ свои созданные этими особенностями предразсудки, самою силою вещей все настойчивѣе и настойчивѣе выталкиваются на путь, указанный имъ Марксомъ еще въ эпоху Международнаго Товарищества Рабочихъ?

XIX.

Впрочемъ, насчетъ „тактическихъ предписаній Маркса“ г. И. Бономи имѣетъ вообще очень странное представленіе. Онъ выписываетъ слѣдующее мѣсто изъ Марксовой книги „Классовая

[1]) Когда я пишу эти строки, во всѣхъ европейскихъ газетахъ сообщаются извѣстія о кровавомъ столкновеніи безработныхъ съ полиціей въ Филадельфіи.

борьба во Франціи отъ 1848 до 1850 г.": „революція прокладывала себѣ дорогу не въ своихъ непосредственныхъ трагикомическихъ пріобрѣтеніяхъ, а, напротивъ, создавая сплоченную, могучую контръ-революцію. Только въ борьбѣ съ этимъ противникомъ разрушительная партія выросла въ дѣйствительную революціонную партію".

И отсюда г. Бономи дѣлаетъ тотъ неожиданный выводъ, что Марксъ хотѣлъ *съ помощью діалектики* понять развитіе всѣхъ вещей (che la dialectica gli servisse a intendere il divenire di tutte le cose" (стр. 18).[1]) Ну, а извѣстно, что тамъ, куда замѣшалась *„діалектика"*, никакой уважающій себя реформистъ не ждетъ ничего хорошаго! Разъ взглянувъ на тактику съ діалектической точки зрѣнія, Марксъ неизбѣжно долженъ былъ впасть въ грубыя ошибки. По мнѣнію г. Бономи, съ діалектическимъ взглядомъ Маркса совершенно несовмѣстимы какія-нибудь надежды на частичныя завоеванія рабочаго класса: такія завоеванія всегда должны представляться марксистамъ не болѣе, какъ трагикомическими. Такимъ образомъ, изъ представленія, которое составилъ себѣ Марксъ о революціонномъ процессѣ, исключается всякое понятіе эволюціи (стр. 12 и 19). Послѣ этого вполнѣ ясно, почему и въ какомъ смыслѣ профессіональные союзы не могли, по мнѣнію г. Бономи, не возстать противъ тактическихъ предписаній Маркса.

Діалектика привела къ отрицанію *эволюціи!* Это такъ ново и такъ... дико, что этому открытію г. Бономи могъ бы позавидовать даже самъ г. Леонэ. Чтобы написать это, недостаточно не имѣть никакого понятія о діалектикѣ и объ ея вліяніи на развитіе научной мысли въ девятнадцатомъ вѣкѣ; необходимо имѣть, кромѣ того, огромную способность къ искаженію Марксовой теоріи. Г. Бономи забылъ, какъ видно, что уже въ *„Нищетѣ философіи"* Марксъ объявилъ политическія революціи *слѣдствіемъ соціальной эволюціи*, а говоря объ эволюціи капиталистическаго общества, отвелъ широкое мѣсто именно профессіональнымъ союзамъ. И тотъ же г. Бономи забылъ, какъ видно, что тотъ же Марксъ уже въ Коммунистическомъ Манифестѣ указывалъ на сокращеніе рабочаго дня въ Англіи, какъ на серьезное завоеваніе англійскаго пролетаріата. Кромѣ того, г. Бономи могъ бы съ большой пользой для себя припомнить „Учредительный Мани-

[1]) Глава, изъ которой я беру эту поистинѣ непостижимую строку, носитъ многознаменательное подъ перомъ реформиста названіе: „Il processo dialectico nella concezione di Marx".

фестъ“ Интернаціонала, гдѣ въ такихъ сильныхъ и яркихъ выраженіяхъ говорится именно о частичныхъ завоеваніяхъ рабочаго класса, какъ о важныхъ побѣдахъ экономіи труда надъ экономіей капитала. Далѣе, не мѣшало бы ему вдуматься также и въ тѣ „тактическія предписанія“, съ которыми Марксъ обращался къ пролетаріямъ всѣхъ странъ отъ имени Международнаго Товарищества Рабочихъ. Однихъ этихъ „предписаній“ совершенно достаточно для того, чтобы обнаружить передъ всѣми людьми, мало-мальски способными къ логическому мышленію, всю несостоятельность „критическихъ“ замѣчаній г. Бономи о „діалектической“ тактикѣ Маркса. Наконецъ, если бы итальянскій реформистъ далъ себѣ трудъ хоть съ небольшимъ вниманіемъ отнестись къ тѣмъ строкамъ, которыя онъ выхватилъ изъ книги *„Классовая борьба во Франціи“*, то онъ увидѣлъ бы, что онѣ относятся къ тому, и только къ тому, что происходило въ Европѣ въ опредѣленное время, и не заключаютъ въ себѣ никакихъ „тактическихъ предписаній“ *на будущее время*. Непосредственно передъ строками, приведенными г. Бономи, Марксъ говоритъ:

„За немногими исключеніями, каждый значительный отдѣлъ революціонной лѣтописи отъ 1848 до 1849 г. носитъ заглавіе: *пораженіе революціи*. Но въ этихъ пораженіяхъ побѣждена была не революція, побѣждены были пережитки дореволюціоннаго времени, результаты общественныхъ отношеній, не обострившихся еще въ рѣзкія классовыя противорѣчія,—лица, иллюзіи, взгляды, проекты, отъ которыхъ революціонная партія не была свободна до февральской революціи, и отъ которыхъ ее могла освободить не *февральская побѣда*, а только цѣлый рядъ пораженій“... Далѣе слѣдуетъ то, что приведено и г. Бономи. Неужели же не ясно, что рѣчь идетъ здѣсь именно объ опредѣленной эпохѣ, объ эпохѣ 1848—1850 гг.?

Конечно, можно оспаривать эти строки, даже и не придавая имъ значенія общихъ „тактическихъ предписаній“. Но это уже другой вопросъ, котораго я здѣсь разсматривать не стану, хотя такія „пріобрѣтенія“, какъ участіе представителей французскаго пролетаріата во временномъ правительствѣ и Люксембургская Комиссія, въ самомъ дѣлѣ заслуживаютъ названія трагикомическихъ. Для меня важно теперь отмѣтить лишь то, что г. Бономи тѣмъ успѣшнѣе *„критикуетъ“* Маркса, чѣмъ больше онъ *коверкаетъ его идеи*.

Рѣшительно непонятно, откуда взялъ почтенный итальянскій реформистъ, что Марксъ высказывался за подчиненіе профессіо-

нальныхъ союзовъ партіи. Это просто-напросто невѣрно. Въ первой статьѣ я уже показалъ, что Марксъ, *наоборотъ*, стоялъ скорѣе за *нейтральность* профессіональныхъ союзовъ. Но само собой разумѣется, что онъ рѣшительно высказался бы и противъ „поглощенія“ партіи „рабочимъ движеніемъ“. И тутъ онъ могъ бы, если бы пришлось ему спорить съ г. Бономи, сослаться на логику собственныхъ разсужденій этого послѣдняго.

Нашъ реформистъ утверждаетъ, что теперь предѣлы соціализма расширились до того, что охватываютъ собою все вообще рабочее движеніе. Это простая игра словъ и притомъ весьма неудачная. Какъ думаетъ г. Бономи, охватываетъ ли *соціализмъ*, напримѣръ, тѣ рабочія организаціи, представители которыхъ высказались на гулльскомъ конгрессѣ *противъ соціализма* [1])? Я надѣюсь, онъ скажетъ, что—*нѣтъ*. Тогда ясно, что у соціалистовъ нѣтъ никакого основанія для того, чтобы растворить въ этихъ сравнительно *отсталыхъ* организаціяхъ свою собственную, сравнительно *передовую* организацію. Напротивъ, они должны сохранить ея самостоятельность.

Наконецъ, было бы очень невыгодно для рабочаго движенія въ его цѣломъ, если бы ихъ сравнительно болѣе передовая организація „*подчинялась* волѣ профессіональныхъ союзовъ“ именно потому, что эти послѣдніе должны быть открыты *для всѣхъ* рабочихъ, т.-е., между прочимъ, *и для малосознательныхъ*. Подчинять сознательность стихійности прямо нерасчетливо. Но это не значитъ, что сознательность можетъ *навязывать* себя стихійность въ качествѣ руководительницы. Нѣтъ, подобное навязываніе прежде всего показало бы, что сознательность сама еще плохо понимаетъ свою роль, т.-е. страдаетъ недостаткомъ... сознательности [2]). Сравнительно передовая организація должна относиться къ сравнительно отсталымъ съ тѣмъ тактомъ, какимъ въ такой высокой степени отличался руководимый Марксомъ Интернаціоналъ. Она должна стремиться не къ *подчиненію* себѣ сравнительно отсталыхъ организацій, а къ *пріобрѣтенію* себѣ *вліянія на нихъ*. А это для нея возможно и легко именно потому, что она есть организація *сознательныхъ*, т.-е. потому, что, отстаивая интересы рабочаго класса *въ настоящемъ*, она умѣетъ также предвидѣть и *будущность* его движенія, и еще потому, что,

---

[1]) Задавая этотъ вопросъ, я предполагаю, что ихъ представители вѣрно выразили ихъ взгляды.

[2]) Примѣры подобнаго навязыванія можно было бы указать въ исторіи нашего движенія, куда наша мнимая сознательность вноситъ весьма нежелательные элементы Угрюмъ-Бурчеевщины.

какъ уже сказано выше, она всегда отстаиваетъ интересы *всего рабочаго класса*, а не интересы рабочихъ той или другой *отрасли труда*, той или другой *профессіи* [1]).

Г. Бономи утверждаетъ, что „старыя марксистскія партіи" отрицаютъ за рабочими организаціями право голоса въ вопросахъ тактики и направленія движенія (стр. 256). Это опять голая неправда, что чувствуетъ и самъ г. Бономи, прибавляющій вслѣдъ за этимъ: „или, самое большее—удостоиваютъ смотрѣть на профессіональный союзъ и на политическую партію, какъ на двѣ ноги одного и того же организма". Это совсѣмъ не похоже на *отрицаніе* за профессіональными союзами *права голоса*. И тутъ г. Бономи вѣрно передалъ взглядъ большинства марксистовъ на этотъ предметъ [2]). Но что же противопоставляетъ онъ этому взгляду? Пресловутую фразу г. Бернштейна, заимствованную этимъ послѣднимъ у г. Шульце-Геверница: *„движеніе—все, конечная цѣль—ничто"* (стр. 256)! Г. Бономи, какъ видно, и до сихъ поръ не понялъ, во-первыхъ, что *безцѣльное* движеніе есть безсмыслица, а, во-вторыхъ, что такъ называемое стихійное движеніе рабочаго класса,—никогда не бывающее, однако, *безцѣльнымъ*,—*имѣетъ огромное историческое значеніе только въ глазахъ тѣхъ людей, которые видятъ направленіе этого движенія, т.-е. понимаютъ его,* сознаваемую, можетъ-быть, далеко не всѣми его участниками, *конечную цѣль*.

По словамъ г. Бономи, сущность реформизма можетъ быть выражена также словами: *свобода опыта* (la libertà d'esperimenti, стр. 290). Но это уже совсѣмъ странно: марксизмъ вѣдь тоже никогда не возставалъ противъ „свободы опыта". Г. Бономи вѣрнѣе опредѣлилъ бы сущность реформизма, если бы сказалъ, что она заключается *въ полнѣйшей беззаботности насчетъ теоріи и въ полнѣйшей неспособности взглянуть на новый „опытъ" съ теоретической точки зрѣнія, опирающейся на всѣ пріобрѣтенія „опыта" предыдущаго.*

Замѣна марксизма синдикализмомъ была бы равносильна огромному шагу назадъ въ развитіи пролетарской идеологіи. И ужъ во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что нельзя побороть такъ называемый революціонный синдикализмъ, противопоставляя ему *синдикализмъ на подкладкѣ умѣренности и аккуратности.*

---

[1]) По поводу этого вопроса я еще разъ позволю себѣ сослаться на свою статью: „Маннгеймъ", „Современная Жизнь", 1906 г., сентябрь—октябрь.

Примѣчаніе къ настоящему изданію. Статья эта вошла въ этотъ сборникъ.

[2]) Говорю—большинства, потому что лично мнѣ это сравненіе кажется не совсѣмъ точнымъ. Я предпочелъ бы вслѣдъ за Марксомъ назвать профессіональные союзы *школой сознательности*.

О книгѣ А. О. Оливетти.

А. О. Оливетти.—Проблемы современнаго соціализма.—Переводъ съ итальянскаго Г. К. подъ редакціей В. М. Шулятикова.—Съ предисловіемъ автора къ русскому изданію.—Изданіе С. Дороватовскаго и А. Чарушникова.—Москва.—1908 [1]).

Оливетти принадлежитъ къ числу теоретиковъ итальянскаго синдикализма. Мы уже знакомы съ двумя представителями этой теоріи — съ Артуромъ Лабріола и Энрико Леонэ. Мы посвятили въ „Современномъ Мірѣ“ каждому изъ нихъ по большой статьѣ; что касается А. О. Оливетти, то, говоря о немъ, можно ограничиться небольшой рецензіей, хотя путаницы понятій и у него болѣе, чѣмъ достаточно.

Вотъ, посмотрите, напримѣръ, что повѣтствуетъ онъ намъ на первой же страницѣ своего предисловія къ русскому изданію: „Когда я приблизительно два года тому назадъ [2]) выпустилъ итальянское изданіе настоящей книги, я въ первой же главѣ замѣтилъ, что соціализмъ переживалъ въ ту пору критическій моментъ, который долженъ былъ вызвать или жизнь или смерть доктрины и движенія. Энгельсова проповѣдь „фатализма“ въ ту пору уже окончательно себя дискредитировала. Никто изъ борющихся соціалистовъ не смѣлъ больше вѣрить въ автоматическое, фатально-роковое торжество соціализма, осуществленное исключительно матеріальными силами капиталистическаго производства, такъ называемыми *законами* исторіи, независимо отъ воли и страсти людей“.

Когда Энгельсъ проповѣдовалъ фатализмъ? Когда онъ вѣрилъ въ то, что соціализмъ осуществится *исключительно* матеріальными силами капиталистическаго производства? Можно ли противопоставлять законы исторіи страстямъ и волѣ людей? Развѣ воля и страсти людей не подчинены „законамъ исторіи“? Напрасно стали бы вы искать прямого отвѣта на эти вопросы какъ въ цитированномъ нами предисловіи, такъ и вообще въ книгѣ Оливетти. Онъ думаетъ, какъ видно, что въ головѣ просвѣщеннаго читателя такіе вопросы не должны даже и возникать. Намъ остается поэтому самимъ потрудиться надъ выясненіемъ того логическаго процесса, который привелъ нашего автора къ странному убѣжденію въ томъ, что Энгельсъ проповѣдывалъ „фатализмъ“.

---

[1]) „Совр. Міръ“. Августъ, 1908 г.
[2]) Это предисловіе помѣчено ноябремъ 1907 г.

На стр. 15-ой мы, какъ кажется, нападаемъ на слѣдъ этого процесса. Мы читаемъ тамъ вотъ что: „Въ теченіе долгаго времени буржуазія разсматривалась нами, какъ классъ, неспособный къ защитѣ противъ соціализма, который долженъ взять верхъ почти самой силой вещей, почти независимо отъ воли и напряженнаго усилія людей, въ силу своего неизбѣжнаго, необходимаго и ничѣмъ неудержимаго движенія.

„Врядъ ли можно было бы привести болѣе удачный примѣръ подобной оптимической и усыпляющей иллюзіи, чѣмъ извѣстное пророчество о ближайшемъ торжествѣ германскаго соціализма, которое мы находимъ въ знаменитомъ трудѣ старика Энгельса въ Almanach du Parti Ouvrier 1902 г.; обсуждая ростъ соціалистическихъ голосовъ въ Германіи, вѣрный товарищъ Карла Маркса предвидѣлъ къ концу девятнадцатаго столѣтія три милліона соціалистическихъ избирателей“.

Мысль, высказанная г. Оливетти въ предисловіи къ русскому изданію, повторяется здѣсь въ смягченномъ видѣ. Тамъ Энгельсу приписывалось то „фаталистическое“ убѣжденіе, что соціализмъ восторжествуетъ исключительно матеріальными силами капиталистическаго производства; здѣсь „доброму старику Энгельсу“ навязывается та „усыпляющая иллюзія“, что соціализмъ долженъ взять верхъ „почти“ самой силой вещей, „*почти*“ независимо отъ воли людей. Эти „почти“ измѣняютъ очень многое, но они не мѣшаютъ намъ видѣть, что и здѣсь, и тамъ, г. Оливетти попадаетъ въ одинъ и тотъ же просакъ, что и здѣсь и тамъ онъ не понимаетъ одного и того же взгляда Энгельса. То, что г. Оливетти съ высокомѣрно-снисходительнымъ пренебреженіемъ называетъ фатализмомъ „добраго старика“, оказывается оптимизмомъ, довольно понятнымъ въ человѣкѣ, которому суждено было видѣть поразительно быстрый ростъ своей партіи. Что оптимизмъ можетъ вести къ ошибкамъ, это мы видимъ на примѣрѣ самого Энгельса: его пророчество насчетъ очень близкаго торжества германской соціалъ-демократіи не сбылось [1]). Но быть *оптимистомъ* еще вовсе не значитъ быть *фаталистомъ*. Если Энгельсъ слишкомъ уменьшилъ въ своемъ воображеніи то разстояніе, которое отдѣляетъ германскую соціалъ-демократію отъ побѣды, то изъ этого еще отнюдь не слѣдуетъ, что онъ думалъ, будто ея побѣда будетъ достигнута

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Впрочемъ, и тутъ нужно оговориться. А. О. Оливетти упрекаетъ „добраго старика“ Энгельса въ томъ, что тотъ „предвидѣлъ къ концу девятнадцатаго столѣтія три милліона избирателей“. Но вѣдь мы пережили только первое десятилѣтіе вѣка, а между тѣмъ, число названныхъ избирателей въ Германіи уже *превышало* указанную цифру.

„почти самой силой вещей, почти независимо отъ воли и напряженнаго усилія людей“. Совершенно наоборотъ: высказывая свое оптимистическое убѣжденіе въ близости побѣды, Энгельсъ тѣмъ самымъ призывалъ нѣмецкихъ соціалъ-демократовъ къ новому напряженію воли. Г. Оливетти думаетъ, какъ видно, что Энгельсъ надѣялся на мирный закатъ буржуазнаго государства. Но это опять огромная ошибка. Страницы 18-ая и 19-ая знаменитаго предисловія Энгельса къ сочиненію Маркса „Die Klassenkämpfe in Frankreich“ ясно показываютъ, что Энгельсъ такой надежды не питалъ. У него выходило, хотя этого и не замѣтилъ, кажется, ни одинъ „критикъ“ Маркса, что господствующіе классы Германіи вынуждены будутъ порвать съ той роковой для нихъ законностью, которой его товарищамъ выгодно было держаться при наличныхъ условіяхъ. Само собой разумѣется, что разъ господствующіе классы порвали бы съ этой законностью, то о мирномъ развитіи уже не могло бы быть и рѣчи. И именно потому, что тогда не могло бы быть и рѣчи о мирномъ развитіи, Энгельсъ закончилъ свое предисловіе соображеніями о роли римской арміи въ томъ переворотѣ, который привелъ къ паденію язычества и торжеству христіанства. Подобныя же соображенія находимъ мы у него и въ статьѣ, цитируемой г. Оливетти. Онъ говорилъ въ этой статьѣ, что армія ускользаетъ отъ германскаго правительства. Пусть онъ преувеличилъ скорость процесса этого ускользанія; но вѣдь ясно, что говорилъ-то онъ о немъ именно потому, что отлично понималъ значеніе „воли“, „страстей“ и „усилій людей“, а вовсе не потому, что онъ будто бы вѣрилъ въ „фатально-роковое торжество соціализма, осуществленное исключительно матеріальными силами капиталистическаго производства“. Нужно много „усилій“ и не мало „страстей“ для того, чтобы не понять этого. А вотъ г. Оливетти не понялъ!

Комическая ошибка нашего автора сдѣлается еще комичнѣе, если мы сопоставимъ ее со слѣдующимъ его заявленіемъ:

„Мы принимаемъ цѣликомъ историческую программу нашей партіи, какой она шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ была формулирована Марксомъ и Энгельсомъ въ Коммунистическомъ Манифестѣ“ (стр. 209).

Какъ же можетъ г. Оливетти цѣликомъ принимать программу тѣхъ людей, т.-е. Маркса и Энгельса, одинъ изъ которыхъ былъ проповѣдникомъ „фатализма“ и вѣрилъ, что соціализмъ осуществится „такъ называемыми *законами* исторіи, независимо отъ воли и страстей людей?“ Какъ можетъ одобрять онъ „доктрину“ и „тактику“, пропитанныя „фаталистическимъ“ духомъ?

Или, можетъ-быть, онъ скажетъ, что самъ Энгельсъ къ концу своей жизни измѣнилъ той исторической программѣ, которую онъ вмѣстѣ съ Марксомъ формулировалъ въ Манифестѣ Коммунистической партіи? Сказать, конечно, все можно, но интересно было бы выслушать тѣ доводы, которые привелъ бы въ этомъ случаѣ нашъ авторъ.

Можно напередъ утверждать, что доводы эти были бы очень оригинальны. Г. Оливетти, вообще, большой оригиналъ. Вотъ, напримѣръ, послушайте, что говоритъ онъ, критикуя реформизмъ: „Доктрина катедеръ-соціализма возстала противъ манчестерской школы во имя *реалистической экономіи*, враждебной *естественнымъ* законамъ классической экономіи [1]), точно такъ же, какъ реформизмъ во имя фактовъ практической политики возсталъ противъ соціализма, противъ *катастрофическихъ* и *анархистскихъ* законовъ марксистской доктрины“ (стр. 202-ая).

Марксистская доктрина,—въ выработкѣ которой принималъ, какъ извѣстно, весьма дѣятельное участіе „фаталистъ“ Энгельсъ,—оказывается какой-то совокупностью „катастрофическихъ и анархистскихъ законовъ“. Дальше этого въ путаницѣ понятій итти некуда. Развѣ же не знаетъ А. Ѳ. Оливетти, что именно появленіе *Марксизма* вырвало теоретическую почву изъ подъ ногъ *„анархистовъ“*.

Мы всегда были рѣшительными противниками того теченія въ современномъ соціализмѣ, которое у нѣмцевъ обозначается словомъ „ревизіонизмъ“, а въ Италіи называется реформизмомъ. Намъ пришлось сломить не одно копье въ борьбѣ съ представителями этого теченія; но изъ этого не слѣдуетъ, конечно, что мы способны рукоплескать всякому вздору, который вздумаетъ сказать противъ реформизма тотъ или другой синдикалистъ. И мы не можемъ не видѣть, какъ изумительно слабъ г. Оливетти въ своей критикѣ реформизма. Онъ пишетъ: „Какъ соціалисты, мы вѣримъ въ торжество соціализма, наиболѣе вѣроятной истины сегодняшняго дня. Какъ соціологи, мы знаемъ, что въ сложной игрѣ борющихся общественныхъ силъ соціальный прогрессъ будетъ опредѣленъ ихъ равнодѣйствующей, какая получится въ итогѣ современнаго общественнаго конфликта. Но даже примѣняя принципы соединенія ихъ, несомнѣнно, что если бы мы сами стали уменьшать нашу составную часть, то пропорціонально

---

[1]) Говоря это, г. Оливетти ссылается въ примѣчаніи на статью Held'a въ Ежегодникѣ Гольцендорфа и Брентано. Курсивъ въ дѣлаемой нами выпискѣ принадлежитъ г. Оливетти.

выиграла бы отъ этого буржуазная составная часть и пропорціонально же измѣнилась бы равнодѣйствующая. Мы сами добровольно уменьшили бы вѣроятность нашей побѣды, сами положили бы меньшую тяжесть на чашку вѣсовъ, которые должны опредѣлить мѣру нашего специфическаго дѣйствія“ (стр. 200-ая). Замѣтьте здѣсь слова: „мы сами добровольно уменьшили бы вѣроятность нашей побѣды“. Эти слова показываютъ, что, по мнѣнію нашего автора, реформисты „*добровольно*“ уменьшаютъ *пролетарскую* „составную часть“ той равнодѣйствующей, которая опредѣляетъ собой общественное движеніе. Но это опять вздоръ. Приписывать реформистамъ „добровольное“ уменьшеніе силы пролетаріата, значитъ возводить на нихъ нелѣпое обвиненіе и тѣмъ самымъ ослаблять, — хотя, очевидно, совсѣмъ не „добровольно“,—свою собственную позицію. Книга г. Оливетти изобилуетъ такими, до послѣдней степени смѣшными полемическими промахами.

Принимая „цѣликомъ историческую программу партіи, какъ она шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ была формулирована Марксомъ и Энгельсомъ въ Коммунистическомъ Манифестѣ“, нашъ авторъ въ то же время утверждаетъ, что „требовать соціальнаго законодательства отъ буржуазнаго государства значитъ, согласно народной поговоркѣ, лѣзть въ пасть волка, оставлять зайца подъ охраной собаки, вручать непріятелю собственное оружіе, допускать petitio principii, методологическую ошибку, которая, какъ мы уже говорили, есть настоящая ошибка содержанія“ (стр. 201-ая). На стр. 144-ой онъ выражается еще рѣшительнѣе: „Всякое усиліе власти государства производится насчетъ свободы гражданъ, — по этому пункту мы вполнѣ согласны съ анархистами и съ чистыми, непримиримыми манчестерцами типа де-Молинари“.

Марксъ смотрѣлъ совсѣмъ не такъ. Въ написанномъ имъ первомъ манифестѣ Международнаго Товарищества Рабочихъ онъ доказывалъ, что англійскій „билль о десятичасовой работѣ не былъ только практическимъ успѣхомъ, но онъ былъ въ то же время торжествомъ самого принципа: въ первый разъ и въ открытомъ полѣ буржуазная политическая экономія была поражена политической экономіей рабочихъ классовъ“. А въ докладной запискѣ, представленной на первый конгрессъ Интернаціонала отъ имени англійской федераціи и написанной тѣмъ же Марксомъ, проповѣдуется вмѣшательство государства въ отношенія наемнаго труда къ капиталу и говорится: „проводя такіе законы, рабочій классъ не усиливаетъ правительственную власть. Напротивъ, онъ подчиняетъ себѣ эту власть, которая теперь употребляется

противъ него". Наконецъ, въ письмѣ къ Кугельману Марксъ осмѣиваетъ французовъ, возставшихъ противъ сокращенія рабочаго дня, какъ людей, отрицающихъ всякое вытекающее изъ классовой борьбы дѣйствіе [1]).

Судите же послѣ этого, имѣетъ ли нашъ авторъ право утверждать, что синдикализмъ, который именуется у него „соціализмомъ", „воодушевленъ теперь больше, чѣмъ когда бы то ни было, тѣмъ духомъ, которымъ былъ проникнутъ цѣликомъ Манифестъ Коммунистической Партіи" (стр. 157-ая). Какъ бы не такъ!

Г. Оливетти увѣряетъ, что онъ до своихъ убѣжденій „дошелъ путемъ глубоко научныхъ изслѣдованій" (стр. 8-ая). Этому повѣритъ развѣ какой-либо наивный синдикалистъ. Въ другомъ мѣстѣ онъ весьма скромно объявляетъ, что его книга написана „яснымъ и пророческимъ языкомъ" (стр. 7-ая). Мы скажемъ со своей стороны, что ясности въ языкѣ не можетъ быть тамъ, гдѣ нѣтъ ясности въ мысляхъ, и что мы не знаемъ ни одного пророка, который обладалъ бы такой неопредолимой склонностью къ фразерству, какую обнаруживаетъ г. несравненный Оливетти.

Г. В. Черновъ и Поль Луи.

Викторъ Черновъ. „Теоретики романскаго синдикализма". **Поль Луи.** „Исторія синдикализма во Франціи". Книгоиздательство „Сотрудничество". Москва, 1908 [2]).

Какъ видно изъ только что выписаннаго нами двойного заглавія, книга, о которой мы собираемся говорить, состоитъ, собственно говоря, изъ двухъ книгъ: сочиненія г. Виктора Чернова и сочиненія Поля Луи. Первое должно служить предисловіемъ ко второму. Предисловіе по объему не уступаетъ той книгѣ, которую оно должно рекомендовать, пояснить и дополнить. Съ внѣшней стороны это очень некрасиво. Но это еще полбѣды: бѣда же заключается въ томъ, что вмѣсто разъясненія понятій предисловіе вноситъ подчасъ не малую ихъ путаницу.

Г. В. Черновъ находитъ книгу Поля Луи вполнѣ удовлетворительной и пока ничѣмъ другимъ незамѣнимой со стороны изло-

---

[1]) Gustav Jaeckh. „Die Internationale", стр. 36, 37.
[2]) „Совр. Міръ". Августъ, 1908.

женія фактической исторіи и современнаго состоянія французскаго синдикализма. По его мнѣнію, съ этой книгой „безусловно необходимо познакомиться всякому, кто не хочетъ ограничиться только поверхностнымъ взглядомъ на общую картину его (т.-е. синдикализма. Г. П.) развитія, а чувствуетъ потребность вникнуть въ нее болѣе основательно, не останавливаясь передъ тѣмъ, чтобы преодолѣть многія страницы, наполненныя „сухими“ фактическими данными“ (стр. VIII). Но онъ видитъ въ ней очень крупный пробѣлъ, который и хочетъ заполнить своимъ предисловіемъ. „Дѣло въ томъ,—говоритъ онъ,—что освѣщеніе внутренней стороны исторіи французскаго синдикализма въ ней представлено болѣе чѣмъ скупо, а заключительная глава книжки, посвященная „доктринамъ синдикализма“, является до крайности блѣдной и слабой. Она даже не даетъ никакого понятія о томъ, чѣмъ же собственно отличается революціонный синдикализмъ отъ другихъ революціонныхъ фракцій современнаго соціализма. Всѣ его отличительные признаки являются затушеванными, всѣ грани и острые углы — стертыми. Это объясняется, конечно, не неосвѣдомленностью П. Луи, а исключительно той промежуточной, примирительной позиціей, которую онъ занимаетъ“ (стр. VIII и IX).

Оба эти отзыва справедливы. Книга Поля Луи въ самомъ дѣлѣ удовлетворительна съ фактической стороны и неудовлетворительна со стороны выясненія идей. Мы даже пойдемъ дальше г. Чернова и скажемъ, что съ этой послѣдней стороны заключительная, посвященная „доктринамъ синдикализма“, глава книги Поля Луи (стр. 184—193) не только до крайности вредна и слаба, но прямо полна ошибокъ. Она изображаетъ доктрину синдикализма въ духѣ извѣстной резолюціи, принятой на конгрессѣ Французской Соціалистической партіи въ Нанси и гласящей, что синдикализмъ преслѣдуетъ ту же цѣль, что и соціализмъ. Но это совсѣмъ не такъ. Цѣль синдикализма,—говоря это, мы имѣемъ въ виду французскій такъ называемый революціонный синдикализмъ, о которомъ и распространяется главнымъ образомъ Поль Луи,—цѣль синдикализма заключается въ обращеніи средствъ производства въ собственность синдикатовъ (профессіональныхъ союзовъ); соціализмъ требуетъ обращенія средствъ производства въ общественную собственность. Эти двѣ цѣли едва ли не такъ же далеко отстоятъ одна отъ другой, какъ, напримѣръ, цѣль анархическаго „коммунизма“, съ одной стороны, и цѣль международной соціалъ-демократіи—съ другой. Отождествлять цѣль синдикализма съ цѣлью соціализма, значитъ или не понимать того, въ чемъ заключается соціализмъ, или же умалчивать объ одной изъ са-

мыхъ главныхъ отличительныхъ его чертъ въ угоду тѣмъ или другимъ практическимъ соображеніямъ, т.-е. *соображеніямъ оппортюнизма.* И такъ оно и есть во Франціи. Вопреки усиліямъ Геда и его единомышленниковъ, составляющихъ меньшинство въ нынѣшней Французской Соціалистической Партіи, эта послѣдняя усвоила по отношенію къ синдикализму до крайности оппортюнистическую тактику. Между тѣмъ какъ синдикалисты не перестаютъ нападать на нее самымъ грубымъ и нерѣдко самымъ несправедливымъ образомъ, она считаетъ своей обязанностью говорить синдикалистамъ однѣ „пріятности", — какъ выражается одинъ изъ героевъ Гончарова,—и увѣрять ихъ въ томъ, что въ дѣйствительности никакихъ серьезныхъ разногласій между ними и соціалистами не существуетъ. Само собою разумѣется, что отъ этой удивительной тактики разногласія, существующія на самомъ дѣлѣ между синдикалистами и соціалистами, отнюдь не исчезаютъ; они только получаютъ одностороннее освѣщеніе, такъ что излагаются и комментируются одними синдикалистами. Нетрудно понять, что развитіе классоваго самосознанія во французскомъ пролетаріатѣ не только ничего не выигрываетъ отъ этого, а, наоборотъ, очень много теряетъ. И намъ чрезвычайно жаль, что Поль Луи поддался вліянію оппортюнистической тактики французскихъ „большевиковъ" до такой степени, что самъ явился въ своей книгѣ однимъ изъ ея представителей.

Главнымъ „теоретикомъ" этой тактики является, конечно, Жорэсъ, который изъ оппортюниста готовъ стать даже „революціонеромъ", поддерживая пресловутаго „антипатріота" Эрвэ и его сторонниковъ въ партіи. Замѣчательно, что „большевики" французскаго соціализма,—блокъ жорэсистовъ съ бланкистами,— въ глазахъ многихъ людей, увлекающихся фразой, являются *лѣвымъ* крыломъ французской партіи, между тѣмъ какъ французскіе „меньшевики", т.-е. марксисты или гедисты, пользуются теперь у людей того же разряда репутаціей умѣренныхъ или правыхъ. Тутъ повторяется та же аберрація, которая имѣла мѣсто по отношенію къ Интернаціоналу, гдѣ Марксъ представлялъ собою, по мнѣнію многихъ „разсудительныхъ" людей, умѣренное теченіе въ тогдашнемъ соціализмѣ, въ противоположность Бакунину, бывшему вожакомъ „крайнихъ". Нѣчто подобное же видѣли мы въ теченіе послѣднихъ лѣтъ и въ Россіи. Но здѣсь не мѣсто говорить объ этомъ; вернемся къ нашимъ книгамъ.

Отмѣтивъ важный пробѣлъ въ книгѣ П. Луи, г. Черновъ взялся за его пополненіе. Но это, какъ уже сказано, плохо удалось ему. Такъ, оспаривая ту мысль синдикалистовъ, что люди

должны группироваться по своимъ интересамъ, а не по своимъ идеямъ и мнѣніямъ, г. Черновъ съ паѳосомъ восклицаетъ:

„Итакъ, преступленіе уже въ томъ, что люди соединяются въ партіи и кладутъ въ основу этого соединенія не голый *интересъ*, не классовый *инстинктъ*, а тотъ же интересъ, и тотъ же инстинктъ, осознанный, обобщенный, превращенный въ стройное соціально-политическое credo. Это уже смертный грѣхъ противъ матеріалистической души марксизма, это уже дань „идеологіи“. Здѣсь какъ нельзя болѣе ярко сказался присущій всякому матеріализму *дуализмъ*. Сознаніе, идеи для матеріализма суть какъ бы какія-то смутныя тѣни, отбрасываемыя настоящими „вещами“, не болѣе“ (стр. XII).

Г. Черновъ, въ своемъ благородномъ негодованіи противъ „матеріалистической души марксизма“, страшно перепуталъ истинное положеніе дѣлъ. Марксисты совершенно неповинны въ той смѣшной нелѣпости, противъ которой онъ здѣсь ополчается. Съ точки зрѣнія Маркса, столь характерное для теоретиковъ синдикализма противопоставленіе „интересовъ“ „идеямъ“ не выдерживаетъ критики по той простой причинѣ, что, согласно матеріалистическому объясненію исторіи, развитіе „идей“ обусловливается развитіемъ „интересовъ“ (понимая этотъ послѣдній терминъ не въ узкомъ смыслѣ себялюбія, а въ широкомъ смыслѣ общественной экономики). Если, дѣлая это противопостановленіе, синдикалисты все-таки ссылаются на Маркса, то этимъ доказывается, что они не имѣютъ ровно никакого понятія о матеріалистическомъ объясненіи исторіи. И только. И именно на эту сторону дѣла и нужно было обратить свое просвѣщенное вниманіе г. Чернову. Но онъ погорячился и, не сказавъ того, что слѣдовало сказать, сказалъ то, чего говорить совсѣмъ не слѣдовало.

Матеріалисты никогда не были повинны въ дуализмѣ, и идеи никогда не были для нихъ какими-то „смутными тѣнями“. Матеріалистическій взглядъ на этотъ предметъ былъ прекрасно выраженъ словами Фейербаха: „что для меня, или субъективно, есть актъ матеріальный, чувственный, то само по себѣ, объективно, есть актъ матеріальный, чувственный“. Въ этихъ словахъ выражается все ученіе матеріалистовъ объ *единствѣ* субъекта и объекта, и тотъ, кто имѣетъ о нихъ хоть нѣкоторое представленіе, не станетъ говорить ни о дуализмѣ матеріалистовъ, ни о томъ, что они будто бы не понимаютъ значенія идей.

Пойдемъ далѣе. Коснувшись „ходячей аналогіи“ между Дарвиномъ и Марксомъ, г. Черновъ говоритъ: „Въ то время, какъ первый далъ намъ изслѣдованіе законовъ развитія организмовъ

путемъ борьбы за существованіе, послѣдній далъ намъ изслѣдованіе законовъ развитія общества, руководимаго лишь свободной игрой индивидуальныхъ интересовъ. Въ этомъ смыслѣ работа Маркса является прямымъ продолженіемъ работы Дарвина: Марксъ изслѣдуетъ то, что въ современномъ обществѣ составляетъ прямое, лишь нѣсколько видоизмѣненное продолженіе зоологическаго, стихійнаго существованія человѣчества"... (стр. XVII).

Нашъ, склонный къ благородному паѳосу, авторъ позабылъ, что „работа Маркса" имѣетъ въ виду не одно только капиталистическое общество. Историческій матеріализмъ,—одинъ изъ самыхъ важныхъ результатовъ работы Маркса, — старается дать объясненіе всему ходу историческаго развитія человѣчества. Онъ не отказывается взглянуть со своей точки зрѣнія, напримѣръ, на первобытное коммунистическое общество, далеко не руководившееся „лишь свободной игрой индивидуальныхъ интересовъ". Но съ г. Черновымъ всегда такъ случается: именно тамъ, гдѣ онъ хочетъ исчерпать предметъ, онъ всегда остается на его поверхности. И это его неизмѣнно-поверхностное отношеніе къ предмету даетъ себя чувствовать всякій разъ, когда онъ, наморщивши чело, заговариваетъ о марксизмѣ. Вотъ еще хорошенькій примѣрикъ: „Не то плохо,—повѣствуетъ онъ (стр. CXXI),—что марксисты представляли себѣ будущее въ видѣ колоссальнаго крушенія капиталистической системы, всей цѣликомъ, какъ бы отъ стремительнаго соціальнаго землетрясенія, а лишь то"...—намъ здѣсь не важно, что собственно плохо у марксистовъ, по мнѣнію г. Чернова; мы считаемъ лишь нужнымъ поставить читателю на видъ, что марксисты никогда не имѣли того утопическаго представленія о будущемъ, которое навязываетъ имъ здѣсь нашъ авторъ. А вотъ еще. Г. Черновъ цитируетъ слѣдующія слова Маркса изъ 3-го тома „Капитала": „Свобода въ этой области (т.-е. въ области матеріальнаго производства. Г. П.) можетъ заключаться только въ томъ, чтобы человѣкъ сталъ существомъ общественнымъ, чтобы объединенные производители регулировали такой свой обмѣнъ веществъ съ природою разумно, подчинили бы его своему общему контролю вмѣсто того, чтобы давать ему властвовать надъ собою, какъ слѣпой силѣ; чтобы совершалось это съ наименьшею тратою силы и при условіяхъ, наиболѣе достойныхъ ихъ человѣческой природы и наиболѣе ей соотвѣтствующихъ" (стр. XX). Этимъ словамъ Маркса онъ противопоставляетъ слѣдующія мои слова: „По ученію новѣйшихъ матеріалистовъ, человѣческой природѣ соотвѣтствуетъ *всякій* экономическій порядокъ, соотвѣтствующій состоянію производительныхъ силъ въ данное время".

И онъ ехидно замѣчаетъ: „очевидно, для русскихъ марксистовъ и Марксъ—тоже слишкомъ идеалистъ и субъективистъ“ (стр. XX, примѣчаніе). Нѣтъ, г. Черновъ, тутъ очевидно только то, что вы опять не понимаете того предмета, о которомъ говорите. Въ приводимой вами цитатѣ изъ 3-го тома „Капитала“ рѣчь идетъ объ организаціи производства въ будущемъ обществѣ. Эта организація должна быть наиболѣе достойна человѣческой природы будущихъ производителей. Но это вовсе не значитъ, что, по мнѣнію Маркса, человѣческая природа остается неизмѣнной. Марксъ презрительно говоритъ въ „Нищетѣ философіи“: „Г. Прудонъ не знаетъ, что вся исторія есть не что иное, какъ безпрерывное измѣненіе человѣческой природы“ (стр. 115-ая, сдѣланнаго подъ моей редакціей русскаго перевода Вѣры Засуличъ). Не знаетъ этого, какъ видно и г. Черновъ. Придемъ же къ нему на помощь. Чѣмъ обусловливается безпрерывное измѣненіе человѣческой природы? Отвѣтъ: развитіемъ производительныхъ силъ. Вотъ почему между развитіемъ этихъ силъ и развитіемъ человѣческой природы по необходимости устанавливается извѣстное соотвѣтствіе, какъ на это намекаетъ Марксъ, между прочимъ, на той же страницѣ 3-го тома „Капитала“, съ которой взята цитата г. Черновымъ. И вотъ почему я имѣлъ полное право сказать, что человѣческой природѣ соотвѣтствуетъ *всякій* экономическій порядокъ, соотвѣтствующій состоянію производительныхъ силъ въ данное время. Замѣтьте, что у меня предполагается *соотвѣтствіе* экономическаго порядка состоянію производительныхъ силъ даннаго времени. Если бы такого соотвѣтствія не было, то данный порядокъ былъ бы устарѣвшимъ, отжившимъ порядкомъ, не соотвѣтствующимъ также и человѣческой природѣ производителей того же времени. Неужели же это не ясно? Ясно, да только не г. В. Чернову.

Предупреждаемъ читателя: все, что говоритъ въ своемъ предисловіи г. В. Черновъ о марксизмѣ и марксистахъ, похоже на то, что мы сейчасъ указали: все основывается на непростительной путаницѣ понятій и фактовъ. И это не только тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о теоріи. Излагая *практическія стремленія* марксистовъ,—иностранныхъ и русскихъ,—г. В. Черновъ еще болѣе перемѣшиваетъ быль съ небылицей. Мѣсто не позволяетъ намъ, къ сожалѣнію, приводить новые примѣры. Мы ограничимся тѣмъ, что посовѣтуемъ читателю провѣрить съ помощью болѣе достовѣрныхъ источниковъ все то, что говоритъ г. В. Черновъ въ своемъ „предисловіи“ о марксистской теоріи и практикѣ.

Что касается возраженій, дѣлаемыхъ г. Черновымъ противъ

теоріи романскихъ синдикалистовъ, то ихъ надо признать справедливыми въ той мѣрѣ, въ какой они основываются на положеніяхъ научнаго соціализма, но *только* въ этой мѣрѣ. А эта мѣра весьма невелика вслѣдствіе того, что, какъ мы уже видѣли, положенія научнаго соціализма часто принимаютъ въ головѣ — или, можетъ-быть, только въ *изложеніи*?— Чернова до послѣдней степени уродливый видъ.

Еще одно. Справедливо возставая противъ проповѣдуемой Сорэлемъ теоріи „соціальнаго миѳа", г. В. Черновъ, къ сожалѣнію, забываетъ спросить себя: не состоитъ ли эта, поистинѣ жалкая теорія въ родствѣ съ нашей россійской субъективной соціологіей, всегда пользовавшейся такой горячей симпатіей со стороны его, г. Чернова.

О книгѣ Н. Критской и Н. Лебедева.

Н. Критская и Н. Лебедевъ. — „Исторія синдикальнаго движенія во Франціи. 1789—1907". Съ предисловіемъ Эмиля Пуже, редактора „Голоса Народа", органа Всеобщей Конфедераціи Труда. Книгоиздательство „Союзъ Труда". Москва—1908 [1]).

Гг. Критская и Лебедевъ говорятъ въ предисловіи къ своей книгѣ, что они хотѣли отвѣтить на вопросы: что такое представляетъ собою синдикализмъ? Каковы его цѣли? Въ силу какихъ причинъ онъ явился во Франціи? И это, конечно, очень похвальное намѣреніе. Жаль только, что ему не суждено было осуществиться. Книга гг. Критской и Лебедева даетъ самое превратное представленіе о томъ, что такое синдикализмъ; она очень неумѣло освѣщаетъ его цѣли и вводитъ читателя въ заблужденіе насчетъ тѣхъ причинъ, которыми вызвано было его появленіе на свѣтъ. Словомъ, это—совсѣмъ плохая книга.

Эта совсѣмъ плохая книга снабжена плохимъ предисловіемъ г. Э. Пужэ, который видитъ заслугу гг. Критской и Лебедева въ томъ, что они представляютъ намъ синдикализмъ „бьющимъ ключомъ изъ нѣдръ самого народа, не вытекающимъ изъ какой-либо предвзятой доктрины, но являющимся инстиктивнымъ проявленіемъ духа протеста, стремленіемъ народа — часто безсознательнымъ—

---

[1]) „Совр. Міръ". Октябрь, 1908.

къ улучшенію своего благосостоянія" (стр. III). Видя въ этомъ заслугу авторовъ интересующей насъ здѣсь книги, г. Пужэ, разумѣется, и самъ долженъ смотрѣть на синдикализмъ, какъ на движеніе, „не вытекающее изъ какой-либо предвзятой доктрины". Но такому взгляду явно противорѣчатъ слѣдующія его же слова:

„Постановленіе Амьенскаго конгресса Всеобщей Конфедераціи Труда [1]) опредѣлило положеніе синдикалистскаго движенія и ясно провозгласило, что согласованіе рабочихъ силъ происходитъ не только *внѣ* политическихъ партій или философскихъ сектъ, но помимо нихъ... совершенно въ другомъ направленіи. Нельзя не настаивать на громадномъ значеніи этого постановленія. Полная индиферентность въ вопросахъ религіозныхъ, патріотическихъ, политическихъ и философскихъ есть существенное свойство синдикализма, и это-то составляетъ его цѣнность и плодотворность, ставитъ его выше всѣхъ злободневныхъ вопросовъ и волненій, дѣлая изъ него великую силу будущаго" (ст. IV).

Оставимъ въ сторонѣ вопросы *религіозные*, *патріотическіе* и *философскіе*, обративъ вниманіе лишь на отношеніе „синдикализма" къ *политическимъ* вопросамъ. „Синдикализмъ" относится къ нимъ, по словамъ г. Пужэ, *съ полной индиферентностью* Почему же? Потому ли, что французскіе рабочіе, увлекающіеся синдикализмомъ, *еще не доросли до интереса къ политикѣ?* Нѣтъ, у г. Пужэ выходитъ, что они *уже переросли этотъ интересъ* и, повернувшись спиной къ политическимъ партіямъ, пошли „совершенно въ другомъ направленіи", вслѣдствіе чего и сдѣлались великой силой будущаго. Политическій индиферентизмъ такого рода можетъ быть результатомъ лишь вполнѣ опредѣленнаго взгляда на отношеніе политики къ экономикѣ. А если это такъ, то ясно, что г. Пужэ не правъ, когда говоритъ, что „синдикализмъ не вытекаетъ изъ какой-либо предвзятой доктрины". На самомъ дѣлѣ ему слѣдовало утверждать прямо противоположное: онъ долженъ былъ бы сказать, что отличительную черту французскаго синдикализма составляетъ именно его отрицательное отношеніе къ политикѣ, являющееся результатомъ извѣстной „предвзятой доктрины" и именно *доктрины анархизма*. Но г. Пужэ не хотѣлъ сказать это, и понятно — почему. Онъ самъ анархистъ, и, въ качествѣ анархиста, онъ существенно заинтересованъ въ томъ, чтобы не ослаблять вліяніе „предвзятой доктрины" анархизма на умы увлекающихся синдикализмомъ французскихъ рабочихъ. А вліяніе на нихъ анархизма, несомнѣнно, ослабѣло

[1]) Этотъ конгрессъ состоялся осенью 1906 г. Г. П.

бы, если бы эти рабочіе поняли, что, отворачиваясь отъ политическихъ вопросовъ, они дѣйствуютъ по анархической указкѣ. Вотъ почему французскіе анархисты, т. е., собственно, тѣ изъ нихъ, которые примкнули къ синдикализму, охотно изображаютъ свойственное ему и у нихъ же заимствованное отрицательное отношеніе къ политикѣ въ видѣ стихійнаго результата развитія классовой борьбы. И нельзя не признать, что этотъ ихъ тактическій пріемъ по-своему весьма удаченъ. Но если бы гг. Критская и Лебедевъ сами не находились подъ вліяніемъ все той же „предвзятой доктрины", то они поняли бы, что, противорѣча самому себѣ, г. Пужэ въ то же время жестоко искажаетъ истину, и что, поэтому, его предисловіе не разъясняетъ настоящаго положенія дѣла, а, напротивъ, очень сильно затемняетъ его.

Какъ плохо поняли наши авторы роль „предвзятой доктрины" синдикализма во французскомъ синдикальномъ движеніи нашего времени, видно изъ тѣхъ многочисленныхъ противорѣчій, въ которыя попадаютъ они, говоря объ этой роли. Такъ, напримѣръ, на стр. 247 они съ одобреніемъ приводятъ слова, сказанныя синдикалистомъ Лятапи на Амьенскомъ конгрессѣ 1906 г.: „Здѣсь слишкомъ много говорили о соціалистахъ и анархистахъ, но есть еще чистые синдикалисты. Необходимо, чтобы конгрессъ заявилъ, что *существуетъ новая соціальная теорія—синдикализмъ*" [1]). Далѣе Лятапи указывалъ, что дѣятельность синдикатовъ не ограничивается только повседневной реформистской работой, но что они борются также и за полное общественное переустройство. Лятапи приглашалъ конгрессъ высказаться именно объ этой новой доктринѣ..." На стр. 313-ой авторы съ неменьшимъ сочувствіемъ говорятъ по поводу того же Амьенскаго конгресса: „На этомъ конгрессѣ рабочій классъ опредѣленно заявилъ, что онъ считаетъ себя способнымъ вести борьбу противъ всѣхъ формъ эксплуатаціи безъ всякаго посторонняго руководительства, и что чисто пролетарская теорія—синдикализмъ, отрицающая всю структуру современнаго общества, разнится какъ отъ соціализма, такъ и отъ анархизма".

Синдикалистская теорія, *взятая въ цѣломъ*, въ самомъ дѣлѣ, отличается какъ отъ анархизма, такъ и отъ соціализма въ томъ смыслѣ, что она представляетъ собою винегретъ изъ положеній, заимствованныхъ у того, и у другого. Но какъ бы тамъ ни было, а ясно, что разъ она существуетъ и разъ она признана единой

---

[1]) Курсивъ въ текстѣ.

„чисто пролетарской теоріей“, то нельзя уже утверждать, что синдикальное движеніе во Франціи развивается независимо отъ какой бы то ни было „предвзятой доктрины“. И нельзя говорить, какъ говорятъ наши авторы, что, „чуждый узкаго доктринерства, синдикализмъ привлекаетъ въ свои ряды пролетаріевъ изъ всѣхъ областей промышленности и земледѣлія, что онъ объединяетъ ихъ безъ различія ихъ политическихъ, философскихъ и религіозныхъ воззрѣній, требуя только одного—желанія улучшить свое положеніе“ (стр. 314).

Это—очевидная неправда: современный французскій синдикализмъ требуетъ отъ рабочихъ не только одного желанія улучшить свое положеніе, но также и признанія той теоріи, которую Лятапи провозгласилъ на Амьенскомъ конгрессѣ офиціальной теоріей Всеобщей Конфедераціи Труда. Чтобы ни представляла собой синдикалистская теорія: „самопроизвольный“ ли продуктъ развитія рабочаго класса, или же неудачную теоретическую стряпню анархистовъ, примкнувшихъ къ синдикальному движенію и логикой этого движенія вынужденныхъ признать нѣкоторыя основныя положенія соціализма, но несомнѣнно, что въ настоящее время Всеобщая Конфедерація Труда уже имѣетъ свою „предвзятую доктрину“, которую она и навязываетъ рабочимъ, желающимъ улучшить свое положеніе. Нужно быть слѣпымъ, чтобъ этого не видѣть.

Дѣло нисколько не исправляется тѣмъ, что наши авторы провозглашаютъ синдикализмъ „самостоятельной доктриной“, которая будто бы представляетъ собою „синтезъ всего пролетарскаго міровоззрѣнія“ (стр. 312 и 313). Это одна „словесность“, свидѣтельствующая лишь о томъ, что гг. Критская и Лебедевъ очень не сильны въ анализѣ и... въ „синтезѣ“. Въ самомъ дѣлѣ, если на Амьенскомъ конгрессѣ рабочій классъ „опредѣленно заявилъ“, что онъ считаетъ себя способнымъ вести борьбу безъ всякаго посторонняго руководительства, то это заявленіе можетъ имѣть двоякій смыслъ:

Или оно означаетъ, что особожденіе рабочаго класса должно быть дѣломъ самого рабочаго класса, и въ такомъ случаѣ оно представляетъ собою лишь простое повтореніе тѣхъ знаменитыхъ словъ Маркса, которыми начинается уставъ „Международнаго Товарищества Рабочихъ“.

Или же это заявленіе просто-напросто значитъ, что синдикалисты отказываются сблизиться съ соціалистической партіей, ставя ее на одну доску съ политическими партіями буржуазіи, и тогда это заявленіе приходится разсматривать лишь, какъ сви-

дѣтельство о томъ, что въ „доктрину“ синдикализма цѣликомъ вошло одно изъ основныхъ положеній анархической теоріи: отрицаніе политики.

Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ ни о какой „самостоятельности“ синдикалистской доктрины, очевидно, не можетъ быть и рѣчи.

На самомъ дѣлѣ заявленіе, о которомъ мы говоримъ,— т.-е. собственно резолюція Амьенскаго конгресса, отклоняющая всякое сотрудничество Всеобщей Конфедераціи Труда съ Французской Соціалистической Партіей,—должно быть понимаемо въ смыслѣ анархическаго отрицанія политики. Это принципіальное отрицаніе политики и показываетъ намъ, какъ сильно было вліяніе анархистовъ на будто бы самостоятельную доктрину синдикалистовъ. То же сильное вліяніе сказывается и во всѣхъ разсужденіяхъ нашихъ авторовъ, являющихся, какъ видно, убѣжденными синдикалистами. Они говорятъ: „Въ своей соціальной борьбѣ за освобожденіе пролетаріатъ встрѣчаетъ сильнаго защитника—буржуазное-современное государство. Долгое время большинство рабочихъ надѣялось... добиться улучшенія своей судьбы съ помощью правительственной власти. Рабочій классъ вѣрилъ въ благодѣтеля-государство и ждалъ отъ него разрѣшенія соціальныхъ проблемъ. Но правительственная политика: изданіе законовъ противъ рабочаго класса, избіеніе стачечниковъ правительственными войсками, заключеніе въ тюрьму наиболѣе энергичныхъ рабочихъ и полное игнорированіе нуждъ пролетаріата, открыла глаза рабочимъ и заставила ихъ признать, что политическая власть представляетъ простое отраженіе экономической организаціи общества и что безразлично, будетъ ли она монархической или республиканской, она всегда является лишь исполнителемъ воли господствующихъ классовъ. Синдикализмъ вполнѣ освободился отъ вѣры въ благодѣтельное вмѣшательство государства и съ подозрѣніемъ встрѣчаетъ всѣ законы буржуазнаго правительства“ (стр. 291).

Въ этихъ разсужденіяхъ нѣтъ ровнехонько ничего „самостоятельнаго“. Они цѣликомъ заимствованы у анархистовъ. Когда читаешь подобныя разсужденія,—а ихъ очень много въ книгѣ гг. Критской и Лебедева,—то кажется, что читаешь какую-нибудь страницу изъ сочиненій М. А. Бакунина. У Бакунина же заимствовали синдикалисты вообще, и наши синдикалисты въ частности (т.-е. авторы разбираемой книги), ту логическую ошибку, которая составляетъ неизмѣнную основу всѣхъ подобныхъ разсужденій: *такъ какъ* политическая власть представляетъ собой про-

стое отраженіе экономической организаціи общества, *то* она всегда является лишь исполнительницей воли господствующихъ классовъ. Это совсѣмъ неосновательный выводъ. Во-первыхъ, то обстоятельство, что политическая власть является простымъ отраженіемъ [1]) экономической организаціи общества, отнюдь не ручается за то, что политическая власть всегда будетъ простой исполнительницей воли господствующихъ, т.-е. эксплуатирующихъ, классовъ. А если „экономическая организація“ общества въ своемъ развитіи приведетъ къ тому, что пролетаріатъ захочетъ и будетъ въ состояніи взять политическую власть въ свои руки? Будетъ ли она и въ этомъ случаѣ орудіемъ эксплуатирующихъ классовъ? Ясно,—что нѣтъ; ясно, что въ такомъ случаѣ политическая власть явится орудіемъ рабочаго класса, и что лишь отъ сознательности этого класса будетъ зависѣть болѣе или менѣе удачное употребленіе въ дѣло этого орудія. Но Бакунинъ никогда не понималъ этого. Усвоивъ себѣ ту мысль Маркса, что политическія отношенія всякаго даннаго общества опредѣляются его экономической структурой, онъ сдѣлалъ изъ этой правильной мысли тотъ неправильный выводъ, что пролетаріатъ долженъ быть равнодушенъ къ политикѣ. Этотъ чудовищно неправильный выводъ,—слѣдствіе уродливаго пониманія матеріалистическаго объясненія исторіи,—уже самимъ Бакунинымъ былъ положенъ въ основу всей тактики анархистовъ, а отъ анархистовъ онъ, какъ мы это теперь видимъ, перешелъ къ синдикалистамъ, и выдается нашими авторами, за „самостоятельный“ теоретическій продуктъ развитія рабочаго движенія. Нечего сказать, хороша самостоятельность!

Наши авторы утверждаютъ далѣе, что „парламентъ, по мнѣнію синдикалистовъ, представляетъ специфически буржузное учрежденіе, гдѣ абсолютно невозможна борьба классовъ, возможно только ихъ сотрудничество“ (стр. 292, 293). Въ подтвержденіе этого они приводятъ слѣдующія слова анархиста Пужэ: „внутреннее разложеніе парламентовъ, ихъ незнаніе народныхъ стремленій, а также ихъ безсиліе настолько общеизвѣстны, что на этомъ безполезно настаивать“ (стр. 293). Очень жаль, что они повѣрили Пужэ и сочли „безполезнымъ“ остановиться на этой мысли. Въ ней очень много несообразнаго. Что значитъ безсиліе парламента? То ли, что парламентъ не способенъ обнаружить силу тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о защитѣ интересовъ буржуазіи? Конечно, нѣтъ. Самъ Пужэ, конечно, не откажется признать, что парламенты вовсе не безсильны, какъ

---

[1]) Терминъ „отраженіе“ здѣсь совсѣмъ неумѣстенъ, но намъ нѣтъ надобности останавливаться на этомъ.

орудіе защиты буржуазныхъ интересовъ. А въ такомъ случаѣ остается предположить что парламентъ безсиленъ, какъ средство выраженія воли пролетаріата. Но тогда возникаетъ вопросъ: чѣмъ же обусловливается это его безсиліе? На этотъ вопросъ мы не находимъ никакого отвѣта ни у нашихъ авторовъ, ни у цитируемаго ими Пужэ. Впрочемъ, позвольте, у Пужэ, въ предисловіи къ разбираемой нами книгѣ, мы встрѣтили мысль, которая можетъ быть, пожалуй, принята и за отвѣтъ на указанный вопросъ: Пужэ превозноситъ политическій индиферентизмъ сознательныхъ рабочихъ. И если бы сознательные рабочіе были въ самомъ дѣлѣ индеференты въ политическомъ отношеніи, то стало бы совершено понятно, почему ихъ воля не находитъ себѣ выраженія въ парламентѣ: именно потому, что они поворачиваются къ парламенту спиной. Но на самомъ дѣлѣ даже во Франціи сознательные рабочіе вовсе не такъ равнодушны къ политикѣ, какъ этого хотѣлось бы Пужэ. Поэтому намъ приходится искать другого отвѣта на вопросъ: въ какой мѣрѣ парламенты могутъ служить орудіемъ защиты интересовъ пролетаріата. Наши авторы цитируютъ слѣдующія слова Мерейма: „Мы считаемъ парламентъ учрежденіемъ, только регистрирующимъ рабочую волю; всѣ законы, издаваемые имъ, имѣютъ цѣнность постольку, поскольку имъ придаетъ ее рабочая сила“ (стр. 293). Гг. Критская и Лебедевъ, а съ ними и самъ Мереймъ, думаютъ, что эти слова поясняютъ и подтверждаютъ мысль о безсиліи парламента. Но это—огромная ошибка. Слова Мерейма, наоборотъ, опровергаютъ эту мысль; они говорятъ, что парламенты безсильны лишь до тѣхъ поръ, пока не опредѣлилась рабочая воля и не окрѣпла рабочая сила. И это въ извѣстныхъ предѣлахъ справедливо. Но отсюда слѣдуетъ совсѣмъ не то, что пролетаріатъ долженъ отказываться отъ политики. Слова Мерейма о парламентахъ, какъ учрежденіяхъ, только регистрирующихъ рабочую волю, могутъ, пожалуй, быть поняты въ томъ смыслѣ, что тамъ, гдѣ существуетъ парламентъ, внутреннее развитіе страны, вслѣдствіе точнаго регистрированія парламентомъ воли народа, не можетъ подать повода къ политическимъ „скачкамъ и катастрофамъ“. Но это невѣрно, именно потому я и говорю, что слова Мерейма справедливы лишь въ извѣстныхъ предѣлахъ. Однако, это отнюдь не устраняетъ того чрезвычайно курьезнаго обстоятельства, что всякій разъ, когда синдикалистамъ приходится высказать болѣе или менѣе правильную политичекую мысль, они приходятъ въ противорѣчіе со своимъ собственнымъ принципіальнымъ отрицаніемъ политики.

На стр. 95-ой своей книги наши авторы говорятъ: „Париж-

ская коммуна была „третьимъ *пораженіемъ*“ французскаго пролетаріата, по выраженію Бенуа Малона. Политическая власть находилась въ рукахъ рабочихъ, они были хозяевами всемірнаго города въ теченіе цѣлыхъ 70 дней, но полная побѣда рабочаго класса не можетъ быть слѣдствіемъ захвата власти; необходимо, чтобы пролетаріатъ ясно сознавалъ свои цѣли и былъ объединенъ въ свои собственныя организаціи, которыя сейчасъ же могли бы замѣнить учрежденія современнаго общества и устроить производство и потребленіе на новыхъ началахъ“.

На стр. 301-й мы встрѣчаемся съ тѣмъ утвержденіемъ, что соціалистическое правительство неспособно было бы ввести соціалистическій порядокъ, потому что „для этого нужно вполнѣ сознательное отношеніе рабочихъ, иначе декреты правительства останутся безъ измѣненія“.

Тутъ каждое слово опять обнаруживаетъ безнадежную путаницу понятій. Само собой разумѣется, что полная побѣда пролетаріата немыслима безъ яснаго сознанія имъ своихъ цѣлей и безъ наличности сильныхъ рабочихъ организацій. Само собой разумѣется, что никакое правительство не можетъ основать новый порядокъ тамъ, гдѣ этого порядка не понимаютъ тѣ люди, которые должны участвовать въ его осуществленіи. Но почему же наши авторы думаютъ, что при наличности сильныхъ рабочихъ организацій и яснаго сознанія своихъ цѣлей пролетаріатомъ этому послѣднему не будетъ никакой надобности въ обладаніи политической властью? Только потому, что они, къ сожалѣнію, находятся подъ сильнѣйшимъ вліяніемъ „предвзятой доктрины“ синдикализма, составной частью котораго служитъ, какъ мы видѣли, старое анархическое отрицаніе политики.

Исторія французскаго синдикализма очень интересна и поучительна особенно для Россіи, въ которой профессіональное движеніе только еще начинается. Русскимъ людямъ, сочувствующимъ этому движенію, какъ нельзя болѣе полезно будетъ вдуматься въ судьбы и въ „самостоятельную теорію“ французскаго синдикализма. Но плохая книга гг. Критской и Лебедева не принесетъ имъ ровно никакой пользы въ этомъ случаѣ. О ней приходится сказать то же, что мы сказали выше о предисловіи къ ней Пужэ: она не выясняетъ настоящаго положенія дѣла, а только затемняетъ его.

Борьба рабочихъ за политическую свободу въ Англіи [1]).

(По поводу книги Е. Кувшинской.—„Борьба рабочихъ за политическую свободу въ Англіи".—Изданіе „Библіотеки Обществознанія".—Спб. 1907 г.

Это интересная и живо написанная книга. Мы настойчиво рекомендуемъ ее всѣмъ тѣмъ, которые хотятъ ознакомиться съ исторіей рабочаго движенія въ Англіи. Но именно потому, что мы настойчиво рекомендуемъ ее читателямъ, мы считаемъ себя обязанными отмѣтить недостатки этой интересной и очень живо написанной книги.

Начнемъ съ мелочей. Г. Е. Кувшинская не тверда въ произношеніи англійскихъ географическихъ названій. Такъ, на стр. 8-ой она, перечисляя нѣкоторые промышленные округа Англіи, говоритъ о *Лейсестерширъ*, между тѣмъ какъ на стр. 5-ой тотъ же округъ называется *Лейчестерширомъ*, а городъ, отъ котораго происходитъ его названіе, на этой же страницѣ и на многихъ другихъ именуется,—какъ и слѣдуетъ,—*Лейстеромъ*. Это неудобно для тѣхъ читателей, которые, не владѣя англійскимъ языкомъ, не знаютъ, какъ же называется на самомъ дѣлѣ мѣстность, упоминаемая г. Е. Кувшинской. Такихъ читателей немало было у насъ и прежде, а теперь число ихъ будетъ все болѣе увеличиваться по мѣрѣ того, какъ умножается *читатель-рабочій*. Объ интересахъ этого читателя необходимо подумать.

Мы замѣтили нѣсколько такихъ описокъ въ книгѣ г. Е. Кувшинской. Но это, повторяемъ, мелочи. Серьезнымъ и самымъ главнымъ недостаткомъ ея книги является *неясность ея тактическихъ взглядовъ*, сильно отражающаяся и на ея изложеніи.

Дѣло вотъ въ чемъ. Г. Е. Кувшинская совершенно справедливо думаетъ, что интересы пролетаріата въ капиталистическомъ обществѣ непримиримо противоположны интересамъ буржуазіи. Не менѣе справедливо думаетъ она, что сознаніе пролетаріатомъ этой непримиримой противоположности составляетъ необходимое условіе его освобожденія отъ ига капитала. Наконецъ, она вполнѣ права, полагая, что чѣмъ яснѣе сознаетъ рабочій эту противоположность, тѣмъ лучше понимаетъ онъ необходимость политическаго выступленія его класса въ видѣ особой, *классовой* партіи. Но когда г. Кувшинская примѣняетъ эти неоспо-

[1]) „Современный Міръ", 1907, № 6.

римыя истины къ оцѣнкѣ политическихъ движеній въ Англіи прошлаго вѣка, она разсуждаетъ по меньшей мѣрѣ *неясно*. И, какъ это всегда бываетъ, *неясность* ведетъ за собою кажущуюся или дѣйствительную *противорѣчивость*. Такъ, напримѣръ, въ книгѣ г. Е. Кувшинской цѣлая глава,—именно, глава третья,—посвящена изложенію того, какимъ образомъ англійскій рабочій классъ помогъ буржуазіи „пробраться къ власти“. Мы узнаемъ оттуда, что уже въ концѣ двадцатыхъ годовъ прошлаго вѣка,—наканунѣ агитаціи въ пользу парламентской реформы 1832 года,—въ средѣ англійскихъ рабочихъ было много убѣжденныхъ сторонниковъ всеобщаго избирательнаго права. Узнаемъ мы также, что „парламентъ, въ которомъ преобладали помѣщики, внушалъ рабочимъ полное недовѣріе“, такъ какъ „опытъ показывалъ имъ на каждомъ шагу, что парламентъ въ его тогдашнемъ составѣ не имѣлъ ни малѣйшей склонности считаться съ просьбами и требованіями рабочаго класса“ (стр. 42 — 43). Далѣе авторъ замѣчаетъ: „однако, въ средѣ рабочихъ уже въ то время нашлись люди, понимавшіе непримиримую противоположность интересовъ капитала и труда. Для нихъ вопросъ о поддержкѣ реформы, основанной на имущественномъ цензѣ и дающей избирательное право буржуазіи, осложнялся опасеніемъ, не увеличитъ ли эта реформа политическаго вліянія класса, интересы котораго враждебны рабочимъ“? (стр. 43). Какъ на примѣръ человѣка, правильно понимавшаго интересы пролетаріата, г. Е. Кувшинская указываетъ на бывшаго наборщика Хетерингтона. Она говоритъ, что Хетерингтонъ видѣлъ въ предстоявшей тогда парламентской реформѣ побѣду буржуазіи и называлъ поддержку буржуазіи (рабочими) пагубной ошибкой, создающей рабочимъ „столько тирановъ, сколько въ странѣ имѣется лавочниковъ“ (стр. 43 — 44). И эта мысль Хетерингтона приводится ею безо всякихъ оговорокъ, равно какъ и та, что „лучше умереть такъ, какъ мы жили до сихъ поръ, племенемъ презрѣнныхъ отщепенцевъ общества, стоящихъ внѣ закона, чѣмъ подчиняться впредь среднимъ классамъ“ (стр. 45).

Но это мысли *неправильныя*. „Тиранія лавочниковъ“ была предпочтительнѣе для пролетаріата, нежели тиранія „помѣщиковъ“, парламентъ которыхъ,—какъ мы уже слышали это отъ г. Е. Кувшинской,—совсѣмъ не считался съ нуждами и требованіями рабочихъ. Сама по себѣ „тиранія лавочниковъ“, разумѣется, отвратительна, какъ, впрочемъ, и тиранія „помѣщиковъ“. Но отъ тираніи лавочниковъ ближе къ уничтоженію всякой тираніи. Въ этомъ смыслѣ она предпочтительнѣе. Наши народники и субъективисты семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ

этого не понимали и потому готовы были даже отказаться отъ политической свободы лишь бы не накликать на Россію „тираніи лавочниковъ“. Въ ихъ взглядѣ на этотъ вопросъ было не мало общаго со взглядомъ Хетерингтона. Правда, Хетерингтонъ уже понималъ значеніе для рабочаго класса всеобщаго избирательнаго права, а также и другихъ политическихъ правъ, между тѣмъ какъ наши народники относили всѣ эти права къ числу вредныхъ для „народа“ буржуазныхъ *„выдумокъ“*. И въ этомъ отношеніи онъ смотрѣлъ на дѣло несравненно правильнѣе, нежели они. Но и онъ, подобно имъ, находился подъ вліяніемъ *утопическаго* соціализма и не умѣлъ взглянуть на дѣло съ точки зрѣнія *развитія*, съ которой смотритъ на всѣ вопросы общественной жизни *научный* соціализмъ. И этого недостатка во взглядѣ Хетерингтона и его тогдашнихъ единомышленниковъ совсѣмъ не отмѣчаетъ г. Е. Кувшинская, вслѣдствіе чего намъ представляется неяснымъ и ея собственный взглядъ: можно подумать, что она раздѣляетъ заблужденіе Хетерингтона и его товарищей; можно подумать, что она хочетъ повторить вслѣдъ за ними: *лучше старый порядокъ, нежели тиранія лавочниковъ*. Но кто дѣлаетъ *такіе выводы* изъ того совершенно правильнаго положенія, что интересы пролетаріата противоположны интересамъ буржуазіи, *тотъ еще не понимаетъ интересовъ пролетаріата во всей ихъ очень, сложной совокупности.*

Марксъ, своимъ геніальнымъ взглядомъ охватившій всю очень сложную совокупность этихъ интересовъ, разсуждалъ иначе. Въ статьѣ: *„Морализирующая критика и критическая мораль“* онъ говоритъ: рабочіе знаютъ, что уничтоженіе буржуазныхъ имущественныхъ отношеній не достигается сохраненіемъ — феодальныхъ. Они знаютъ, что революціонное движеніе буржуазіи противъ феодальныхъ сословій и абсолютной монархіи можетъ лишь ускорить ихъ собственное революціонное движеніе. Они знаютъ, что ихъ собственная борьба съ буржуазіей можетъ начаться лишь въ тотъ день, когда побѣдитъ буржуазія... Но они не могутъ ни на одну минуту видѣть въ ней свою собственную конечную цѣль. Что рабочіе смотрятъ на дѣло именно такъ, это блестяще доказали англійскіе чартисты во время недавняго движенія противъ хлѣбныхъ законовъ. Ни одной минуты не вѣрили они измышленіямъ и фантазіямъ буржуазныхъ радикаловъ, ни на одну минуту не отказывались они отъ своей борьбы противъ нихъ; но *они вполнѣ сознательно помогали своимъ врагамъ одержать побѣду надъ непріятелями* [1]), а на другой день послѣ отмѣны

[1]) Курсивъ нашъ.

хлѣбныхъ законовъ на полѣ битвы стоятъ уже не торіи и виги, а фритредеры и чартисты. И послѣдніе завоевали мѣста въ парламентѣ противъ буржуазныхъ радикаловъ.

Намъ нѣтъ надобности разбирать здѣсь, правъ ли былъ Марксъ, приписывая всѣмъ вообще чартистамъ изложенный въ только что приведенныхъ нами строкахъ взглядъ на то значеніе, которое имѣетъ для пролетаріата побѣда буржуазіи надъ защитниками стараго порядка. Для насъ достаточно того, что воззрѣніе основателя научнаго соціализма совсѣмъ не похоже на заимствованное у соціалистовъ-утопистовъ воззрѣніе Хетерингтона. И мы очень жалѣемъ о томъ, что г. Е. Кувшинская не сумѣла оттѣнить,—а пожалуй даже и понять,—коренное различіе этихъ двухъ воззрѣній. Это особенно полезно было бы у насъ теперь, когда наши „большевики“, подъ предлогомъ непримиримаго отношенія къ буржуазіи, отказываются разсуждать, какъ Марксъ, и разсуждаютъ, какъ Хетерингтонъ и другіе соціалисты-утописты.

Не мѣшаетъ вдуматься и въ то мнѣніе Хетерингтона, что лучше умереть племенемъ презрѣнныхъ отщепенцевъ общества, чѣмъ подчиниться „лавочникамъ“. Спрашивается, можетъ ли „умереть“ цѣлый классъ? Отвѣтъ: можетъ, но только тогда, когда исчезнутъ тѣ производственныя отношенія, которыми обусловливается его существованіе. Въ тогдашней Англіи далеко было до исчезновенія производственныхъ отношеній, обусловливающихъ собою существованіе пролетаріата. Стало-быть, о смерти этого класса, *какъ класса*, не могло быть и рѣчи. Что же могло означать это Хетерингтоново „лучше умереть“? Повидимому, только то, что рабочій классъ долженъ противиться политическимъ планамъ „лавочниковъ“, не отступая и передъ борьбой съ оружіемъ въ рукахъ. И о такой борьбѣ не разъ идетъ рѣчь въ изложеніи г. Е. Кувшинской. Извѣстно, что въ партіи чартистовъ было двѣ фракціи, изъ которыхъ одна *принципіально* отстаивала такъ называемыя мирныя средства, а другая признавала, въ качествѣ крайняго средства, употребленіе „физической силы“. Г. Е. Кувшинская говоритъ, что сторонниками употребленія „физической силы“ были преимущественно рабочіе, между тѣмъ какъ его принципіальными противниками являлись входившіе въ партію чартистовъ буржуазные элементы. И это,—насколько мы знаемъ,—въ самомъ дѣлѣ было такъ. Но этимъ еще не все сказано. Надо спросить себя, *возможно* ли было тогда успѣшное употребленіе пролетаріатомъ „физической силы“? Г. Е. Кувшинская не даетъ на этотъ вопросъ прямого отвѣта; однако, въ ея книгѣ содержится немало данныхъ для его рѣшенія. Ея девятая глава, носящая

названіе: „*Безсиліе чартистовъ въ борьбѣ съ правительствомъ*“, изображаетъ дѣло въ такомъ видѣ, что тогдашняя невозможность побѣдоноснаго вооруженнаго возстанія англійскаго пролетаріата бросается въ глаза всякому непредубѣжденному читателю. А если побѣдоносное возстаніе пролетаріата было тогда *невозможно*, то ясно, что и рекомендовать его, какъ средство, подлежащее употребленію „въ ближайшемъ будущемъ“, *не слѣдовало*: само собою разумѣется, что не правы были участвовавшіе въ чартистскомъ движеніи буржуазные элементы, *принципіально* осуждавшіе употребленіе „физической силы“. Доктринерство „мирныхъ средствъ“ такъ же смѣшно и нелѣпо, какъ и всякое другое доктринерство: иногда бываетъ такъ, что употребленіе „физической силы“ гораздо цѣлесообразнѣе, нежели примѣненіе „мирныхъ средствъ“. Тутъ все зависитъ отъ обстоятельствъ времени и мѣста. Но такъ какъ тутъ все зависитъ отъ обстоятельствъ времени и мѣста, крайне ошибочно было бы считать „физическую силу“ какимъ-то преимущественно пролетарскимъ способомъ борьбы. Мы говоримъ это потому, что г. Е. Кувшинская сама какъ будто не разобралась въ этомъ вопросѣ. Описывая неудачную демонстрацію 10-го апрѣля 1848 г., она замѣчаетъ: „Такъ кончился знаменательный день 10-го апрѣля, съ которымъ у однихъ было связано такъ много надеждъ, а у другихъ такъ много опасеній. Привилегированные классы ликовали. Они считали прекращеніе демонстраціи въ рѣшительный моментъ явнымъ отступленіемъ рабочихъ. Вѣдь чартистскіе ораторы такъ много говорили о грозномъ выступленіи рабочихъ массъ 10-го апрѣля. Въ своихъ рѣчахъ они часто называли этотъ день днемъ рѣшительнаго столкновенія. И вдругъ отступленіе... Впечатлѣніе получилось въ высшей степени отрицательное, и въ этомъ всего болѣе были виноваты тѣ, кто грозилъ вооруженнымъ возстаніемъ въ ближайшее же время, но ничего не сдѣлалъ для его подготовки“ (стр. 204). Но что значило „подготовить“ вооруженное возстаніе при тогдашнемъ состояніи англійскаго рабочаго движенія? Въ этомъ весь вопросъ. А на этотъ вопросъ отвѣчаетъ, напримѣръ, такой фактъ. Когда, въ 1839 году, парламентъ оставилъ безъ вниманія петицію о хартіи, О'Брайенъ, совѣтовавшій пролетаріату „вооружаться, чтобы для него не было необходимости прибѣгать къ оружію“, рекомендовалъ также всеобщую политическую стачку. „Однако,—говоритъ г. Кувшинская,—мысль о всеобщей стачкѣ не встрѣтила готовности поддержать ее среди рабочихъ массъ. Большинство опрошенныхъ на многочисленныхъ митингахъ рабочихъ отвѣчали, что не считаютъ себя въ силахъ выдержать продолжительную за-

бастовку и указывали при этомъ на неорганизованность рабочихъ массъ“ (стр. 155). Но неорганизованная рабочая масса врядъ ли могла побѣдить и въ борьбѣ посредствомъ „физической силы“. Не правда ли?

Тогдашняя Англія не похожа была въ этомъ отношеніи на тогдашнюю Францію. Стало-быть, тотъ, кто захотѣлъ бы „подготовить“ побѣду посредствомъ „физической силы“, долженъ былъ бы прежде всего взяться за долгую работу организаціи рабочей массы. А взявшись за эту долгую работу, онъ по необходимости пересталъ бы толковать объ употребленіи „физической силы“ въ ближайшее время. Это именно тотъ выводъ, который, казалось бы, самъ собою вытекаетъ изъ того, что разсказываетъ намъ г. Кувшинская, но который страннымъ образомъ какъ будто ускользаетъ отъ ея вниманія: рабочая масса, входившая въ партію чартистовъ, была совершенно неорганизована: тѣ же рабочіе, которые были организованы въ профессіональные союзы, не принимали участія въ чартистскомъ движеніи. Въ этомъ и заключалась одна изъ двухъ главнѣйшихъ причинъ „безсилія чартистовъ въ борьбѣ съ правительствомъ“. Другою причиной былъ низкій уровень *сознательности* въ рабочей массѣ. Г. Кувшинская говоритъ: „чартистская агитація велась съ наибольшимъ успѣхомъ въ годы промышленныхъ кризисовъ 1837, 1839, 1842, 1847—1848“ (стр. 138).

Это всегда такъ бываетъ: въ годы промышленныхъ кризисовъ недовольство рабочаго класса обостряется. Но г. Кувшинская прибавляетъ: „въ періодъ промышленнаго подъема чартизмъ угасалъ“ (та же стр.). А такъ бываетъ только тамъ, гдѣ недовольство рабочихъ недостаточно ярко освѣщается сознательностью; нѣмецкая соціаль-демократія не „угасаетъ“ во время промышленнаго подъема. И пока сознаніе англійскаго рабочаго оставалось на такой низкой ступени, у него совсѣмъ не было шансовъ побѣды. Значитъ, и съ этой стороны всякіе толки объ употребленіи „физической силы“ въ ближайшее время были тогда неосновательны. Достоинство историческаго труда г. Кувшинской было бы гораздо выше, если бы она выяснила себѣ указанныя нами двѣ главнѣйшія причины „безсилія“ чартизма. Но такъ какъ эти причины не были ясны для нея, то она ссылается на такія причины, которыя собственно ничего не выясняютъ. Главную причину слабости чартистской партіи она видитъ въ томъ, что эта партія представляла собою, по ея выраженію, *блокъ* буржуазныхъ элементовъ съ рабочими. Само собою разумѣется, что буржуазнымъ элементамъ,—поскольку они не представляютъ собою

исключеній, какъ извѣстно, только подтверждающихъ общее правило,—нечего дѣлать въ пролетарской партіи. Но, во-первыхъ, обиліе буржуазныхъ элементовъ въ такой партіи само служитъ доказательствомъ зачаточнаго ея состоянія. Примѣръ: наша россійская рабочая партія. Во-вторыхъ, иное дѣло *сліяніе* буржуазныхъ элементовъ съ рабочими *въ одну партію,* а иное дѣло *„блокъ“*, который,— если правильно употреблять это слово,— означаетъ, что существуетъ *не одна*, а по крайней мѣрѣ *двѣ* партіи, идущія *врозь* и только *бьющія вмѣстѣ*.

Могутъ ли данныя партіи, идущія *врозь*, бить *вмѣстѣ,* и выгодно ли имъ совмѣстное битье—это зависитъ отъ обстоятельствъ. Но считать совмѣстное битье вреднымъ при *всякихъ обстоятельствахъ*, значитъ впадать въ жесточайшую ошибку. И столь же ошибочно сваливать на блокъ тѣ неудачи чартистовъ, которыя обусловливались общимъ состояніемъ англійскаго пролетаріата или отсутствіемъ организованности въ его рядахъ,

Г. Кувшинская какъ будто совершаетъ обѣ эти ошибки. И это очень жаль, потому что онѣ сильно вредятъ ея интересной книгѣ.

Вредитъ книгѣ и то, что мы назвали бы *схематизмомъ сужденій*. Характеризуя тактическіе взгляды Ловетта, г. Кувшинская замѣчаетъ: „Принадлежность Ловетта къ „рабочей аристократіи“ роковымъ образомъ предрасполагала его занимать промежуточное положеніе, не входя всецѣло ни въ ряды буржуазіи, ни въ ряды рабочихъ“ (стр. 184). А вотъ на 197 стр. нашъ авторъ разсказываетъ о чартистѣ Эрнестѣ Джонсѣ, который былъ родственникомъ *короля* и воспитанъ *при королевскомъ дворѣ* и тѣмъ не менѣе обѣими ногами сталъ на точку зрѣнія пролетаріата. Что же слѣдуетъ изъ этихъ двухъ примѣровъ? То ли, что настоящему аристократу легче усвоить себѣ пролетарскіе взгляды, нежели „аристократу“ изъ рабочей среды? Или же то, что г. Кувшинская неудачно примѣняетъ историческій матеріализмъ къ объясненію исторіи умственнаго и нравственнаго развитія отдѣльныхъ лицъ? Намъ сдается, что вѣрнѣе это послѣднее предположеніе.

Г. Кувшинская имѣетъ всѣ данныя для того, чтобы писать хорошія книги. Ей недостаетъ пока одного: *дисциплины мысли*. Но въ виду этого важнаго недостатка мы, настойчиво рекомендуя ея книгу читателямъ, скажемъ: *факты* берите у г. Кувшинской, а *выводы* изъ этихъ фактовъ дѣлайте сами: это будетъ гораздо вѣрнѣе.

Маннгеймъ [1]).

Съѣзды имѣютъ „свою судьбу“, какъ и книги, какъ и все на свѣтѣ. И ихъ судьба, какъ и судьба всего на свѣтѣ, часто бываетъ поистинѣ удивительна. Взять хоть послѣдній съѣздъ германскихъ соціаль-демократовъ. Правое крыло этой партіи,—такъ называемые ревизіонисты,—говорятъ, что они одержали въ Маннгеймѣ побѣду надъ марксистами. И это ихъ мнѣніе поддерживается буржуазной печатью разныхъ странъ. Но, какъ и слѣдовало ожидать, буржуазные публицисты идутъ гораздо дальше соціаль-демократическихъ оппортюнистовъ. Если вѣрить тому, что говорятъ теперь эти публицисты, то можно подумать, что, въ лицѣ германской соціаль-демократіи, соціаль-демократія всего міра открыто признала въ Маннгеймѣ свое безсиліе и рѣшительно отказалась отъ своей прежней тактики. Нѣкоторыя, весьма „солидныя“ газеты,—напримѣръ, „Temps“,—доходятъ въ этомъ случаѣ до того, что прямо искажаютъ рѣшенія Маннгеймскаго съѣзда. Но даже и тѣ буржуазные органы, рвеніе которыхъ не простирается до этого крайняго предѣла, все-таки совершенно невѣрно истолковываютъ принятыя въ Маннгеймѣ рѣшенія. Исключенія встрѣчаются, правда, и тутъ; однако, они такъ рѣдки, что только подтверждаютъ собою общее правило. И этому совсѣмъ нельзя удивляться. Весьма естественно, что буржуазія не понимаетъ тѣхъ соображеній, которыми руководствуются вожаки сознательнаго пролетаріата: на то она и буржуазія. Но было бы крайне вредно, если бы ей удалось и на этотъ разъ,—какъ ей удается это, къ сожалѣнію, слишкомъ часто,—внести путаницу и въ анти-буржуазныя головы. Вотъ почему я считаю нужнымъ поговорить здѣсь о нѣкоторыхъ рѣшеніяхъ Маннгеймскаго съѣзда.

„Гвоздемъ“ этого съѣзда былъ, какъ извѣстно, вопросъ о всеобщей стачкѣ, въ свою очередь, тѣсно связанный съ вопросомъ объ отношеніи соціаль-демократической партіи къ профессіональнымъ союзамъ. Этимъ двумъ вопросамъ я и посвящу свою статью, при чемъ,—по причинѣ, которая обнаружится самимъ ходомъ изложенія,—я начну со второго.

---

[1]) „Совр. Жизнь“. Сентябрь—октябрь, 1906 г.

I.

Въ какомъ отношеніи должна стоять партія къ профессіональнымъ союзамъ? Объ этомъ было много писано и говорено на самыхъ различныхъ языкахъ, и тѣмъ не менѣе въ средѣ соціаль-демократовъ всѣхъ странъ до сихъ поръ остается немало ошибочныхъ представленій на этотъ счетъ. Это лишній разъ показали пренія, вызванныя обсужденіемъ этого предмета въ Маннгеймѣ. Изъ нихъ обнаружилось, что въ этомъ случаѣ даже нѣкоторые марксисты недостаточно выяснили себѣ мысль своего учителя. Постараемся же прежде всего припомнить эту мысль.

Нѣкоторые думаютъ, что марксизмъ логически ведетъ къ *пренебреженію* профессіональными союзами. Не далѣе, какъ въ Маннгеймѣ бельгіецъ Ансель,—извѣстный „*оппортюнистъ*“, дѣятельность котораго имѣетъ, однако, очень много *революціоннаго* содержанія,—сказалъ мнѣ, выражая свое удовольствіе по поводу настроенія съѣзда: „дайте намъ сначала организовать рабочую массу, а потомъ пусть идутъ къ ней со своей пропагандой марксисты“. И когда я возразилъ ему, что марксисты не меньше его единомышленниковъ дорожатъ организаціей *массы*, безъ которой для нихъ и нѣтъ соціалистическаго движенія, онъ удивился: „alors, nous sommes d'accord! („Тогда мы согласны между собою!“) воскликнулъ онъ съ удовольствіемъ. Ансель, какъ видно, позабылъ, что еще въ своей „*Нищетѣ философіи*“ Марксъ, оспаривая Прудона, горячо отстаивалъ профессіональныя организаціи рабочихъ.

„Экономисты и соціалисты,—говоритъ онъ тамъ, имѣя въ виду тогдашнихъ соціалистовъ-утопистовъ, къ которымъ принадлежалъ также и Прудонъ,—единогласно осуждаютъ коалиціи рабочихъ“... Но несмотря ни на тѣхъ, ни на другихъ, вопреки учебникамъ и утопіямъ, коалиціи ни на минуту не переставали итти впередъ и увеличиваться вмѣстѣ съ развитіемъ и ростомъ современной промышленности. Можно даже сказать въ настоящее время, что степень развитія коалицій въ данной странѣ съ точностью указываетъ мѣсто, занимаемое ею въ іерархіи всемірнаго рынка. Англія, гдѣ промышленность достигла наивысшей степени развитія, имѣетъ также самыя обширныя и наилучшимъ образомъ организованныя коалиціи“.

Далѣе онъ показываетъ историческую необходимость возникновенія рабочихъ союзовъ.

„Крупная промышленность скопляетъ въ одномъ мѣстѣ массу неизвѣстныхъ другъ другу людей. Конкуренція разъединяетъ ихъ интересы. Но охрана заработной платы отъ паденія,— этотъ общій имъ всѣмъ и противоположный хозяйскому интересъ,—соединяетъ рабочихъ на одной и той же мысли сопротивленія: *коалиціи*. Такимъ образомъ, коалиція всегда имѣетъ двойную цѣль: прекратить конкуренцію между рабочими, чтобы быть въ состояніи общими силами конкурировать съ капиталистомъ. Если первой цѣлью сопротивленія являлось лишь поддержаніе заработной платы, то потомъ, по мѣрѣ объединенія самыхъ капиталистовъ на идеѣ обузданія рабочихъ, отдѣльныя коалиціи этихъ послѣднихъ формируются въ группы и, въ виду всегда объединеннаго капитала, сохраненіе союза становится для нихъ необходимѣе самой охраны заработной платы отъ паденія. До какой степени это вѣрно, показываетъ тотъ фактъ, что рабочіе, къ крайнему удивленію англійскихъ экономистовъ, жертвуютъ значительной частью своей заработной платы въ пользу союзовъ, основанныхъ, по мнѣнію этихъ экономистовъ, лишь ради заработной платы. Въ этой борьбѣ,—настоящей междоусобной войнѣ,—соединяются и развиваются всѣ необходимые элементы будущихъ битвъ. Дойдя до этой ступени, коалиція принимаетъ политическій характеръ".

Въ „Манифестѣ Коммунистической партіи" мы встрѣчаемъ совершенно тотъ же взглядъ на профессіональныя организаціи рабочихъ.

„Пролетаріатъ,—сказано тамъ,—проходитъ различныя ступени развитія. Его борьба противъ буржуазіи начинается съ самымъ его существованіемъ.

„Сначала рабочіе борются по одиночкѣ; потомъ сплачиваются рабочіе одной фабрики; далѣе—одной отрасли промышленности въ извѣстной мѣстности противъ отдѣльныхъ буржуа, непосредственно ихъ эксплуатирующихъ. Они нападаютъ не только на буржуазныя условія производства, но и на самыя орудія труда; они разбиваютъ машины, уничтожаютъ иностранные товары, конкуренція которыхъ лишаетъ ихъ заработка, поджигаютъ фабрики, стараясь поддержать клонящееся къ упадку положеніе средневѣковаго работника.

„На этой ступени развитія рабочіе представляютъ собою разсѣянную по всей странѣ и разъединенную конкуренціей массу. Массовыя движенія рабочихъ не являются тогда слѣдствіемъ самостоятельнаго ихъ сплоченія, но вызываются буржуазіей, которая для достиженія своихъ политическихъ цѣлей должна и еще

можетъ приводить въ движеніе весь рабочій классъ. На этой ступени рабочіе борются, слѣдовательно, не съ своимъ собственнымъ непріятелемъ, они побиваютъ враговъ своихъ враговъ— остатки абсолютной монархіи, поземельныхъ собственниковъ, непромышленную буржуазію, мелкихъ представителей средняго сословія. Все историческое движеніе концентрируется, такимъ образомъ, въ рукахъ буржуазіи, каждая побѣда, которую удается одержать, есть побѣда буржуазіи.

„Но съ развитіемъ промышленности увеличивается не только численный составъ пролетаріата: онъ группируется въ большія массы, сила его растетъ, и онъ болѣе сознаетъ ея наличность. Интересы и жизненное положеніе рабочихъ все болѣе и болѣе приводятся къ одному уровню, между тѣмъ какъ машинное производство все болѣе и болѣе стираетъ различіе между всѣми отраслями труда и почти повсюду низводитъ рабочую плату до одинаково низкой степени. Усиливающаяся конкуренція предпринимателей и вызываемые ею промышленные кризисы обусловливаютъ болѣе сильныя колебанія заработной платы; съ возрастающей быстротой развивающееся усовершенствованіе машинъ дѣлаетъ жизненное положеніе рабочихъ все менѣе и менѣе обезпеченнымъ; столкновенія между отдѣльными работниками и капиталистами все болѣе и болѣе принимаютъ характеръ столкновеній двухъ общественныхъ классовъ. Рабочіе начинаютъ устраивать стачки для совмѣстной борьбы противъ буржуа; совокупными силами отстаиваютъ они свою заработную плату. Они устраиваютъ даже постоянныя ассоціаціи, которыя могли бы поддерживать ихъ въ минуту активной борьбы. Мѣстами борьба эта переходитъ въ открытыя возстанія.

„Иногда рабочіе остаются побѣдителями, но не надолго. Существеннымъ результатомъ ихъ борьбы является не непосредственный успѣхъ, но все болѣе возрастающее сплачиваніе ихъ между собою. Ему способствуетъ вызываемое развитіемъ крупной промышленности улучшеніе средствъ сообщенія, которое приводитъ въ соприкосновеніе работниковъ различныхъ мѣстностей.

„Только это соприкосновеніе и нужно, чтобы борьбу рабочихъ отдѣльныхъ мѣстностей, повсюду носящую одинъ и тотъ же характеръ, превратить въ классовую борьбу цѣлаго народа. Но каждая классовая борьба есть борьба политическая“.

Этотъ взглядъ на роль профессіональныхъ союзовъ въ исторіи движенія современнаго прелетаріата подалъ у насъ поводъ къ большому и вредному недоразумѣнію, лежавшему въ основѣ всѣхъ теоретическихъ разсужденій нашихъ такъ называемыхъ эконо-

мистовъ. Приведенныя мною страницы были истолкованы этими „экономистами“ въ томъ смыслѣ, что политическая борьба должна и можетъ быть начата соціалистами лишь на извѣстной стадіи развитія пролетаріата. Отсюда—пресловутая „теорія стадій“. Въ брошюрѣ „*Объ агитаціи*“ эта теорія была изложена чуть не подлинными словами „Манифеста Коммунистической партіи“. Потому-то огромное большинство нашихъ тогдашнихъ товарищей и приняло ее за самый несомнѣнный, самый подлинный марксизмъ. Но тутъ произошло именно большое недоразумѣніе.

„Теорія стадій“ заключала въ себѣ *часть* мысли Маркса; но *только одну ея часть*, и потому являлась *искаженіемъ всей* этой мысли. Въ „теоріи стадій“ осталось совершенно невыясненнымъ, какъ должна относиться дѣятельность *соціалъ-демократической партіи* къ изображенному Марксомъ, въ указанныхъ выше сочиненіяхъ, движенію *рабочаго класса*. Болѣе того, для дѣятельности названной партіи эта *теорія совсѣмъ не оставляла мѣста*. И въ этомъ состоялъ ея коренной недостатокъ. И благодаря этому ея недостатку, люди, всей душой преданные дѣлу пролетаріата, могли, подъ ея вліяніемъ, повторять вслѣдъ за идеологами лѣваго крыла мелкой буржуазіи: „для успѣха рабочаго движенія нѣтъ надобности въ существованіи с.-д. партіи“. И именно потому, что эти люди повторяли эту глубокую ошибочную мысль, они, незамѣтно для себя, совершенно покидали ту почву марксизма, на которую имъ хотѣлось опереться обѣими ногами.

Отношеніе *партіи* къ *плану* выяснено Марксомъ и Энгельсомъ во второй главѣ „Манифеста“.

Тамъ мы читаемъ: „Коммунисты не составляютъ какой-либо особой партіи, противостоящей другимъ рабочимъ партіямъ.

„У нихъ нѣтъ такихъ интересовъ, которые не совпадали бы съ интересами всего пролетаріата.

„Они не выставляютъ никакихъ особыхъ принциповъ, сообразно которымъ они хотѣли бы формировать движеніе пролетаріевъ.

„Коммунисты отличаются отъ другихъ рабочихъ партій только тѣмъ, что, съ одной стороны, въ движеніи пролетаріевъ различныхъ націй они выдѣляютъ и отстаиваютъ общіе, независимые отъ національности интересы всего пролетаріата, съ другой стороны—тѣмъ, что на различныхъ стадіяхъ развитія, черезъ которыя проходитъ борьба пролетаріевъ противъ буржуазіи, они всегда защищаютъ общіе интересы движенія въ его цѣломъ.

„Такимъ образомъ, коммунисты на практикѣ представляютъ собою самую рѣшительную, всегда впередъ стремящуюся часть

рабочихъ партій всѣхъ странъ, а въ теоретическомъ отношеніи они имѣютъ передъ остальной массой пролетаріата то преимущество, что понимаютъ условія, ходъ и общіе результаты рабочаго движенія. Ближайшая цѣль коммунистовъ та же, что и другихъ рабочихъ партій: организація рабочаго класса, сверженіе господства буржуазіи, завоеваніе пролетаріатомъ политической власти".

Тутъ на первый взглядъ также можетъ, пожалуй, показаться, что авторы „Манифеста" были противъ созданія особой коммунистической,—по нынѣшней терминологіи, соціаль-демократической,—партіи. Они, повидимому, такъ и говорятъ, что коммунисты какой-либо особой партіи не составляютъ. Но если это такъ, то почему же цитируемое мною знаменитое произведеніе ихъ называется „Манифестомъ Коммунистической *партіи*"? Ясно, что дѣло тутъ не такъ просто, какъ это кажется съ перваго взгляда. Когда Марксъ и Энгельсъ говорятъ, что коммунисты не составляютъ особой партіи, то эпитетъ: *особая* надо понимать,— какъ это видно изъ окончанія той же фразы,—въ смыслѣ *противоположности другимъ рабочимъ партіямъ*.

Такой *противоположности* не было и не могло быть, потому что другія рабочія партіи *тоже* представляли [1]), болѣе или менѣе широко, болѣе или менѣе полно, интересы рабочаго класса, а у коммунистовъ,—повторяю, по нынѣшней терминологіи это значитъ: у соціаль-демократовъ,—„нѣтъ такихъ интересовъ, которые не совпадали бы съ интересами всего пролетаріата". Но если коммунистическая партія не *противостоитъ* другимъ рабочимъ партіямъ, то она все-таки *находится въ извѣстномъ отношеніи* къ нимъ. Каково же это отношеніе? Оно сводится къ тому, что „на различныхъ стадіяхъ развитія, черезъ которыя проходитъ борьба пролетаріата противъ буржуазіи, они всегда защищаютъ общіе интересы движенія въ цѣломъ" и такимъ образомъ представляютъ собою „самую рѣшительную, всегда впередъ стремящуюся часть пролетаріата". Стало-быть, искомое отношеніе оказывается *отношеніемъ передового отряда къ остальному войску*, отдѣльныя части котораго,—„другія рабочія партіи" и вообще организаціи, — могутъ, въ свою очередь, подвигаться впередъ съ неодинаковой быстротою. Но надо теперь же замѣтить, что это передовой отрядъ особаго рода: сравнительно со всѣми другими частями войска, — съ „остальной массой пролетаріата", — онъ имѣетъ „то преимущество, что понимаетъ

[1]) Напримѣръ, чартизмъ въ Англіи.

условія, ходъ и общіе результаты рабочаго движенія". Въ немъ сосредоточивается *руководящая мысль этого движенія*. И это налагаетъ на него особыя обязанности, правильное исполненіе которыхъ въ высшей степени важно для хода и исхода всего движенія.

Носители руководящей мысли естественно должны играть роль *руководителей*. Но рабочій классъ—не тайное общество заговорщиковъ, вручающее „дирижерскую палочку" тому или иному лицу или группѣ лицъ,—„диктатору, или комитету",—и поддерживающее дисциплину въ своихъ рядахъ посредствомъ болѣе или менѣе грозныхъ параграфовъ устава. Имъ руководитъ не тотъ, кто формально облеченъ властью руководителя, а тотъ, кто пріобрѣтаетъ фактическое вліяніе на его мысль. А кто же имѣетъ фактическое вліяніе на нее? Въ концѣ-концовъ—тотъ, кто видитъ лучше и дальше другихъ, тотъ, въ чьемъ „*сознаніи*" яснѣе и полнѣе отражается ходъ развитія „*бытія*". А намъ уже извѣстно, что ходъ развитія „бытія" яснѣе и полнѣе всего отражается въ головахъ соціаль-демократовъ. Слѣдовательно, соціаль-демократы и должны стремиться къ тому, чтобы пріобрѣсти руководящее вліяніе на мысль пролетаріата. А какъ могутъ они пріобрѣсти такое вліяніе на его мысль? Такъ же, какъ хорошій воспитатель пріобрѣтаетъ вліяніе на мысль своего воспитанника, содѣйствуя развитію *собственнаго сознанія* этого послѣдняго. Стало-быть, соціаль-демократическая,—„коммунистическая",—партія и должна стремиться пріобрѣсти вліяніе на пролетаріатъ, *содѣйствуя развитію его классоваго сознанія*. Вотъ въ чемъ заключается ея главнѣйшая задача.

Нечего и говорить, что рѣшеніе этой задачи должно облегчаться возможно болѣе широкой *организаціей силъ пролетаріата*. Но какъ ни важна эта вторая задача, ея рѣшеніе приходится оцѣнивать съ точки зрѣнія первой и болѣе общей задачи: организаціи, *задерживающія* развитіе классоваго сознанія пролетаріата, должны быть рѣшительно отвергаемы соціаль-демократами.

II.

Сказанное мною можно выразить иначе.

Въ „*Нищетѣ философіи*" Марксъ говоритъ:

„Экономическія условія превратили сперва массу народонаселенія въ рабочихъ. Господство капитала создало для этой массы одинаковое положеніе и общіе интересы. Такимъ образомъ,

по отношенію къ капиталу масса является уже классомъ, но сама для себя она еще не классъ. Въ борьбѣ, намѣченной нами лишь въ нѣкоторыхъ ея фазисахъ, сплоченная масса вырабатывается въ классъ—для себя. Защищаемые ею интересы становятся классовыми интересами. Но борьба между классами есть борьба политическая".

Итакъ, сначала пролетаріатъ является „классомъ въ себѣ"; его интересы противоположны интересамъ эксплуататоровъ, но онъ еще *не сознаетъ* этой противоположности во всей ея широтѣ и глубинѣ. Борьба развиваетъ его сознаніе, дѣлаетъ его „классомъ для себя". И по мѣрѣ того какъ онъ дѣлается „классомъ для себя", его борьба принимаетъ *политическій характеръ*. Роль же рабочей партіи состоитъ здѣсь въ томъ, что она всѣми своими силами и всѣми средствами, имѣющимися въ ея распоряженіи, *способствуетъ* этому развитію сознанія пролетаріата, этому превращенію „класса въ себѣ"—въ „классъ для себя", борьбы *экономической* въ борьбу *политическую*.

Этому превращенію стараются помѣшать эксплуататоры, существенно заинтересованные въ томъ, чтобы сознаніе пролетаріата оставалось неразвитымъ. Различныя партіи эксплуататоровъ вступаютъ поэтому *въ борьбу съ рабочей партіей*, стремящейся пріобрѣсти вліяніе на умы рабочихъ. *И эта борьба за политическое сознаніе пролетаріата сама имѣетъ политическій характеръ*. Не въ томъ смыслѣ, что ея непосредственнымъ предметомъ являются политическія права или политическая *власть*, а въ томъ, что она, развивая сознаніе рабочихъ, создаетъ предварительное *условіе*, необходимое для завоеванія пролетаріатомъ политическихъ правъ и политической власти. Такимъ образомъ, хотя борьба пролетаріата, *какъ цѣлаго класса*, становится политической только на одной изъ послѣднихъ стадій,—если не на самой послѣдней стадіи,—своего развитія, но борьба *рабочей партіи*, какъ *передового отряда* пролетаріата, обязаннаго развивать политическое сознаніе всего *этого класса*, *должна быть политической съ первыхъ же своихъ шаговъ*. Наши „экономисты", этого не понимали и потому говорили, что политическая борьба пока еще неумѣстна въ Россіи. Ихъ коренная ошибка заключалась, повторяю, въ томъ, что имъ было совѣмъ не ясно, какъ должна относиться *партія* къ представляемому ею *классу*. Вслѣдствіе этой ошибки они и не видѣли надобности въ существованіи соціаль-демократіи.

„Экономисты" говорили: мы должны только на одинъ шагъ опережать рабочую массу. Но отъ насъ ли зависитъ разстояніе,

отдѣляющее насъ отъ массы? Если рабочая партія хорошо поняла „условія, ходъ и общіе результаты движенія“, а остальная часть рабочаго класса еще совершенно чужда такого пониманія, то эту партію отдѣляетъ отъ нея очень много „шаговъ“[1]). Это, конечно, неудобно во многихъ отношеніяхъ. Но какъ пособить этому горю? Другого средства нѣтъ: надо помочь массѣ какъ можно скорѣе сдѣлать эти „шаги“. А чтобы помочь ей сдѣлать ихъ съ наименьшей затратой силъ и времени, необходимо съ полной ясностью поставить передъ собою свою *конечную цѣль*. Равнодушное отношеніе къ этой цѣли, которое стараются обыкновенно оправдать тѣмъ, что масса еще не созрѣла для ея пониманія, представляетъ собою оппортюнизмъ, граничащій съ измѣной. Чѣмъ больше ускользала бы конечная цѣль изъ нашего собственнаго поля зрѣнія, тѣмъ болѣе затруднительнымъ становилось бы для насъ это содѣйствіе превращенію пролетаріата изъ „класса въ себѣ“ въ „классъ для себя“. А что наши „экономисты“ сильно грѣшили грѣхомъ равнодушнаго отношенія къ конечной цѣли современнаго рабочаго движенія, а потому и вообще къ соціаль-демократической программѣ, это хорошо показываютъ многочисленныя данныя, обнародованныя мною въ брошюрѣ „Vademecum“.

Но оставимъ экономистовъ. Они были нужны мнѣ лишь какъ примѣръ, хорошо поясняющій мою мысль. Теперь же, когда мысль эта, надѣюсь, ясна для читателя, пора примѣнить ее къ рѣшенію тѣхъ вопросовъ, о которыхъ спорили нѣмецкіе товарищи въ Маннгеймѣ.

Въ Германіи теперь нѣтъ никакихъ рабочихъ партій, кромѣ соціаль-демократіи, но зато въ ней есть теперь очень сильные и чрезвычайно быстро развивающіеся *профессіональные союзы*. Какъ же должна относиться къ нимъ соціаль-демократическая партія?

Марксъ стоялъ за *нейтральность* профессіональныхъ союзовъ[2]). И это понятно. Если соціаль-демократія обязана содѣйствовать превращенію пролетаріата изъ безсознательнаго класса

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Здѣсь взятъ, конечно, крайній случай, возможный лишь въ *гипотезѣ*. Но онъ взятъ именно потому, что съ особенной яркостью изображаетъ то отношеніе между партіей и классомъ, какое должно установиться въ *дѣйствительности*.

[2]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Напоминаю читателю, что есть нейтральность и нейтральность. Марксъ смотрѣлъ на нейтральность профессіональныхъ союзовъ совсѣмъ не такъ, какъ смотрятъ на нее буржуазные экономисты и политики. Это забываютъ многіе не только у насъ въ Россіи, но и за границей, особенно въ Болгаріи.

въ сознательный, то она не можетъ требовать отъ него, чтобы онъ, какъ цѣлый классъ, тотчасъ же усвоилъ себѣ ея программу. Чтобы усвоить эту программу, т.-е. чтобы понять условія, ходъ и общіе результаты рабочаго движенія, надо достичь такой высокой ступени развитія, до которой достигаютъ сначала только отдѣльныя *группы*, а потомъ одинъ за другимъ отдѣльные *слои* пролетаріата. Остальная, огромнѣйшая часть его въ теченіе долгаго времени остается далеко назади. Но и она, эта огромная, болѣе или менѣе отсталая часть, не можетъ не бороться со своими эксплуататорами, и эта ея борьба развиваетъ, какъ мы видѣли, ея классовое сознаніе. Профессіональные союзы являются плодомъ этой борьбы и однимъ изъ ея орудій. Поэтому соціаль-демократія обязана поддерживать профессіональные союзы, ведя дѣятельную пропаганду между ихъ членами, но отнюдь не навязывая имъ своей программы. Такое навязываніе чрезвычайно сузило бы русло профессіональнаго движенія, т.-е. помѣшало бы рабочимъ вступать въ ту, какъ выражается Марксъ, „школу соціализма“, которая лучше всего подготовляетъ ихъ къ полному усвоенію соціалистической программы [1]). А это означало бы, что соціаль-демократы неразумнымъ рвеніемъ *задерживаютъ* распространеніе своихъ идей, т.-е. *затрудняютъ рѣшеніе своей собственной задачи*.

Не сознаніе опредѣляетъ собою бытіе, а бытіе опредѣляетъ собою сознаніе. Въ этомъ,—*и, разумѣется, только въ этомъ*,—смыслѣ Марксъ сказалъ, что одинъ шагъ въ развитіи рабочаго движенія важнѣе цѣлой дюжины программъ. Какъ я уже объяснилъ въ другомъ мѣстѣ, это вовсе не значило, что Марксъ не придавалъ значенія программамъ, напротивъ, онъ считалъ ихъ очень важнымъ факторомъ развитія классоваго сознанія. Но такимъ факторомъ программы служатъ лишь тогда, когда онѣ усиливаютъ революціонирующее вліяніе жизни, а не тогда, когда онѣ ослабляютъ его. Навязываніе профессіональнымъ союзамъ соціалистической

---

[1]) Этому какъ-будто противорѣчатъ примѣры Англіи и Соединенныхъ Штатовъ, гдѣ очень сильны *профессіональные союзы* рабочихъ и сравнительно слабо *соціалистическое* движеніе. Но эти двѣ страны до сихъ поръ находились и въ значительной степени еще находятся въ исключительномъ экономическомъ положеніи, которымъ и объясняется отсталость мысли ихъ пролетаріата. Что касается Соединенныхъ Штатовъ, то это признаетъ даже г. Вернеръ Зомбартъ, который говоритъ, что всѣ моменты, задержавшіе развитіе соціализма въ этой странѣ, теперь исчезаютъ или превращаются въ свою собственную противоположность и что вслѣдствіе этого есть всѣ основанія ожидать въ будущемъ широкаго развитія соціализма въ Соединенныхъ Штатахъ. (См. его книгу: „Warum gebt es keinen Sozialismus in den Vereinigten Staaten“. Tübingen 1906, s. 141—142).

программы именно ослабило бы это вліяніе, возстановляя часть рабочихъ противъ соціализма. Потому Марксъ и стоялъ за нейтральность этихъ союзовъ.

Дѣятельность Маркса въ Интернаціоналѣ показываетъ намъ, съ какимъ неподражаемымъ тактомъ умѣлъ онъ подходить къ пролетаріату съ пропагандой своихъ идей. Въ этой дѣятельности онъ былъ какъ нельзя болѣе далекъ отъ навязыванія рабочимъ своихъ соціалистическихъ взглядовъ. Если сравнить программу („уставъ“) Международнаго Товарищества Рабочихъ съ программой, обнародованной въ „Манифестѣ Коммунистической партіи“, а этотъ манифестъ съ первымъ Манифестомъ Интернаціонала, то можно, пожалуй, подумать, что Марксъ сталъ къ началу шестидесятыхъ годовъ болѣе „умѣреннымъ“, чѣмъ былъ онъ въ 1848 году. Нѣкоторые буржуазные идеологи, повидимому, и подумали это. Да и не одни буржуазные идеологи. Бакунинъ и анархисты, съ одной стороны, а бланкисты — съ другой, тоже увидѣли въ его тактикѣ проявленіе оппортюнизма: разница лишь въ томъ, что буржуазные писатели одобряли этотъ мнимый оппортюнизмъ, а революціонеры-утописты осуждали его. Излишне, я думаю, доказывать, что въ *шестидесятыхъ* годахъ прошлаго вѣка Марксъ оставался такимъ же Марксомъ, какимъ былъ въ *сороковыхъ*. Перемѣна произошла не въ *немъ*, а въ тѣхъ *общественно-политическихъ условіяхъ*, при которыхъ ему приходилось дѣйствовать. Въ шестидесятыхъ годахъ ему представилась возможность пріобрѣсти идейное вліяніе на такой сравнительно широкій слой всемірнаго пролетаріата, который былъ еще совершенно недоступенъ для него прежде. И это обстоятельство заставило Маркса заговорить другимъ языкомъ. Въ „Уставѣ“ и въ первомъ Манифестѣ Интернаціонала онъ только *намекалъ* на то, что было ясно и рѣшительно высказано имъ въ 1848 году. Онъ не хотѣлъ, да и не могъ выступать, передъ „пролетаріями всѣхъ странъ“ въ видѣ сектанта, съ тупымъ упорствомъ отстаивающаго каждую *букву* своего ученія. Для него важно было пропитать сознаніе рабочихъ его *духомъ*. А эта цѣль гораздо лучше достигалась той осторожной манерой изложенія, которой онъ держался въ своихъ замѣчательныхъ публицистическихъ трудахъ шестидесятыхъ годовъ. Скажу прямо: онъ не хотѣлъ *запугивать* рабочихъ; онъ *считался съ оппортюнистическимъ настроеніемъ* тогдашняго пролетаріата передовыхъ странъ. И именно этимъ онъ облегчилъ себѣ *борьбу съ оппортюнизмомъ*.

Это можетъ показаться парадоксомъ. Но пора же понять, что и оппортюнизмъ не есть нѣчто однородное, неизмѣнное,

опредѣленное разъ навсегда. Вотъ, напримѣръ, иное дѣло *оппортюнизмъ рабочаго,* а иное дѣло—*оппортюнизмъ „интеллигента“*. Рабочій,—я разумѣю умнаго рабочаго,—проникается оппортюнизмомъ преимущественно потому, что *еще не видитъ всей глубины антагонизма классовыхъ* интересовъ, лежащаго въ основѣ капиталистическаго общества. Интеллигентъ,—я разумѣю умнаго интеллигента,—дѣлается оппортюнистомъ преимущественно потому, что *видитъ названный антагонизмъ во всей его глубинѣ* и инстинктивно *опасается его соціально-политическихъ послѣдствій.* Одинъ остается радикаломъ *въ возможности* („въ себѣ“); другой сохраняетъ въ себѣ *только одну возможность*: возможность *дальнѣйшаго* попятнаго движенія. Перваго соціаль-демократъ *обязанъ щадить;* со вторымъ онъ обязанъ бороться „до послѣдняго издыханія“. Мягкое отношеніе соціаль-демократа къ оппортюнизму рабочаго, *еще не создавшаго своего классоваго положенія,* будетъ способствовать превращенію пролетарія-оппортюниста въ пролетарія-радикала; мягкое отношеніе соціаль-демократа къ оппортюнизму „интеллигента“ только усилитъ вліяніе этого послѣдняго на рабочихъ и тѣмъ самымъ замедлитъ развитіе ихъ классоваго сознанія. И тамъ, и тутъ—оппортюнизмъ, но тамъ онъ имѣетъ совсѣмъ другую природу, чѣмъ тутъ, поэтому и относиться къ нему надо тутъ совсѣмъ иначе, нежели тамъ. Такъ и поступалъ Марксъ и также поступаютъ нѣмецкіе марксисты. Это доказывается дрезденскимъ съѣздомъ, съ одной стороны, и даннгеймскимъ—съ другой.

III.

Но объ этомъ ниже. Теперь же посмотримъ, въ какой мѣрѣ сказанное мною до сихъ поръ помогаетъ рѣшенію вопроса объ отношеніи соціаль-демократической партіи къ профессіональнымъ союзамъ.

Въ засѣданіи 26-го сентября (н. с.) Давидъ возсталъ въ Маннгеймѣ противъ того мнѣнія, будто „профессіональные союзы, это—средство, а соціаль-демократія, это—цѣль“. Онъ сказалъ, что, какъ политическая партія, соціалъ-демократія тоже есть только средство. Это совершенно вѣрно, но это ничего не доказываетъ. Никому изъ марксистовъ не приходило въ голову утверждать, что профессіональные союзы, *какъ экономическія организаціи,* должны служить средствомъ для достиженія цѣли: *политической партіи.* Съ точки зрѣнія Маркса, *политическая*

борьба, наоборотъ, служитъ *средствомъ* для достиженія *экономической* цѣли: обобществленія средствъ производства. Но, какъ мы уже видѣли, борьба, которую ведутъ профессіональные союзы, развиваетъ классовое сознаніе рабочаго и приводитъ его къ усвоенію соціализма. Въ этомъ смыслѣ профессіональные союзы и являются „школой соціализма“. И какъ школа есть *средство* для пріобрѣтенія знаній, которыя являются *цѣлью*, такъ и профессіональные союзы служатъ средствомъ превращенія пролетаріата изъ безсознательнаго класса въ сознательный, изъ „класса въ себѣ“—въ „классъ для себя“. Давидъ прибавилъ потомъ: „само собою разумѣется, что профессіональные союзы должны быть проникнуты соціалистическимъ духомъ“. Это „*должны*“ получаетъ правильный смыслъ только въ томъ случаѣ, если мы смотримъ на профессіональные союзы именно, какъ на средство полнаго развитія пролетарской мысли.

Изъ этого не слѣдуетъ, конечно, что въ глазахъ марксиста не имѣютъ значенія тѣ частныя завоеванія, которыя дѣлаются рабочими съ помощью профессіональныхъ союзовъ. Нѣтъ, эти завоеванія существенно важны. Но они существенно важны тѣмъ, что обезпечиваютъ возможность дальнѣйшаго развитія сознанія пролетаріата. Они тоже—средство.

Въ томъ же засѣданіи Кваркъ замѣтилъ: „партія не должна говорить: мы идемъ впереди, а профессіональные союзы должны слѣдовать за нами“. Онъ былъ правъ: не слѣдуетъ говорить это, потому что это безтактно; а безтактно это потому, что могло бы оттолкнуть отъ профессіональныхъ союзовъ тѣхъ пролетаріевъ, которые *еще не усвоили* себѣ соціалистической точки зрѣнія. Но тѣ члены этихъ союзовъ, которые *уже доросли* до нея, обязаны понимать, что рабочая партія есть передовой отрядъ, слѣдовать за которымъ непремѣнно должна остальная часть рабочихъ, если только она хочетъ до конца отстаивать свои классовые интересы. А это иногда начинали какъ-будто забывать нѣкоторые вожаки нѣмецкихъ профессіональныхъ союзовъ, слишкомъ охотно ограничивавшіе свое поле зрѣнія „мелкой работой“ (Kleinarbeit) [1]). И это забвеніе поддерживалось вліяніемъ на нихъ оппортюнистовъ изъ интеллигенціи, т.-е. того же Давида и компаніи. И этому забвенію Каутскій хотѣлъ положить конецъ, предложивъ свое дополненіе къ проекту резолюціи Бебеля-Легіена. Вожаки профессіональ-

---

[1]) См. знаменитую резолюцію Кёльнскаго съѣзда германскихъ профессіональныхъ союзовъ.

ныхъ союзовъ потому и воспротивились этому дополненію, что увидѣли въ немъ для себя нѣчто въ родѣ урока и упрека. Они добились того, что Маннгеймскій съѣздъ принялъ только одну часть предложеннаго Каутскимъ дополненія, при чемъ противъ остальной его части рѣшительно высказался самъ Бебель. Въ своемъ интервью съ представителемъ французской соціалистической партіи, г. Раппопортомъ, Давидъ объявилъ этотъ фактъ побѣдой ревизіонизма. И такъ же понялъ его органъ нашихъ кадетовъ—„Рѣчь“. Но на самомъ дѣлѣ вожди профессіональныхъ союзовъ добились своего только *по формѣ; по существу* же они, устами Бёмельбурга и Рейхеля, открыто признали справедливость мысли Каутскаго. Такимъ образомъ, о пораженіи этого послѣдняго не можетъ быть и рѣчи. А если самъ Бебель счелъ нужнымъ сдѣлать формальную уступку вожакамъ профессіональнаго движенія, то это объясняется тѣмъ, что подобная уступка не могла ничему повредить въ виду совершенно недвусмысленныхъ на этотъ разъ принципіальныхъ заявленій самихъ вожаковъ профессіональныхъ союзовъ.

Всякій согласится съ тѣмъ, что и Каутскій говорилъ въ Маннгеймѣ не тѣмъ языкомъ, какимъ онъ говорилъ въ Дрезденѣ. Это опять-таки вполнѣ понятно. Въ Дрезденѣ нѣмецкіе марксисты столкнулись съ оппортюнизмомъ „интеллигентовъ“, и они безпощадно атаковали его по всей линіи. Въ Маннгеймѣ имъ пришлось имѣть дѣло съ оппортюнизмомъ рабочихъ организацій. И они обнаружили большую мягкость. Это только показываетъ, что они поняли тактику своего учителя.

Рѣшеніе, принятое въ Маннгеймѣ по вопросу о профессіональныхъ союзахъ, показалось нѣмецкимъ ревизіонистамъ чѣмъ-то въ родѣ историческаго вознагражденія за Дрезденъ; но въ дѣйствительности Маннгеймъ только дополнилъ то, что было сдѣлано Дрезденомъ. Если бы марксисты держались въ Маннгеймѣ другой тактики; если бы они отказались даже отъ формальныхъ уступокъ профессіональнымъ союзамъ, то они чрезвычайно усилили бы позицію оппортюнистовъ и, пожалуй, дали бы имъ возможность выйти побѣдителями въ одномъ изъ будущихъ своихъ столкновеній съ ними. Но нѣмецкіе марксисты не сдѣлали этой ошибки и тѣмъ самымъ нанесли новое пораженіе „интеллигентскому“ оппортюнизму. Мнѣ сдается, что оппортюнисты-интеллигенты въ глубинѣ души сами чувствуютъ это, и что если Давидъ провозглашаетъ себя побѣдителемъ, то онъ лишь дѣлаетъ, по французскому выраженію: bonne mine au mauvais jeu.

Дункеръ, доказывавшій на съѣздѣ, что надо принять допол-

неніе Каутскаго, замѣтилъ, между прочимъ: „то, что въ немъ сказано, само собою разумѣется. Такія вещи не говорятся, но дѣлаются“. Но разъ это было такъ, то вѣдь отсюда вытекало не то, что дополненіе Каутскаго слѣдовало принять, а то, что слѣдовало дѣйствовать въ его духѣ, но отказаться отъ его включенія въ резолюцію. Вѣроятно, подобнымъ же соображеніемъ руководствовался и Бебель, высказавшійся противъ второй части дополненія. „Что соціаль-демократы, входящіе въ составъ профессіональныхъ союзовъ, должны распространять между своими товарищами соціалистическія идеи, это, дѣйствительно, само собою разумѣется [1]). Но совсѣмъ не говорить объ этомъ невозможно послѣ Кёльнскаго съѣзда: примемъ первую часть дополненій Каутскаго. Однако, не надо, чтобы наше напоминаніе объ этой истинѣ показалось вожакамъ профессіональныхъ партій обиднымъ, хотя бы и безъ достаточнаго основанія. Это помѣшало бы ихъ дѣйствію въ желательномъ для насъ смыслѣ. Поэтому отклонимъ вторую часть дополненія Каутскаго“. Вотъ какъ долженъ былъ разсуждать Бебель въ Маннгеймѣ. И Дункеръ не можетъ не согласиться, что если вождь германскаго пролетаріата въ самомъ дѣлѣ разсуждалъ такъ, то это были совершенно въ духѣ его же, Дункера, рѣчи. Такія вещи обыкновенно не говорятся, но дѣлаются, а если ужъ надо говорить ихъ, то иногда полезно быть лаконичнымъ.

Кромѣ своего дополненія, Каутскій предложилъ еще поправку къ проекту резолюціи, внесенному Бебелемъ-Легіеномъ. Эта поправка гласитъ, что профессіональные союзы такъ же необходимы, какъ и соціалъ-демократическая партія, между тѣмъ какъ въ проектѣ говорилось, что союзы по своему значенію не уступаютъ партіи. Съѣздъ принялъ эту поправку—и, конечно, очень хорошо сдѣлалъ. Онъ устранилъ этимъ тотъ ошибочный взглядъ на профессіональные союзы, который, какъ я сказалъ выше, иногда высказываютъ даже нѣкоторые марксисты.

Профессіональный союзъ, *какъ таковой*, имѣетъ цѣлью борьбу съ предпринимателемъ за болѣе выгодныя для рабочаго условія продажи ему, предпринимателю, рабочей силы. Если все поле

---

[1]) Съѣзды нѣмецкой соціаль-демократіи не разъ постановляли, что члены партіи должны вступать въ профессіональные союзы. Такимъ образомъ, передовой отрядъ пролетарской арміи, какимъ является соціаль-демократическая партія, имѣетъ не только ту особенность, что въ немъ сосредоточивается основная мысль всего движенія, но еще и ту, что его члены одновременно входятъ также и въ составъ остальныхъ частей войска. Это необходимо помнить.

зрѣнія рабочаго ограничивается такой борьбой, то это значитъ, что онъ мирится съ лежащимъ на его шеѣ ярмомъ капитала и заботится только о томъ, чтобы нѣсколько уменьшить его вѣсъ. Другими словами, это значитъ, что пролетарій еще мирится съ капитализмомъ. Онъ перестаетъ мириться съ нимъ только тогда, когда начинаетъ задумываться о полномъ устраненіи системы наемнаго труда, о полномъ устраненіи капиталистическихъ отношеній производства. Но *такая* цѣль, чтобы тамъ ни говорили болѣе или менѣе зараженные анархизмомъ французскіе „революціонные“ синдикалисты, недостижима съ помощью одной экономической борьбы, однихъ профессіональныхъ союзовъ. Ея достиженіе невозможно безъ перехода политической власти въ руки пролетаріата. Сознавъ это, рабочій отнюдь не перестаетъ, конечно, быть членомъ своего профессіональнаго *союза*, но уже не ограничивается точкой зрѣнія такого союза, а дѣлается сознательнымъ членомъ соціалистической *партіи*. Но если онъ дѣлается такимъ членомъ лишь по достиженіи болѣе высокой ступени классоваго сознанія, то неправильно было бы сказать, что союзы *не уступаютъ партіи* по своему значенію. Такая формулировка исчерпала бы собою не соціаль-демократическій взглядъ, а взглядъ тѣхъ, какъ говорятъ теперь въ Англіи, *рабочихъ либераловъ* (labour liberals), которые, стоя на точкѣ зрѣнія *капиталистическаго* общества, признаютъ, однако, что рабочій долженъ отстаивать свои интересы и посредствомъ профессіональныхъ союзовъ, и посредствомъ политической борьбы. Въ глазахъ такихъ „либераловъ“ значеніе политической партіи, дѣйствительно, равно значенію профессіональныхъ союзовъ. Соціаль-демократу дѣло представляется иначе. Онъ охотно признаетъ, что профессіональные союзы такъ же необходимы, какъ и организація пролетаріата въ особую политическую партію. Но та политическая партія, въ которую *онъ* зоветъ рабочихъ, вписала въ свою программу полное устраненіе тѣхъ производственныхъ отношеній, на почвѣ которыхъ пролетаріямъ приходится продавать свою силу, а ихъ профессіональнымъ союзамъ приходится бороться за лучшія условія ея продажи. Поэтому пролетарій, который прежде ограничивался одной профессіональной борьбой, а потомъ дѣлается, кромѣ того, сознательнымъ членомъ соціалистической партіи, тѣмъ самымъ показываетъ, что онъ достигъ болѣе высокой ступени развитія. А высшая ступень развитія имѣетъ больше значенія, чѣмъ низшая.

Но этого мало. Тамъ, гдѣ не вмѣшиваются какія-нибудь исключительныя экономическія условія, логика профессіональной

борьбы *сама толкаетъ* рабочаго на высшую ступень классоваго сознанія, за предѣлы чисто профессіональной борьбы.

Резолюція Бебеля-Легіена тоже хотѣла выразить эту послѣднюю мысль. Но поправка, предложенная Каутскимъ и принятая съѣздомъ, очень удачно устранила неловкую формулировку, которая могла значительно затруднить ея правильное пониманіе.

IV.

Теперь, когда намъ выяснилось, каково должно быть отношеніе партіи къ профессіональнымъ союзамъ, мы безъ труда поймемъ и смыслъ той части главнѣйшей резолюціи Маннгеймскаго съѣзда, которая относится къ „массовой стачкѣ“.

Кто дѣлаетъ стачки вообще? Рабочіе. Кто можетъ сдѣлать „массовую стачку“? Тоже рабочіе.—Какую роль должны играть въ „массовой стачкѣ“ организованные рабочіе—профессіональные союзы?—Самую главную: они должны составить ядро стачечной арміи. Такъ ли это? Несомнѣнно, такъ. Хорошо, пойдемъ дальше.

Какъ должна отнестись къ вопросу о массовой стачкѣ соціаль-демократическая партія въ томъ случаѣ, если по той или по другой причинѣ профессіональные союзы не обнаруживаютъ большой склонности къ ней? Очевидно, что она должна отнестись къ этому вопросу съ очень большой осторожностью: грозить врагамъ стачкой вопреки профессіональнымъ союзамъ, отъ поведенія которыхъ будетъ зависѣть ходъ и исходъ всего дѣла, значитъ упиваться фразами, размахивать картоннымъ мечомъ.

Въ чемъ же должно выразиться осторожное отношеніе партіи къ этому вопросу? Во-первыхъ, въ разъясненіи профессіональнымъ союзамъ того, что ихъ тактика зависитъ не только отъ ихъ воли; что „массовая стачка“ можетъ быть *навязана имъ*, при извѣстныхъ политическихъ обстоятельствахъ, врагами пролетаріата. Во-вторыхъ, въ стремленіи показать этимъ союзамъ, что партія сама хорошо понимаетъ всю серьезность и всю рискованность того политическаго дѣйствія, которое называется „массовой стачкой“; что она прибѣгнетъ къ этому дѣйствію только въ крайности и считаетъ преступленіемъ всякую легкомысленную игру въ „массовую стачку“, всякій необдуманный призывъ къ ней.

Разъясненіе нѣмецкимъ профессіональнымъ союзамъ перваго пункта было дѣломъ Бебеля на Іенскомъ съѣздѣ, разъясненіе имъ второго пункта было его дѣломъ на съѣздѣ въ Маннгеймѣ.

Кто видитъ противорѣчіе между тѣмъ, что говорилъ Бебель въ Іенѣ и тѣмъ, что говорилъ онъ на Маннгеймскомъ съѣздѣ, тотъ просто-напросто не уяснилъ себѣ обстоятельствъ дѣла.

Молодой Либкнехтъ замѣтилъ, что устами Бебеля въ Маннгеймѣ говорила его сѣдая голова, а не его молодое сердце. Но развѣ молодое сердце должно быть легкомысленнымъ? И развѣ не легкомысленно было бы „трубить наступленіе“ въ виду того настроенія профессіональныхъ союзовъ, которое такъ ясно обнаружилось на ихъ послѣднемъ, Кельнскомъ, съѣздѣ? Какъ ни молодо сердце Бебеля, но онъ никогда не походилъ на тѣхъ молодыхъ и старыхъ „вождей“,—особенно многочисленныхъ въ политически неразвитыхъ странахъ,—которые всегда готовы итти, по выраженію извѣстной военно-сатирической пѣсни, „спросту, прямо къ мосту“, не справляясь ни о томъ, каковы силы и настроеніе ихъ собственныхъ рядовъ, ни о томъ, каковы позиціи непріятеля. Бебель *не увлекается фразеологіей, ему нужна побѣда;* побѣда предполагаетъ серьезный и хладнокровный *расчетъ*, расчетъ же дѣлается *не сердцемъ, а головою.*

Одинъ изъ присутствовавшихъ въ Маннгеймѣ представителей иностранныхъ соціаль-демократическихъ партій пожелалъ нашимъ нѣмецкимъ товарищамъ въ своей корреспонденціи о съѣздѣ побольше „боевой готовности“ (schlachtfertigkeit). Но что же такое—боевая готовность? Въ чемъ она состоитъ? Въ чемъ она выражается? Въ горячихъ ли приказахъ по арміи, или же въ надлежащей организаціи боевыхъ силъ? Кажется, что въ организаціи. Но именно это и доказывалъ Бебель въ своихъ рѣчахъ на Маннгеймскомъ съѣздѣ. Онъ не „трубилъ отступленія“, какъ поняли нѣкоторые органы печати, а только разъяснялъ, *какія условія необходимы для побѣдоноснаго наступленія.* На эту сторону дѣла онъ обращалъ вниманіе своей партіи еще въ Іенѣ; но такъ какъ нѣкоторые, — можно даже, пожалуй, сказать: многіе, — изъ его товарищей все-таки забывали о ней, то въ Маннгеймѣ ему пришлось останавливаться на ней дольше, развивать свою мысль подробнѣе, выражаться сильнѣе. Это и подало поводъ говорить объ его „отступленіи“. Но, повторяю, на самомъ дѣлѣ никакого отступленія не было.

Жизнь сыграла тутъ съ Бебелемъ ту злую и неумную шутку, которую она часто играетъ съ вождями, одаренными широкимъ политическимъ смысломъ. Они видятъ необходимость извѣстнаго новаго пріема борьбы и указываютъ на него своимъ товарищамъ. Но они видятъ при этомъ и то, что употребленіе въ дѣло этого новаго пріема возможно *только при наличности извѣстныхъ*

условій. А между ихъ товарищами оказываются люди, усвоившіе ихъ выводъ, но не соображающіе, какимъ путемъ пришелъ онъ къ нему. Они кричатъ о новомъ пріемѣ и забываютъ объ условіяхъ, необходимыхъ для успѣшнаго употребленія его въ дѣло. Этимъ они существенно искажаютъ мысль своихъ вождей, которымъ приходится, поэтому, на время оставить въ покоѣ *противниковъ* своей идеи и ополчиться на ея, не по разуму усердныхъ, *сторонниковъ*. Тогда эти послѣдніе сердятся и кричатъ, что вожди „уже не тѣ“, что они „устали“ и т. п. „Это—старая исторія, однако, она всегда остается новой“... и всегда до послѣдней степени скучной, глупой...

Впрочемъ, говоря о томъ, какъ стоитъ вопросъ о „массовой стачкѣ“ въ Германіи, надо помнить, что по замѣчанію центральнаго органа нѣмецкой соціалъ-демократіи, за нее въ послѣдніе мѣсяцы гораздо рѣшительнѣе высказывались *ревизіонисты*, чѣмъ *марксисты*. Этотъ фактъ служитъ новымъ подтвержденіемъ того, что радикализмъ даннаго пріема борьбы еще вовсе не доказываетъ радикализма лицъ, его отстаивающихъ. Римляне не даромъ утверждали, что когда двое говорятъ одно и то же,—это не одно и то же.

Резолюція, принятая въ Маннгеймѣ по вопросу о всеобщей стачкѣ, имѣетъ то огромное преимущество, что ей обезпечено сочувствіе германскихъ профессіональныхъ союзовъ. Хотя она и заявляетъ, что между Іеной и Кельномъ,—т.-е. между резолюціей, принятой въ прошломъ году съѣздомъ партіи, и резолюціей, *принятой въ томъ же году съѣздомъ профессіональныхъ союзовъ*,—не было никакого разногласія, но на самомъ дѣлѣ разногласіе, несомнѣнно, существовало: союзы обнаружили гораздо меньшую склонность къ массовой стачкѣ, чѣмъ партія. Маннгеймское заявленіе о томъ, что разногласія не было, свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что такого разногласія уже нѣтъ, что дѣло уже улажено въ *настоящую минуту*. Разногласіе же могло быть устранено двумя путями: *или* партія *отступила* бы до позиціи профессіональныхъ союзовъ; *или* же профессіональные союзы, послѣ разъясненій, данныхъ Бебелемъ, *подвинулись бы впередъ* до позиціи партіи. Кто вспомнитъ, напримѣръ, рѣчи Бёмельбурга на Кельнскомъ съѣздѣ и кто сравнитъ ихъ съ тѣмъ, что тотъ же Бёмельбургъ говорилъ въ Маннгеймѣ, тотъ долженъ будетъ признать, что произошло именно движеніе впередъ профессіональныхъ союзовъ. А это какъ разъ то, что было нужно.

Иные утверждаютъ, что подвинулись впередъ собственно только *вожаки* этихъ союзовъ, такъ какъ *масса* ихъ членовъ дви-

гаться не было надобности: она и прежде раздѣляла точку зрѣнія партіи. Если это въ самомъ дѣлѣ такъ, то тѣмъ лучше. Но, во-первыхъ, очень трудно судить, въ какой мѣрѣ это такъ; во-вторыхъ, если бы Бебель былъ даже вполнѣ увѣренъ въ томъ, что это такъ, то и тогда онъ не могъ бы и не долженъ былъ бы „трубить“ немедленное „наступленіе“. Онъ слишкомъ хорошо зналъ, что безусловно необходимая для успѣшнаго наступленія работа организаціи *еще не закончена*. Достаточно сказать, что желѣзно-дорожные служащіе въ Германіи еще не организованы.

Бебель былъ правъ, говоря, что положеніе дѣлъ въ Германіи совсѣмъ не похоже на положеніе дѣлъ въ Россіи. Мы переживаемъ теперь тотъ моментъ, когда противъ защитниковъ „стараго порядка“ идутъ всѣ живыя силы населенія. Въ Германіи, наоборотъ, пролетаріатъ находится въ изолированномъ положеніи, невыгоды котораго могутъ быть отчасти искуплены только широтой и стройностью организаціи. Да и въ Россіи опытъ весьма убѣдительно показалъ, что „массовая стачка“ есть такое оружіе, въ обращеніи съ которымъ нужно быть до крайности осмотрительнымъ.

Тѣмъ не менѣе я готовъ признать, что Бебель съ меньшимъ оптимизмомъ смотритъ теперь на возможность успѣха „массовой стачки“, чѣмъ годъ тому назадъ. Его „сѣдая голова“ тутъ не при чемъ или,—такъ какъ вожди *западнаго* пролетаріата никогда ни отказываются отъ услугъ головы,—роль его сѣдой головы свелась тутъ къ тому, что она приняла во вниманіе нѣкоторые важные уроки жизни.

Въ іенской своей рѣчи Бебель высказалъ твердое убѣжденіе въ томъ, что „массовая стачка“ можетъ имѣть совершенно мирный характеръ. Поведеніе германскихъ „сферъ“ во время извѣстныхъ событій нынѣшняго года показало, что на мирное теченіе такой стачки трудно расчитывать въ Германіи: „сферы“ сдѣлаютъ тамъ съ своей стороны все, чтобы вызвать пролетаріатъ на активную борьбу. Но *активная* борьба требуетъ несравненно больше силъ, нежели „революція скрещенныхъ рукъ“. Отсюда неотразимо слѣдуетъ тотъ, въ высшей степени важный, тактическій выводъ, что „революція скрещенныхъ рукъ“, которая явится лишь предисловіемъ къ активной борьбѣ со „сферами“, можетъ быть начата *только* тогда, когда силы пролетаріата будутъ достаточно велики для того, чтобы онъ могъ отъ стачки съ успѣхомъ перейти къ неизбѣжному активному столкновенію. А это значитъ, что всякая торопливость въ дѣлѣ стачки имѣла бы роковыя послѣдствія для всего германскаго рабочаго

движенія. Поэтому Бебель и долженъ былъ съ особенной энергіей „тормазить“ нѣкоторыхъ своихъ товарищей, обнаружившихъ склонность слѣпо вѣрить тому, что стѣны іерихонскія пали отъ трубнаго звука. *Чѣмъ труднѣе предстоящая борьба, тѣмъ старательнѣе надо готовиться къ ней,*—вотъ что добавилъ Бебель въ Маннгеймѣ къ тому, что было сказано имъ въ Іенѣ.

Но въ такомъ случаѣ, возразятъ мнѣ, „массовая стачка“ откладывается до греческихъ календъ, а резолюція Маннгеймскаго съѣзда представляетъ собою лишь свидѣтельство о смерти ея идеи.

Я отвѣчу на это, что такъ могутъ думать только ревизіонисты, убѣжденные въ томъ, что знаменитый „Zusammenbruch“ уже невозможенъ. А кто не раздѣляетъ этого убѣжденія, кто знаетъ, какъ сильно обостряются общественныя противорѣчія въ современной Германіи, такъ быстро идущей по пути экономическаго развитія, тотъ не согласится съ этимъ и тотъ увидитъ въ рѣшеніи, принятомъ на Маннгеймскомъ съѣздѣ, весьма серьезную программу практическихъ дѣйствій, выработанную въ виду предстоящихъ германскому пролетаріату весьма серьезныхъ столкновеній.

— Если это такъ, то Бебелю не слѣдовало отклонять внесеннаго Либкнехтомъ предложенія относительно пропаганды противъ милитаризма,—скажутъ опять люди, вѣрующіе въ іерихонскія трубы.—Наконецъ, его заявленіе насчетъ вмѣшательства Германіи во внутреннія дѣла Россіи тоже не отличается надлежащей энергіей.

Отвѣчаю: разногласіе между Бебелемъ и Либкнехтомъ по вопросу о пропагандѣ противъ милитаризма вовсе не имѣетъ принципіальнаго характера. Оно касается лишь практической организаціи этой пропаганды. Бебель не только призналъ въ принципѣ ея необходимость, но не безъ основанія прибавилъ, что германская соціалъ-демократія ведетъ ее энергичнѣе, чѣмъ какая-нибудь другая соціалистическая партія въ мірѣ.

Что же касается вмѣшательства имперскаго германскаго правительства въ русскія дѣла, то надо помнить пословицу: соловья баснями не кормятъ. Вопросъ не въ томъ, *что говорятъ теперь* нѣмецкія соціалъ-демократы о такомъ вмѣшательствѣ, а въ томъ, что они *въ состояніи будутъ сдѣлать*, если оно произойдетъ. Сдѣлать же они будутъ въ состояніи тѣмъ больше, чѣмъ сильнѣе и прочнѣе станетъ организація ихъ силъ, и чѣмъ шире распространится ихъ вліяніе въ средѣ нѣмецкаго народа. Въ этомъ вся „суть“. Поэтому и не слѣдуетъ придавать преувеличенное значеніе той *формѣ*, которую получаютъ въ томъ

ими другомъ случаѣ относящіяся сюда заявленія нѣмецкихъ соціалъ-демократовъ. Форма часто зависитъ отъ внѣшнихъ обстоятельствъ. По *существу* же они сдѣлаютъ все зависящее отъ нихъ для того, чтобы помѣшать германскому мечу убить русскую свободу. Въ этомъ нельзя было сомнѣваться *до* Маннгейма и въ этомъ еще менѣе можно сомнѣваться *послѣ* того, что сказалъ тамъ Бебель [1]).

Почему нѣтъ соціализма въ Соединенныхъ Штатахъ?

Werner Sombart. — Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Socialismus? (*Вернеръ Зомбартъ.— Почему нѣтъ соціализма въ Соединенныхъ Штатахъ?*) [2])

Эта книга представляетъ собою отдѣльное и малоизмѣненное изданіе статей В. Зомбарта, печатавшихся въ „Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik“ (B. XXI). По поводу этихъ статей написаны были Каутскимъ его статьи „Der amerikaniche Arbeiter“ („Американскій рабочій“), „Neue Zeit“, 24 Jahrgang, B. I, №№ 21, 22, 23, 24), столь поучительныя во многихъ отношеніяхъ, несмотря на очевидную неправильность нѣкоторыхъ соображеній, высказанныхъ авторомъ о ходѣ экономическаго развитія Россіи. Теперь, когда изданіе статей В. Зомбарта сдѣлало ихъ болѣе доступными „широкой публикѣ“, съ ними непремѣнно долженъ познакомиться всякій, кто интересуется вопросомъ всемірнаго рабочаго движенія. Надо надѣяться, что онѣ скоро появятся на русскомъ языкѣ.

Мнѣ уже пришлось цитировать эту книгу мѣсяцъ тому назадъ, говоря о программѣ „трудовиковъ“ [3]). Но тамъ я по необходимости ограничился одной выпиской изъ нея, теперь же я хочу поговорить о ней нѣсколько подробнѣе.

---

[1]) Статья эта была уже написана, когда я прочиталъ въ „Neue Zeit“ № отъ 6 октября (н. с.) 1906 г. ст. К. Каутскаго: „Der Parteitag von Mannheim“. Мнѣ было очень пріятно убѣдиться въ томъ, что, за исключеніемъ нѣкоторыхъ частностей, Каутскій сошелся со мною въ оцѣнкѣ Маннгеймскаго съѣзда.

[2]) „Современная Жизнь“, ноябрь 1906 г.

[3]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Статья, на которую я здѣсь указываю, вошла въ сборникъ. *„Новыя письма о тактикѣ и о безтактности“.*

Я не принадлежу къ числу безусловныхъ поклонниковъ В. Зомбарта. Далеко нѣтъ! Мнѣ хорошо извѣстна неисправимая ограниченность его кругозора; для меня давно ясенъ буржуазный характеръ его общественныхъ симпатій. Въ области „*бытія*“ мы съ нимъ принадлежимъ къ совершенно различнымъ лагерямъ, что, разумѣется, не можетъ не вліять на наше „*сознаніе*“. Ко мнѣ и къ нѣкоторымъ моимъ единомышленникамъ В. Зомбартъ относится съ большою строгостью и, смѣю сказать, со столь же большою несправедливостью. Во второмъ изданіи своей книги, посвященной соціализму и соціальному движенію въ Европѣ, онъ разбранилъ насъ, что называется, на всѣ корки. Но я не памятозлобенъ, подобно Сквознику-Дмухановскому, и, въ своемъ качествѣ „узкаго“ марксиста, я стараюсь всегда отдавать должное своимъ врагамъ и противникамъ. Я считаю В. Зомбарта однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ представителей современной экономической науки. Онъ имѣетъ очень много знаній, а главное — онъ умѣетъ хорошо пользоваться своими знаніями. Онъ чрезвычайно талантливъ. Такъ, напримѣръ, кто знаетъ двухтомное сочиненіе Левассера „L'Ouvrier americain“ (Paris, 1898), тотъ найдетъ мало новаго въ тѣхъ главахъ книги В. Зомбарта, которыя посвящены экономическому и общественному положенію американскаго рабочаго. И все-таки онъ съ удовольствіемъ прочтетъ ихъ, потому что онѣ, какъ и вся книга, хорошо написаны. В. Зомбартъ мыслитъ гораздо послѣдовательнѣе, „складнѣе“, нежели эклектикъ Левассеръ. Онъ стоитъ на буржуазной точкѣ зрѣнія. Но къ объясненію соціальныхъ явленій онъ довольно удачно примѣняетъ методъ Маркса, поскольку этому не препятствуетъ указанная мною ограниченность его буржуазнаго кругозора. Онъ понимаетъ, что „общественный человѣкъ“ (это выраженіе принадлежитъ, какъ извѣстно, Марксу) измѣняетъ свои чувства и понятія сообразно тому, какъ измѣняется его экономическая жизнь. *Въ этой жизни* и ищетъ В. Зомбартъ объясненія *психическаго склада* американскаго рабочаго. Почему въ Америкѣ до сихъ поръ нѣтъ сильной соціалистической партіи? Нѣкоторые глубокомысленные экономисты отвѣчали на этотъ вопросъ указаніемъ на свойства англо-саксонской расы: эти свойства таковы, что англо-саксонская раса не способна увлекаться соціализмомъ. А почему у нея такія свойства? Потому, что она практична. А изъ чего видно, что она практична? Между прочимъ, изъ того, что она не увлекается соціализмомъ. Это старая пѣсня. Почему опіумъ усыпляетъ? Потому, — отвѣчаетъ Мольеровскій персонажъ, — что онъ имѣетъ усыпляющія свойства.

Какъ человѣкъ, вкусившій отъ Марксова древа познанія добра и зла, В. Зомбартъ ясно видитъ смѣшную несостоятельность подобныхъ объясненій. Онъ спрашиваетъ себя: да вѣрно ли то, что американскій рабочій принадлежитъ къ англо-саксонской расѣ? И у него выходитъ, что это не вѣрно,—не вѣрно потому, что въ Соединенные Штаты иммигрируютъ далеко не одни англо-саксы. Цензъ 1900 года показалъ, что въ той части населенія Сѣверо-Американскихъ Соединенныхъ Штатовъ, которая состояла тогда изъ иммигрантовъ, выходцы изъ Англіи составляли 8,1%, а изъ Шотландіи—2,3%; напротивъ, иммигранты изъ Германіи составляли 25,8%; изъ Ирландіи—15,6%; изъ Россіи и Польши—7,8% и т. д. Толкуйте же послѣ этого объ англо-саксонской расѣ! Скажутъ, пожалуй, что эти цифры относятся только къ настоящему времени, а прежде процентный составъ иммиграціи былъ другой. Но и это соображеніе совсѣмъ не такъ убѣдительно, какимъ оно можетъ показаться на первый взглядъ.

„Если мы даже примемъ во вниманіе всю иммиграцію въ теченіе XIX столѣтія, то и тогда участіе въ ней англо-саксонской расы окажется меньшимъ, чѣмъ это обыкновенно принято думать,—говоритъ В. Зомбартъ;—оно доходитъ (даже со включеніемъ ирландцевъ, которые, навѣрно, составляли тутъ болѣе половины) лишь до 33,58%“ (стран. 38). Стало-быть, въ продолженіе жизни послѣдняго поколѣнія въ Соединенные Штаты вселились цѣлые милліоны выходцевъ изъ такихъ странъ, которыя отличаются процвѣтаніемъ въ нихъ соціализма. Въ числѣ такихъ выходцевъ *нѣмцамъ* принадлежитъ весьма почетное мѣсто. Почему же нѣмцы, очень склонные къ соціализму въ Германіи, оказались очень мало склонными къ нему въ Сѣверной Америкѣ? Вѣдь ихъ раса не измѣнилась. Ясно, значитъ, что раса тутъ не при чемъ, ясно, что отвѣта на вопросъ о томъ, почему нѣтъ въ Соединенныхъ Штатахъ сильной соціалистической партіи, надо искать не въ свойствахъ той или другой *расы*, а въ особенностяхъ сѣверо-американской общественной *жизни*. Вотъ эти-то особенности и изслѣдуетъ В. Зомбартъ въ своей книгѣ. Онъ указываетъ на демократическій характеръ сѣверо-американскихъ политическихъ учрежденій; онъ отмѣчаетъ чрезвычайно благопріятное экономическое положеніе сѣверо-американскаго рабочаго сравнительно съ европейскимъ и, наконецъ, отмѣчаетъ вліяніе того факта, что на западѣ Соединенныхъ Штатовъ существовало множество свободныхъ земель, дававшихъ пролетарію возможность „бѣжать на свободу“ отъ капитализма. Этимъ фактомъ задерживалось, по мнѣнію В. Зомбарта, развитіе классоваго

самосознанія сѣверо-американскихъ наемныхъ рабочихъ, а слѣдовательно и замедлялся ростъ соціализма. Но пространство свободныхъ земель съ теченіемъ времени все болѣе уменьшалось, между тѣмъ какъ колоссальное развитіе капитализма все болѣе обостряло противорѣчія, свойственныя сѣверо-американскому обществу. Поэтому причины, задерживавшія ростъ соціализма въ Соединенныхъ Штатахъ, все болѣе устранялись или даже превращались въ свою собственную противоположность. В. Зомбартъ думаетъ, что въ недалекомъ будущемъ соціализмъ пышно расцвѣтетъ въ Сѣверной Америкѣ (стр. 142).

Все это очень интересно, и потому я еще разъ настоятельно совѣтую читателю ознакомиться съ новой книгой В. Зомбарта, дополняя ея чтеніе чтеніемъ указанныхъ выше статей К. Каутскаго.

Еще одно замѣчаніе. В. Зомбартъ обѣщаетъ показать въ одномъ изъ своихъ будущихъ изслѣдованій, что, въ „объективномъ смыслѣ“, нигдѣ въ мірѣ рабочій не подвергается такой сильной эксплуатаціи со стороны капиталиста, какъ въ Соединенныхъ Штатахъ (стр. 130—131). Это изслѣдованіе будетъ еще болѣе интересно, чѣмъ разбираемая мною книга. Оно дастъ новый матеріалъ для обоснованія теоріи, гласящей, что, по мѣрѣ развитія капиталистическаго общества, положеніе пролетаріата *относительно ухудшается*, несмотря на то, что его матеріальное положеніе *улучшается* въ *абсолютномъ* смыслѣ этого слова. Этой теоріи держался, какъ извѣстно, Марксъ, и ея же держатся современные марксисты [1]). В. Зомбартъ принадлежитъ къ числу тѣхъ писателей изъ буржуазнаго лагеря, которые, несмотря на свое отрицательное отношеніе къ практическимъ стремленіямъ современнаго соціализма, оказываются вынужденными признавать теоретическую правильность многихъ его положеній. Правда, это не мѣшаетъ имъ отворачиваться отъ практическихъ выводовъ, логически вытекающихъ изъ этихъ, ими же признаваемыхъ, теоретическихъ положеній. Но тутъ ужъ ничего не подѣлаешь: тутъ виновата неисправимая буржуазная ограниченность, ея же не прейдеши!

---

[1]) Ср. мой отвѣтъ г. П. Струве въ сборникѣ „Критика нашихъ критиковъ“.

Двадцатипятилѣтіе смерти Маркса.

Я пишу эти строки подъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ международнаго чествованія памяти Маркса по случаю 25-лѣтія его смерти. Чествованіе это, несомнѣнно, вышло грандіознымъ: въ цивилизованныхъ странахъ всего міра идеологи пролетаріата выразили свое, конечно, вполнѣ искреннее и, очевидно, очень большое уваженіе къ памяти того великаго человѣка, который не только кликнулъ,—вмѣстѣ со своимъ неизмѣннымъ другомъ Энгельсомъ,—знаменитый кличъ: „пролетаріи всѣхъ странъ, соединяйтесь!“, но и выковалъ могучее духовное оружіе для борьбы пролетаріата съ буржуазіей. А когда исполнилось, въ 1901 г., 25-лѣтіе со дня смерти М. А. Бакунина, то оно почти совсѣмъ не было отмѣчено пролетарской печатью. Это показываетъ, въ чью пользу рѣшила исторія „великій споръ“ между Марксомъ и Бакунинымъ, приведшій къ распаденію стараго Интернаціонала. Въ настоящее время программа Бакунина,—которую Марксъ справедливо характеризовалъ, какъ мѣщанину поверхностныхъ идей, нахватанныхъ справа и слѣва [1]) раздѣляется, въ болѣе или менѣе измѣненномъ видѣ, лишь немногочисленными кучками анархистовъ и, *отчасти*, такъ называющими себя революціонными синдикалистами, между тѣмъ какъ программа Маркса объединяетъ огромнѣйшее большинство сознательныхъ пролетаріевъ. И это понятно. Бакунинъ былъ послѣднимъ крупнымъ представителемъ *утопическаго соціализма*, неизбѣжно вырождавшагося въ *сектанство*, а,—какъ справедливо замѣчаетъ тотъ же Марксъ въ только что цитированномъ письмѣ,—„развитіе соціалистическаго сектанства и развитіе дѣйствительнаго рабочаго движенія всегда находятся между собою въ обратномъ отношеніи“. Со времени распаденія перваго Интернаціонала рабочее движеніе выросло въ огромной степени, и именно его ростъ и его всесторонніе успѣхи и показали, что въ „великомъ спорѣ“ между Бакунинымъ и Марксомъ истина была на сторонѣ этого послѣдняго.

Въ сотрудничествѣ съ Энгельсомъ Марксъ положилъ основу *научному* соціализму. Главная отличительная черта научнаго

---

[1]) См. его письмо къ Ф. Больте отъ 29 ноября 1871 г. („Письма К. Маркса, Фр. Энгельса и др.“ къ Ф. Зорге и др., переводъ съ нѣмецкаго подъ ред. и съ предисловіемъ П. Аксельрода. С.-ПБ., 1908 стр. 46.)

соціализма состоитъ въ томъ, что онъ представляетъ собою не что иное, какъ теоретическое выраженіе объективнаго хода общественнаго развитія. До какой степени программа Маркса соотвѣтствовала ходу этого развитія, видно, между прочимъ, изъ того, что въ ея пользу свидѣтельствуютъ даже тѣ явленія въ жизни международнаго соціалистическаго пролетаріата, которыя на первый взглядъ кажутся противорѣчащими ей. Такъ, напримѣръ, ученіе уже упомянутыхъ мною „революціонныхъ“ синдикалистовъ есть возвратъ къ прудонизму и бакунизму, мѣстами совершающійся, правда, подъ весьма сильнымъ вліяніемъ новѣйшаго манчестерства („чистой экономіи“, „австрійской школы“.) А такъ какъ „революціонный“ синдикализмъ все-таки долженъ быть признанъ замѣтнымъ общественнымъ явленіемъ въ нѣкоторыхъ странахъ Европы,—не даромъ же кокетничаютъ съ нимъ оппортюнисты французскаго соціализма,—то на первый взглядъ могло бы показаться, что современный ходъ рабочаго движенія не такъ уже сильно противорѣчитъ программѣ Бакунина, какъ это утверждаютъ марксисты. Однако, это могло бы показаться именно только на первый и къ тому же невнимательный взглядъ.

Я не буду распространяться здѣсь о томъ, чрезвычайно, однако, знаменательномъ фактѣ, что, тяготѣя къ Прудону и Бакунину, теоретики „революціоннаго“ синдикализма могутъ, въ то же самое время, тяготѣть къ „чистымъ“ идеологамъ современной буржуазіи. Я ограничусь ссылкой на то, что попытки вернуть пролетарскую теорію и практику „назадъ къ Бакунину“ своимъ характеромъ яснѣе и убѣдительнѣе всякихъ разсужденій обнаруживаютъ противорѣчіе между программой Бакунина, съ одной стороны, и требованіями современнаго пролетаріата—съ другой.

Какъ извѣстно, Бакунинъ рѣшительно отрицаетъ пользу государственнаго вмѣшательства во взаимныя отношенія капитала и наемнаго труда. Не менѣе отрицательно относится онъ и къ такимъ требованіямъ, какъ сокращеніе рабочаго дня и т. п. И въ *этомъ* отношеніи анархисты въ теченіе долгаго времени были вѣрными послѣдователями Бакунина. Уже весною 1872 г. на конгрессѣ въ Сарагоссѣ испанскіе анархисты отвергли всякія совѣщанія по поводу восьмичасового рабочаго дня на томъ основаніи, что „они знаменовали бы собою ограниченіе великой цѣли — полнаго упраздненія всякаго наемнаго труда“ [1]).

---

[1]) Іеккъ (Еккъ) „Интернаціоналъ“, С.-Петербургъ, 1906 г., стр. 39. Это отношеніе сарагосскихъ бакунистовъ къ восьмичасовому дню напоминаетъ отношеніе нашихъ „большевиковъ“ къ вопросу объ отвѣтственномъ министерствѣ.

Въ полномъ согласіи съ этимъ, очень авторитетный... въ глазахъ анархистовъ Жанъ Гравъ пишетъ: „требовать, чтобы государство вмѣшивалось въ отношенія между трудомъ и капиталомъ, значитъ — итти наперекоръ всякой логикѣ: это вмѣшательство можетъ оказаться выгоднымъ только для тѣхъ, чьи интересы государство призвано защищать... Если рабочій день будетъ уменьшенъ до восьми часовъ, говорятъ намъ защитники реформы, это уменьшитъ безработицу, происходящую отъ перепроизводства, и дастъ возможность рабочимъ поднять впослѣдствіи заработную плату. Съ перваго взгляда это разсужденіе покажется вполнѣ правильнымъ, но для всякаго, кто попытается дать себѣ отчетъ въ явленіяхъ, связанныхъ съ современнымъ строемъ нашего, такъ называемаго, общества, скоро станетъ ясна ошибочность его". Далѣе Гравъ самъ „пытается дать себѣ отчетъ" въ этихъ явленіяхъ и, сославшись, между прочимъ, на „*Капиталъ*" Маркса, приходитъ къ тому выводу, что добиваться сокращенія рабочаго дня могутъ только люди, готовые „попусту терять время, гоняясь за преобразованіями, которыя ровно ничего не преобразуютъ". По его словамъ, анархисты стремятся „внушить рабочимъ, что имъ нечего ждать отъ подобнаго рода дѣтскихъ забавъ, и что единственный путь къ преобразованію общества, это — разрушеніе управляющихъ имъ учрежденій" [1]). И это вполнѣ вѣрно,—точнѣе, это *было* вполнѣ вѣрно до тѣхъ поръ, пока анархисты не увидѣли себя вынужденными считаться съ требованіями рабочей массы: анархисты, въ самомъ дѣлѣ, пытались убѣдить пролетаріатъ въ томъ, что добиваться восьмичасового рабочаго дня, значитъ увлекаться „дѣтской забавой" [2]). Однако, доводы, представлявшіеся имъ столь убѣдительными съ ихъ сектантской точки зрѣнія, не убѣдили пролетаріата, такъ что имъ самимъ пришлось принять участіе въ столь рѣзко осужденной и осмѣянной ими „дѣтской забавѣ". Анархисты, утвердившіеся во французскихъ синдикатахъ, поддерживаютъ не только требованіе восьмичасового дня, но также и—horribile dictu! — цѣлаго ряда *законовъ*. Такъ напримѣръ, предприниматели часто нарушаютъ законъ о воскресномъ отдыхѣ, вотъ французскіе рабочіе синдикаты стараются воспрепятствовать нарушенію его капиталистами: они демонстративно выходятъ на улицу съ крикомъ „да здравствуетъ законъ!" Этотъ, поистинѣ „*возмутительный*", съ анархической точки зрѣнія, крикъ разда-

---

[1]) Жанъ Гравъ. „Умирающее общество и анархія". 1901, стр. 162—167.
[2]) Тамъ же, стр. 167.

вался въ Парижѣ не далѣе, какъ въ ноябрѣ 1906 г. во время демонстраціи въ защиту только что названнаго мною закона. Я не знаю, въ какой мѣрѣ привыкло къ нему теперь анархическое ухо, но я знаю, что анархисты *должны* мириться съ нимъ, если не хотятъ утратить всякое вліяніе на французскіе профессіональные союзы. Анархисты должны были „поклониться“ тому, что они „сжигали“. А это значитъ, что жизнь и тутъ осудила Бакунина и оправдала Маркса, утверждавшаго въ памятной запискѣ, представленной Генеральнымъ Совѣтомъ Интернаціонала женевскому съѣзду этой организаціи: „Проведеніемъ подобныхъ законовъ (т.-е. законовъ, ограждающихъ интересы наемнаго труда. Г. П.) рабочій классъ не укрѣпляетъ правящей власти. Рабочій классъ, наоборотъ, подчиняетъ себѣ эту власть, которою теперь пользуются противъ него. Общимъ законодательнымъ актомъ рабочій классъ достигаетъ того, чего напрасно добивались бы безчисленныя изолированныя, индивидуальныя попытки“ [1]).

Стало-быть, если ученіе современнаго „революціоннаго“ синдикализма и является въ значительной степени возвратомъ къ Бакунину, то слѣдуетъ помнить, что бакунизмъ, проповѣдуемый „революціонными“ синдикалистами, отрицаетъ то, что составляло душу бакунинской тактики. Само собою понятно, что ученіе „революціоннаго“ синдикализма ровно ничего не выигрываетъ отъ этого въ смыслѣ стройности и послѣдовательности; наоборотъ, оно дѣлается крайне сбивчивымъ и противорѣчивымъ. Только итальянскіе синдикалисты имѣли мужество открыто высказаться,—въ постановленіи своего феррарскаго съѣзда,—*противъ* государственнаго вмѣшательства. Но итальянскіе синдикалисты тѣмъ отличаются отъ французскихъ, что не имѣютъ почти совсѣмъ никакого вліянія на профессіональные союзы. Они пока остаются настоящей сектой, а секта можетъ, ничего не теряя, послѣдовательно итти... къ абсурду.

„Революціонный“ синдикализмъ воскрешаетъ Бакунина, главнымъ образомъ, для борьбы съ соціалистической партіей, какъ *политической* организаціей пролетаріата. Но кто, хотя бы скрѣпя сердце, поддерживаетъ требованіе государственнаго вмѣшательства, тому просто-напросто нельзя уйти отъ „политики“.

Марксъ справедливо говоритъ: „Всякое движеніе, въ которомъ рабочій классъ, какъ *классъ*, выступаетъ противъ господствующихъ классовъ и старается вынудить ихъ къ чему-либо

---

[1]) Еккъ. Назван. сочин., стр. 39.

внѣшнимъ давленіемъ, есть уже политическое движеніе. Напр., попытка добиться уменьшенія рабочаго дня на отдѣльной фабрикѣ или отдѣльной мастерской отъ отдѣльнаго капиталиста путемъ стачки и т. п.—чисто *экономическое* движеніе; напротивъ, движеніе въ пользу *закона* о восьмичасовомъ рабочемъ днѣ и т. п. есть *политическое* движеніе. Такимъ-то образомъ изъ разбросанныхъ повсюду экономическихъ движеній въ средѣ рабочихъ вырастаетъ политическое движеніе, т.-е. классовое движеніе для осуществленія классовыхъ интересовъ въ общей формѣ, въ формѣ, обладающей всеобщей общественно-принудительной силой“ [1]).

Французскіе рабочіе, организованные въ профессіональные союзы, настойчиво добиваются осуществленія своихъ классовыхъ интересовъ въ формѣ, обладающей общественно-принудительной силой. Ихъ знаменитая action directe (непосредственное дѣйствіе) ставитъ себѣ именно эту задачу. И въ этомъ смыслѣ можно сказать, что вліяніе на нихъ „революціонныхъ“ синдикалистовъ отнюдь не препятствуетъ имъ заниматься политикой, т.-е. *на дѣлѣ отрицать программу Бакунина и бакунистовъ*. Но это вліяніе мѣшаетъ имъ сознательно отнестись къ своей собственной политической борьбѣ, т.-е. понять ея конечную цѣль. И поскольку они *не понимаютъ* этой конечной цѣли, постольку они еще *признаютъ* Бакунинскую программу. Но это является простымъ слѣдствіемъ ихъ политической отсталости, и всякій новый шагъ въ дѣлѣ развитія ими своего политическаго сознанія будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и новымъ шагомъ къ отрицанію бакунизма вообще и „революціоннаго“ синдикализма—въ частности.

Въ политической борьбѣ каждаго даннаго класса есть своя логика. *Логики* политической борьбы пролетаріата не одолѣютъ *паралогизмы* синдикалистскихъ теоретиковъ. „Политическое движеніе рабочаго класса естественно имѣетъ цѣлью завоеваніе имъ политической власти“ [2]). Этого не понимаютъ рабочіе, подпавшіе подъ вліяніе синдикалистовъ. Стремленіе къ завоеванію политической власти кажется имъ дѣломъ, достойнымъ лишь своекорыстныхъ политикановъ. Но такъ какъ имъ все-таки приходится аппелировать къ политической власти для защиты своихъ классовыхъ интересовъ, то ихъ отказъ отъ ея завоеванія на дѣлѣ способствуетъ лишь сохраненію ея въ рукахъ политикановъ и защитниковъ капитализма. Изъ этого нелѣпаго противорѣчія

---

[1]) Письмо къ Больте отъ 23 ноября 1871 г. „Письма К. Маркса“ и т. д. стр. 50.

[2]) Марксъ въ томъ же мѣстѣ.

нѣтъ другого выхода, кромѣ признанія той конечной цѣли политической борьбы, которая отвергается теперь рабочими, проникнутыми предразсудками синдикализма. И нельзя сомнѣваться въ томъ, что сама логика политической борьбы рано или поздно направитъ организованныхъ рабочихъ къ этому выходу даже тамъ, гдѣ они,—какъ это мы видимъ въ современной Франціи,—пока еще поворачиваются къ нему спиною. И тогда программа Бакунина уже окончательно потеряетъ даже то свое *отрицательное значеніе* въ ходѣ развитія пролетаріата, которое она пока еще сохраняетъ во Франціи, благодаря энергичнымъ усиліямъ „революціонныхъ“ синдикатовъ и политической отсталости нѣкоторой части пролетаріата.

Замѣчательно, что когда идеологи буржуазіи заговариваютъ объ исторіи Интернаціонала, они всегда изображаютъ Маркса представителемъ умѣреннаго теченія въ немъ, а Бакунина самымъ крайнимъ революціонеромъ. Но это свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что идеологи класса, совершившаго на Западѣ нѣсколько большихъ и малыхъ революцій, до сихъ поръ не пришли къ ясному представленію насчетъ того, что же собственно означаютъ слова: революціонеръ, революціонный.

Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Кугельману Марксъ даетъ понять, что, по его мнѣнію, самой плодотворной тактикой является та, которая вытекаетъ изъ классовой борьбы, опредѣляется ея ходомъ. И онъ совершенно правъ, если только вѣрно то, что въ обществѣ, раздѣленномъ на классы, ходъ классовой борьбы служитъ показателемъ его поступательнаго движенія. Исходя изъ этого правильнаго понятія объ истинной сущности пролетарской тактики, Марксъ и старался поставить,—съ помощью Интернаціонала,—дѣйствительную организацію рабочаго класса на мѣсто соціалистическихъ и полу-соціалистическихъ сектъ. Дѣятельность же Бакунина явилась препятствіемъ на пути къ этой, единственной революціонной цѣли того времени. Спрашивается, кто же былъ настоящимъ революціонеромъ, революціонеромъ не на словахъ, а на дѣлѣ: Марксъ, или Бакунинъ? Отвѣтить весьма нетрудно. Но бѣда въ томъ, что это весьма нетрудно только для того, кто сумѣлъ раздѣлаться съ *идеалистическимъ* взглядомъ на исторію. А такъ какъ съ нимъ еще не раздѣлались даже иные изъ тѣхъ, которые считаютъ себя сторонникамп историческаго *матеріализма*, то неудивительно, что не только идеологи буржуазіи, но и нѣкоторые соціалисты до сихъ поръ пребываютъ въ святомъ невѣдѣніи относительно истинной сущности революціонной тактики, вслѣдствіе чего они понынѣ продолжаютъ считать Бакунина болѣе „край-

нимъ", нежели Марксъ, революціонеромъ. Излишне распространяться о томъ, какъ много вреда приноситъ пролетаріату подобная путаница тактическихъ понятій; намъ, русскимъ, давно пора убѣдиться въ этомъ. Скажу только, что подобной путаницей объясняется, между прочимъ, и то, что еще не всѣ рабочіе поняли, какъ мало дѣйствительно революціоннаго содержанія имѣется въ ученіи, именующемъ себя революціоннымъ синдикализмомъ. Если бы всѣ рабочіе понимали это, если бы всѣ они обладали яснымъ сознаніемъ сущности своего собственнаго дѣла, то названное ученіе не вызывало бы въ нихъ ничего, кромѣ веселаго смѣха.

Впрочемъ, тутъ необходимо оговориться. Я не мечтаю о невозможномъ. Освободительное движеніе пролетаріата далеко не вездѣ совершается при одинаковыхъ историческихъ условіяхъ; поэтому въ каждое данное время оно далеко не вездѣ достигаетъ одинаковой степени зрѣлости. Кромѣ того, даже въ одной и той же странѣ различные слои рабочаго класса проходятъ въ каждый данный періодъ времени различныя ступени развитія: въ рабочемъ классѣ тоже существуютъ и не могутъ не существовать свои „отсталые", свой „центръ", свои „передовые". Современное рабочее движеніе—огромная армія, къ которой постоянно примыкаютъ все новые, новые и все болѣе и болѣе многочисленные отряды новобранцевъ. Только что пробудившееся классовое сознаніе новичковъ не можетъ отличаться такою же ясностью, какая свойственна сознанію ветерановъ, „испытанныхъ трудами" „жизни боевой". Вотъ почему никакъ нельзя удивляться, если менѣе сознательные слои рабочихъ увлекаются подчасъ болѣе или менѣе новыми измышленіями путанныхъ головъ въ родѣ нынѣшнихъ синдикалистовъ, облыжно именующихъ себя революціонными. Такъ было, такъ есть, такъ и будетъ. И возможно, что со временемъ, — *благодаря постоянному и ускоряющемуся росту числа новобранцевъ*,—такъ будетъ чаще, чѣмъ было и есть. Огорчаться этимъ, *значило бы скорбѣть о томъ*, что рабочее движеніе не перестаетъ притягивать къ себѣ новыя силы, т.-е. о томъ, чему надо, наоборотъ, радоваться. Но можно и должно бороться какъ съ тѣми предразсудками новобранцевъ, которые были унаслѣдованы ими отъ своихъ отцовъ, жившихъ еще совершенно безсознательной жизнью, такъ и съ тѣми, которые они „благопріобрѣтаютъ" отъ разныхъ фантастовъ, неспособныхъ выяснить даже самимъ себѣ задачи современной пролетарской борьбы. Можно и должно принять мѣры къ тому, *чтобы поскорѣе созрѣвало классовое сознаніе новобранцевъ*. Это прямая обязанность тѣхъ передовыхъ отрядовъ великой арміи наемнаго труда, которые, —

по выраженію „Манифеста Коммунистической партіи“,—на практикѣ представляютъ собою самую рѣшительную, всегда впередъ стремящуюся часть пролетаріата всѣхъ странъ, а въ теоретическомъ отношеніи имѣютъ передъ остальной массой пролетаріевъ то преимущество, что понимаютъ условія, ходъ и общіе результаты рабочаго движенія.

Написавъ эти строки, я спросилъ себя: нѣтъ ли въ нихъ преувеличенія, вполнѣ ли вѣрно то, что рабочія партіи всего міра всегда представляютъ собою самую рѣшительную часть пролетаріата и что условія рабочаго движенія всегда понимаются ими съ надлежащей ясностью? Напримѣръ: хорошо ли понимаютъ эти условія тѣ соціалисты Франціи,—да и не одной Франціи!—которые рукоплескали пресловутому „опыту“ Милльерана? Впередъ ли стремились они, братаясь съ разными политическими мародерами и насмѣхаясь надъ испытанными борцами въ родѣ Жюля Гэда?

Увы, нѣтъ и нѣтъ! Сторонники „новой методы“ оказались не на высотѣ призванія. Ихъ многочисленные,—все равно, вольные или невольные,—промахи и ошибки задержали развитіе политическаго сознанія пролетаріата во всѣхъ странахъ, а особенно во Франціи, гдѣ они дали анархистамъ обильный матеріалъ для нападокъ на „политику“ вообще и тѣмъ способствовали упроченію синдикалистскихъ предразсудковъ въ головахъ весьма значительной части французскаго пролетаріата. Но что же представляла собою эта злополучная „новая метода“? Не что иное, какъ практическое осуществленіе взглядовъ, распространеніемъ которыхъ усердно занимались такъ называемые *критики Маркса*. И если въ интересахъ всего международнаго движенія необходима была энергичная борьба съ „новой методой“ *на практикѣ*, то не менѣе необходима была въ тѣхъ же интересахъ энергичная борьба съ „критиками Маркса“ *въ теоріи*.

И не только *была* необходима. Жестоко ошибается тотъ, кто воображаетъ, что „критика Маркса“ теперь уже не опасна для успѣховъ рабочаго движенія. Она до сихъ поръ очень опасна и всегда будетъ очень опасна для нихъ, т.-е, говоря точнѣе, для вышеуказанныхъ мною *менѣе сознательныхъ* слоевъ рабочаго класса, потому что она стремится вырвать изъ ихъ рукъ ничѣмъ незамѣнимое для нихъ теоретическое оружіе и, подъ предлогомъ движенія *впередъ*, толкаетъ рабочихъ *назадъ*, выдавая имъ за самоновѣйшую научную истину софизмы и пошлости нынѣшнихъ апологетовъ капиталистическаго способа производства. И эта опасность тѣмъ болѣе велика, чѣмъ болѣе склонны пренебрегать „теоріей“ практическіе дѣятели всего міра.

„Практики“ во всемъ мірѣ имѣютъ дурную привычку быть беззаботными насчетъ теоріи. Но почти каждый изъ нихъ беззаботенъ на ея счетъ по-своему. Одинъ изъ нихъ съ видомъ презрительнаго равнодушія пожимаетъ плечами по поводу *Марксова ученія о стоимости*; другой твердо придерживается Марксова ученія о стоимости, но съ величайшей готовностью принимаетъ всевозможныя *идеалистическія* „поправки“ къ историческому *матеріализму*; третій,—такихъ, къ сожалѣнію, очень много даже между *теоретиками*,—не прочь, пожалуй, постоять за экономическое ученіе Маркса и за его историческій матеріализмъ, но знать ничего не хочетъ о *философскихъ вопросахъ* и потому считаетъ возможнымъ „своими счесться“ и съ кантіанцемъ, и съ послѣдователемъ Маха и т. д. и т. д. Что потеряетъ марксизмъ отъ того, что Марксово ученіе о стоимости уступитъ въ немъ мѣсто ученію „австрійской школы“? Что потеряетъ онъ отъ нѣкоторыхъ идеалистическихъ поправокъ къ историческому матеріализму? Наконецъ, какой вредъ произойдетъ отъ прививки къ нему „критической“ или идеалистической теоріи познанія?

Такихъ вопросовъ можно, съ солиднымъ видомъ широкомыслящаго человѣка, поставить великое множество. И вся ихъ совокупность сводится къ одному коренному вопросу о томъ, что потеряетъ марксизмъ, принявши въ головахъ нѣкоторыхъ изъ нашихъ „практиковъ“ видъ *эклектической* доктрины?

„Практики“ думаютъ, что отъ этого онъ ровно ничего не потеряетъ. И это, конечно, вѣрно: *марксизмъ* не перестанетъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ былъ. Но *„наши“ практики* потеряютъ отъ этого очень много, такъ какъ утратятъ всякое живое пониманіе марксизма.

Марксизмъ—не только извѣстное *экономическое* ученіе (ученіе о характерѣ и развитіи производственныхъ отношеній, свойственныхъ капиталистическому обществу); онъ не только извѣстная *историческая* теорія (историческій матеріализмъ); онъ также не есть извѣстное экономическое ученіе *плюсъ* извѣстная историческая теорія. У Маркса экономическое ученіе не поставлено *рядомъ* съ исторической теоріей: *оно насквозь пропитано ею*. То, что говорится у него о характерѣ и развитіи производственныхъ отношеній, свойственныхъ капиталистическому обществу, является плодомъ изученія экономики данной эпохи *съ точки зрѣнія* историческаго матеріализма. Вотъ почему безусловно правы тѣ, которые говорятъ, что „Капиталъ“ есть не только *экономическое*, но также *историческое* сочиненіе.

Однако, и это не все. *Историческій* матеріализмъ, съ точки

зрѣнія котораго Марксъ изучалъ экономическія отношенія капиталистическаго общества, еще не составляетъ *міросозерцанія*. Онъ—только *часть* матеріалистическаго пониманія міра: матеріализмъ въ его примѣненіи къ области исторіи. Вотъ почему историческій матеріализмъ,— иначе: матеріалистическое объясненіе *исторіи*,—предполагаетъ матеріалистическое объясненіе *природы*. И вотъ почему Энгельсъ, такъ хорошо понимавшій смыслъ историческаго матеріализма,—могъ сказать: „Я и Марксъ были единственными лицами, заимствовавшими сознательную діалектику изъ нѣмецкой философіи и приложившими ее къ матеріалистическому объясненію природы и исторіи“ [1]). Такимъ образомъ, марксизмъ представляетъ собою цѣльное и стройное матеріалистическое міровоззрѣніе, и кто упускаетъ изъ вида эту цѣльность его, какъ матеріалистическаго ученія, имѣющаго своимъ предметомъ не только исторію, но также и природу, тотъ рискуетъ очень плохо понять даже и тѣ отдѣльныя стороны этого ученія, которыя почему-либо привлекаютъ къ себѣ его вниманіе и пользуются его признаніемъ. А что „критики Маркса“ прежде всего грѣшили именно непониманіемъ марксизма, какъ цѣльнаго міросозерцанія, это доказывается тѣми невѣроятными и высоко-комичными возраженіями, которыя они выдвигали противъ матеріализма вообще и противъ діалектическаго матеріализма въ частности. Еще очень недавно одинъ почтенный итальянскій „реформистъ“ наговорилъ о діалектикѣ самыхъ безпомощныхъ и безнадежныхъ пустяковъ въ своей книгѣ, посвященной выясненію „новыхъ путей соціализма“. Хорошъ „новаторъ!“ Вообще, можно безъ преувеличенія сказать, что всѣ сдѣланныя до сихъ поръ попытки „критики“ Марксовой философіи обнаружили полнѣйшее непониманіе какъ ея самой, такъ и тѣхъ философскихъ системъ, *которыя подготовили ея появленіе*. И если такое непониманіе никого не скандализируетъ въ настоящее время, то это объясняется столь характернымъ для нашего времени крайнимъ упадкомъ философскаго мышленія.

Цѣльное міросозерцаніе тѣмъ и отличается отъ *эклектическаго*, что рѣшительно *каждая* изъ его сторонъ самымъ тѣснымъ образомъ связана со *всѣми остальными*, и что, поэтому, нельзя безнаказанно удалить изъ него одну изъ нихъ и замѣнить ее совокупностью взглядовъ, произвольно вырванныхъ изъ *другого* міросозерцанія. Ничего, кромѣ нелѣпой путаницы понятій, отсюда не выйдетъ. Чтобы *критиковать* Маркса, необходимо сначала *понять* его. А для его пониманія необходимо помнить, что ме-

[1]) См. предисловіе ко второму изданію „Анти-Дюрингъ“.

тодъ Маркса—есть методъ матеріалистическій по своему существу. Кто отворачивается отъ матеріализма, тотъ самъ создаетъ себѣ огромное препятствіе для пониманія Марксова метода, а слѣдовательно, и для употребленія его въ дѣло. Неудивительно, поэтому, что „критики Маркса", охотнѣе всего отвергающіе его матеріалистическую философію, обыкновенно не умѣютъ пользоваться его методомъ и въ другихъ областяхъ знанія, напримѣръ, въ *политической экономіи*.

Только благодаря этому неумѣнью они и могли приписать ему цѣлый рядъ такихъ утвержденій, которыя просто - напросто не могли притти ему въ голову. Достаточно вспомнить, какъ понималось его ученіе о стоимости до выхода третьяго тома „Капитала". Очень многіе думали тогда, что, по мнѣнію Маркса, въ доходъ каждаго отдѣльнаго предпринимателя поступаетъ *только* та прибавочная стоимость, которая создается *въ его собственномъ* предпріятіи. [1]) Когда изъ третьяго тома увидѣли, что мысль Маркса была совсѣмъ не такова, и что онъ находилъ совершенно неизбѣжными такіе,—и къ тому же вовсе не исключительные, — случаи, въ которыхъ капиталистъ присваиваетъ себѣ часть прибавочной стоимости, производимой въ предпріятіяхъ *другихъ капиталистовъ*, тогда стали кричать, что Марксъ измѣнилъ своему ученію о стоимости, отрекся отъ него. На тему о такомъ отреченіи Бемъ-Баверкъ написалъ не мало страницъ, носящихъ на себѣ глубокую печать того мышленія, которое Марксъ вслѣдъ за Гегелемъ называлъ *метафизическимъ*. А что экономическая метафизика Бемъ-Баверка и комп. не осталась безъ вліянія даже на *соціалистическую* мысль, это доказывается усиліями нѣкоторыхъ соціалистическихъ „критиковъ" замѣнить Марксово ученіе о стоимости ученіемъ той „австрійской школы", къ которой принадлежитъ Бемъ-Баверкъ. И такую же глубокую печать характернаго для метафизиковъ непониманія матеріалическаго,—діалектическаго метода,—Маркса, носятъ на себѣ тѣ возраженія, которыя дѣлались автору „Капитала" по поводу того, что было приписано ему подъ именемъ *теоріи обнищанія*. [2]) Во всѣхъ этихъ и многихъ другихъ,—имъ совершенно подобныхъ,—случаяхъ недоразумѣнія проникали даже въ головы людей, считавшихъ себя послѣдователями Маркса, но не потрудив-

---

[1]) Конечно, за вычетомъ поземельной ренты и налоговъ, но это ничего здѣсь не измѣняетъ.

[2]) Ему приписывали теорію *абсолютнаго* ухудшенія положенія пролетаріата, между тѣмъ какъ онъ уже въ статьяхъ *„Наемный трудъ и капиталъ"* высказывалъ теорію *относительнаго* ухудшенія.

шихся всесторонне продумать и усвоить себѣ его матеріалистическое міросозерцаніе.

„Критики“ Маркса говорили и говорятъ, что ходъ экономическаго развитія капиталистическаго общества въ теченіе послѣдняго двадцатипятилѣтія опровергъ ожиданія и предвидѣнія Маркса. А когда ихъ спрашиваютъ, какія же именно ожиданія и предвидѣнія Маркса были опровергнуты ходомъ новѣйшаго экономическаго развитія, то они приводятъ *не то, что говорилъ Марксъ, а то, что они сами ошибочно и произвольно приписали ему, вслѣдствіе своего непониманія его теоріи.* Поэтому и выходитъ, что *„критика“ обнаружила не тѣ пробѣлы, которые свойственны міросозерцанію Маркса, и не тѣ ошибки, которыя Марксъ сдѣлалъ, а то неумѣнье понять Маркса, которое свойственно было людямъ, взявшимся за его критику.*

Къ этому надо прибавить, что непониманіе Маркса сопровождалось у его „критиковъ“ слишкомъ поверхностнымъ изученіемъ новѣйшаго хода общественно-экономическаго хода развитія. Оттого и случалось такъ, что, когда наиболѣе серьезные изъ нихъ углублялись въ свой предметъ, когда они лучше знакомились съ нынѣшней экономической дѣйствительностью, они, къ удивленію своему, видѣли себя вынужденными *критиковать* свою собственную *„критику“*. Вотъ яркій примѣръ. Въ своей брошюрѣ *„Золотая свадьба международнаго соціализма“*, написанной по поводу пятидесятилѣтія *„Коммунистическаго Манифеста“*, Э. Вандервельдъ сдѣлалъ, повидимому, значительную поправку къ тому, что онъ представлялъ себѣ подъ именемъ Марксова *„закона концентраціи капиталовъ“*. Сущность этой поправки состояла въ томъ, что земледѣльческія кооперацiи, такъ успѣшно развивающіяся во всѣхъ капиталистическихъ странахъ, должны явиться *„факторомъ экономическаго перерожденія“* (курсивъ мой), т. е., что нѣкоторыя отрасли сельско-хозяйственной промышленности,— Вандервельдъ больше всего уповалъ тогда на *молочную* промышленность,—*будутъ обобществлены, „не проходя черезъ капиталистическій фазисъ“* (курсивъ опять мой). Само собою понятно, что это его утвержденіе, какъ нельзя болѣе, обрадовало эпигоновъ нашего народничества. Но прошло нѣсколько лѣтъ; Вандервельдъ лучше ознакомился съ положеніемъ дѣлъ въ „обобществленной“ сельско-хозяйственной промышленности и... пришелъ къ тому выводу, что размножающіяся въ бельгійской деревнѣ сельско-хозяйственныя товарищества „или будутъ прозябать въ зачаточныхъ формахъ, или же, пріобрѣтая болѣе важное значеніе, будутъ вмѣстѣ съ тѣмъ все болѣе и болѣе пріобрѣтать капита-

листическій характеръ“ [1]). А это,— согласитесь!—совсѣмъ не противорѣчитъ „закону концентраціи капитала“ даже въ томъ метафизическомъ его толкованіи, которое было придано ему Вандервельдомъ.

Внимательное изученіе современной экономической дѣйствительности заставило того же самаго Вандервельда сдѣлать весьма значительныя *поправки* къ тѣмъ *поправкамъ*, которыя онъ нѣкогда дѣлалъ къ Марксовой,—тоже метафизически понимавшейся имъ,—*теоріи обнищанія*. И эти самоновѣйшія „поправки“ Вандервельда къ его собственнымъ прежнимъ „поправкамъ“ опять-таки сдѣланы имъ *въ истинномъ духѣ Маркса*.

Я пишу это вовсе не затѣмъ, чтобы упрекать Вандервельда. Совсѣмъ напротивъ! То, что онъ отказался отъ своихъ прежнихъ мнѣній, дѣлаетъ величайшую честь его научной добросовѣстности. Я привѣтствую эту добросовѣстность, но вмѣстѣ съ тѣмъ, я не могу отогнать отъ себя ту мысль, что если бы всѣ другіе соціалистическіе „критики“ Марксовой теоріи такъ же *критически* отнеслись къ своей собственной „критикѣ“, то они, пожалуй, скоро перестали бы быть „критиками“ и сдѣлались бы недурными *марксистами*.

И тогда началась бы *настоящая критика Маркса*. Это можетъ показаться шуткой, но это въ самомъ дѣлѣ такъ. Вѣдь развѣ же бѣда въ томъ, что Маркса *критиковали?* Бѣда въ томъ, что люди, желавшіе критиковать его, обнаружили самое грандіозное неумѣнье взяться за это дѣло; что они не поняли Марксова метода; что они исказили его взгляды; что они, въ своемъ собственномъ изученіи дѣйствительности, становились на устарѣвшую и потому совершенно неудовлетворительную точку зрѣнія. Результаты естественно получались самые жалкіе. Когда люди, искренно считавшіе себя соціалистами, „критиковали“ Маркса съ точки зрѣнія Бемъ-Баверка, Шульце-Геверница или Парето, они этимъ показывали одно: *свою неспособность подвергнуть Парето, Шульце-Геверница или Бемъ-Баверка критикѣ съ точки зрѣнія Маркса*. А эта жалкая неспособность была опять-таки вполнѣ естественнымъ плодомъ нежеланья или неумѣнья всесторонне понять и продумать міросозерцаніе основателей научнаго соціализма.

The proof of the pudding is in the eating, какъ говоритъ Энгельсъ. Научитесь владѣть *методомъ* Маркса, и вы получите возможность провѣрить тѣ результаты, къ которымъ онъ и Энгельсъ пришли въ своихъ изслѣдованіяхъ. Приложите Марксовъ

---

[1]) „Essais sur la question agraire en Belgique“, Paris 1903, p. 194.

методъ къ изученію тѣхъ областей знанія, которыми Марксъ и Энгельсъ не имѣли времени заняться,—напримѣръ, къ изученію *исторіи идеологій*: искусства, религіи, философіи,—и вы обнаружите *слабыя стороны* Марксова метода, *буде таковыя въ самомъ дѣлѣ имѣются*. Всесторонне продумайте *міросозерцаніе* Маркса, и вы обнаружите его *пробѣлы*,—буде таковые въ самомъ дѣлѣ существуютъ,—или, по крайней мѣрѣ, выйдете на единственную дорогу, могущую привести къ ихъ дѣйствительному обнаруженію. Иначе ничего не выйдетъ.

The proof of the pudding is in the eating. Умѣть критиковать всякій данный методъ изслѣдованія значитъ умѣть владѣть имъ. А чтобы научиться владѣть методомъ всякаго даннаго мыслителя, надо сначала дать себѣ полный отчетъ въ томъ, что представляетъ собою его міросозерцаніе.

Будемъ надѣяться, что со временемъ это поймутъ если не всѣ, то многіе „критики“ Маркса; о *буржуазныхъ* критикахъ я не говорю: ихъ *классовые предразсудки* дѣлаютъ ихъ неисправимыми. Но пока что—надо сознаться, что дѣло обстоитъ весьма плохо даже и съ соціалистическими „критиками“. Передо мной лежитъ нумеръ — unicum „Carlo-Marx“, изданный редакціей журнала „Lavanguardia“, органа итальянской федераціи соціалистической молодежи. Въ немъ помѣщены статьи и письма довольно многихъ „критиковъ“. И если чѣмъ поражаютъ эти статьи и письма, то именно—изумительно поверхностнымъ, легковѣснымъ отношеніемъ ихъ „критически мыслящихъ“ авторовъ къ теоріи Маркса. Ясно видно, что эти люди никогда ея не понимали, и очень трудно надѣяться на то, что они поймутъ ее когда-нибудь.

„Критика Маркса“, „реформизмъ“, „ревизіонизмъ“, „новая метода“,—это большая отрицательная величина въ алгебраической суммѣ явленій, составляющихъ современное рабочее движеніе. О ней нужно было напомнить по случаю 25-ой годовщины смерти Маркса.

Еще два слова. Энгельсъ тоже критиковалъ Маркса. Но тотъ въ полной мѣрѣ обладалъ предварительными данными, необходимыми для серьезной критики. И результаты его критики были серьезны и полезны для дѣла, несмотря на то, что „ревизіонисты“ и ихъ пытались исказить по-своему. Эти результаты сводятся къ тому, что въ 1848 году Марксъ,—съ которымъ былъ тогда вполнѣ согласенъ самъ Энгельсъ,—ошибался въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, онъ слишкомъ низко цѣнилъ способность тогдашняго капитализма къ развитію; во-вторыхъ, онъ переоцѣнивалъ способность къ исторической иниціативѣ тогдашняго безсознатель-

наго большинства пролетаріата. Хорошо было бы для Россіи, если бы этихъ ошибокъ, сдѣланныхъ Марксомъ и Энгельсомъ въ Германіи болѣе полувѣка тому назадъ, сумѣли избѣжать русскіе марксисты въ 1905—6 годахъ!..

Элизэ Реклю, какъ теоретикъ анархизма [1]).

Передо мною лежитъ книга покойнаго Элизэ Реклю „L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique“ („Эволюція, революція и анархическій идеалъ“), вышедшая въ нынѣшнемъ году новымъ, *шестымъ* изданіемъ. Уже одинъ тотъ фактъ, что книга эта выдержала шесть изданій въ четырнадцать лѣтъ,—ея первое изданіе появилось въ 1892 году,—свидѣтельствуетъ объ ея успѣхѣ. Да и нельзя удивляться этому ея успѣху. Элизэ Реклю по справедливости считался однимъ изъ самыхъ выдающихся литературныхъ представителей современнаго анархизма. Какъ теоретикъ, онъ уступалъ только нашему извѣстному соотечественнику П. А. Кропоткину; а что касается литературнаго таланта, то онъ, безъ сомнѣнія, занималъ первое мѣсто между современными ему анархистами. Впрочемъ, литературный талантъ Элизэ Реклю извѣстенъ даже очень многимъ изъ тѣхъ, которые вовсе не знакомы съ его сочиненіями, посвященными пропагандѣ анархизма. Достаточно прочитать нѣсколько десятковъ страницъ изъ знаменитой „Nouvelle Géographie“, чтобы составить себѣ ясное представленіе объ огромномъ литературномъ дарованіи ея автора. А къ литературному таланту надо прибавить еще обаяніе замѣчательной личности Элизэ Реклю, отличавшагося безупречной честностью и прямотой. Анархисты по справедливости гордились „своимъ“ Элизэ Реклю, и понятно, что его книга, о которой я здѣсь говорю,—самое объемистое изо всѣхъ произведеній, написанныхъ имъ на анархическія темы,—должна была занять весьма почетное мѣсто въ ихъ библіотекахъ. Но въ виду этого понятно и то, что я хочу заняться ея критическимъ разборомъ. Ознакомившись съ ея сильными и слабыми сторонами, мы тѣмъ самымъ ознакомимся съ сильными и слабыми сторонами современной теоріи такъ называемаго коммунистическаго анархизма [2]).

---

[1]) „Современная жизнь“. Сентябрь—октябрь 1906 г.

[2]) Кромѣ этого анархизма существуетъ еще *индивидуалистическій анархизмъ*. Самымъ выдающимся его представителемъ является теперь америка-

I.

По своимъ стремленіямъ, Элизэ Реклю былъ убѣжденнымъ *революціонеромъ*. Но онъ не противопоставлялъ революціи *эволюцію*, какъ это дѣлали нѣкоторые наши революціонеры, болѣе или менѣе склонявшіеся къ народничеству, напр., покойный П. Н. Ткачевъ, — и какъ это до сихъ поръ дѣлаютъ нѣкоторые „критики Маркса", объявляющіе несостоятельнымъ самое понятіе: революція. Напротивъ, онъ думалъ, что *революціи предполагаютъ эволюцію, а эволюція обусловливаетъ собою революціи*. „Эволюція и революція,— говоритъ онъ въ разбираемой книгѣ, — суть два послѣдовательныхъ акта одного и того же явленія, такъ какъ эволюція предшествуетъ революціи, а революція предшествуетъ новой эволюціи, которая породитъ будущія революціи. Можетъ ли измѣненіе совершиться, не вызывая внезапныхъ перемѣщеній равновѣсія жизни? Не должна ли революція съ такой же необходимостью слѣдовать за эволюціей, съ какой дѣйствіе слѣдуетъ за рѣшеніемъ дѣйствовать? Одна отличается отъ другой лишь временемъ своего появленія" [1]). Реклю приводитъ въ примѣръ рѣку, запруженную обваломъ. „Вода мало-по-малу накопится передъ этимъ препятствіемъ, такъ что путемъ медленной эволюціи образуется цѣлое озеро; потомъ вода просочится черезъ запруду, и паденіе одного какого-нибудь камня вызоветъ катаклизмъ: плотина будетъ снесена потокомъ, а озеро опять станетъ рѣкою. Такъ совершится маленькая революція на земной поверхности" [2]).

Нѣсколько выше Элизэ Реклю говоритъ, что „наука не видитъ никакой противоположности между этими двумя словами — эволюція и революція, которыя очень похожи одно на другое, но которыя въ обыкновенной рѣчи употребляются въ смыслѣ, совершенно отличномъ отъ ихъ первоначальнаго значенія. Вмѣсто того, чтобы видѣть въ нихъ факты одного и того же порядка, отличающіеся другъ отъ друга только размахомъ (l'ampleur) движенія, люди боязливые, приходящіе въ ужасъ отъ каждой перемѣны, стараются придать этимъ двумъ терминамъ совершенно противоположный смыслъ. *Эволюція*, синонимъ постепеннаго и

нецъ Бенджамэнъ Р. Тэккеръ, статьи котораго объ анархизмѣ собраны въ довольно объемистый томъ, озаглавленный „Instead of a book.—By a man too busy to write one". („Вмѣсто книги".—Человѣка, слишкомъ занятаго, чтобы написать таковую"). Нью-Іоркъ 1897 г. Индивидуалистическое теченіе въ анархизмѣ чрезвычайно интересно, и я еще займусь имъ.

[1]) Стр. 15.

[2]) Стр. 15—16.

непрерывнаго развитія въ идеяхъ и нравахъ, изображается такъ, какъ-будто бы она представляла собою нѣчто противоположное этой страшной вещи—*революціи*, означающей быстрыя перемѣны въ явленіяхъ“ [1]).

Нашъ авторъ спѣшитъ пояснить при этомъ, что только невѣжды могутъ думать, будто между революціей и эволюціей существуетъ такая же разница, какъ между войной и миромъ, между мягкостью и насиліемъ. „Революціи могутъ происходить мирнымъ путемъ, вслѣдствіе внезапнаго измѣненія среды, вызывающаго быстрый переворотъ въ интересахъ; точно также эволюціи могутъ совершаться съ большимъ трудомъ, сопровождаясь войнами и преслѣдованіями“ [2]). Это очень полезно отмѣтить для тѣхъ, которые склонны отождествлять силу съ насиліемъ, а революцію съ дракой.

Извѣстно, что современные „эволюціонисты“ весьма охотно повторяютъ слова Линнея: „non facit saltus natura“. По этому поводу Элизэ Реклю замѣчаетъ, что, безъ сомнѣнія, природа скачковъ не дѣлаетъ, но что „каждая изъ эволюцій совершается посредствомъ перемѣщенія силъ въ новомъ направленіи“. По его словамъ, общее движеніе жизни въ каждомъ отдѣльномъ существѣ и въ каждомъ рядѣ существъ нигдѣ не показываетъ намъ непосредственнаго продолженія (une continuité directe), но всегда обнаруживаетъ не прямую, такъ сказать, революціонную послѣдовательность. Вѣтка не выростетъ на вѣткѣ въ направленіи длины этой послѣдней; цвѣтокъ не есть продолженіе листка; пестикъ не составляетъ продолженіе тычинки, а яичникъ отличается отъ тѣхъ органовъ, изъ которыхъ онъ произошелъ и т. д. (стр. 18—19).

Остановимся пока на этомъ. Въ томъ, что нашъ авторъ говоритъ объ отношеніи эволюціи къ революціи, очень много вѣрнаго. Но тамъ встрѣчается также очень много большихъ неясностей и ошибокъ, мѣшающихъ какъ читателю, такъ, очевидно, и самому автору благополучно свести въ этомъ вопросѣ концы съ концами. Реклю противорѣчитъ самъ себѣ. Съ одной стороны у него выходитъ, что между эволюціей и революціей нѣтъ „никакой противоположности“ [3]), и что противоположность между

---

[1]) Стр. 4.
[2]) Стр. 5.
[3]) Реклю говоритъ, что противоположности нѣтъ между этими двумя *словами*. Но дѣло тутъ разумѣется не въ словахъ,—да и что за противоположность между словами? — а въ тѣхъ понятіяхъ, которыя обозначаются этими словами, Реклю просто сдѣлалъ описку.

ними придумана боязливыми людьми, приходящими въ ужасъ при мысли о революціи. А съ другой стороны, онъ самъ же категорически заявляетъ, что революція есть „внезапное перемѣщеніе равновѣсія жизни“, между тѣмъ какъ эволюція состоитъ въ медленномъ измѣненіи. Это далеко-далеко не одно и то же. *Внезапное* противопоставляется здѣсь *медленному*, и разъ мы принимаемъ существованіе такой противоположности, мы уже не имѣемъ права говорить, что она есть не болѣе какъ выдумка невѣждъ. Но Реклю не замѣчаетъ этого коренного и весьма досаднаго противорѣчія. На самомъ дѣлѣ онъ,—не замѣчая и не подозрѣвая этого,—находится подъ вліяніемъ того мнѣнія, которое онъ же и оспариваетъ. Поэтому онъ оспариваетъ его не ловко и не побѣдоносно. Онъ соглашается съ Линнеемъ въ томъ, что движеніе въ жизни совершается путемъ „революціонной“ послѣдовательности, а не путемъ непосредственнаго продолженія. Я оставлю безъ разсмотрѣнія тѣ доводы, которые онъ приводитъ въ подтвержденіе этой мысли, и ограничусь анализомъ ея самой[1]).

Что такое непрямая послѣдовательность, какъ понятіе, противоположное непосредственному продолженію? Ясно, что она есть не что иное, какъ *нарушеніе* непосредственнаго продолженія—*перерывъ* его. А что же такое *перерывъ*, если не *скачокъ*? Стало быть, „движеніе жизни“ совершается скачками. А если движеніе жизни совершается скачками, то какъ же можно повторять за Линнеемъ: non facit saltus natura? И развѣ тотъ „катаклизмъ“, о которомъ говоритъ Реклю въ своемъ примѣрѣ рѣки, запруженной обваломъ, не представляетъ собою самаго несомнѣннаго скачка?

Признавъ, что природа скачковъ не дѣлаетъ, Реклю попадаетъ въ затруднительное положеніе человѣка, вынужденнаго отрицать ту самую мысль, правильность которой ему хочется доказать. Изъ этого затруднительнаго положенія онъ пытается выйти посредствомъ затушевыванья различій между тѣми понятіями, которыя ему нужны различить одно отъ другого. Затушевываніе различій между ними приводитъ къ тому, что понятіе

---

[1]) Позволю себѣ, впрочемъ, слѣдующее замѣчаніе: Реклю говоритъ, что пестикъ не составляетъ продолженія тычинки, а листъ не есть продолженіе цвѣтка. Но различіе состоитъ здѣсь въ *функціяхъ*, и весь вопросъ заключается въ томъ, создается ли различіе функцій путемъ однихъ *медленныхъ измѣненій*, или же оно предполагаетъ скачокъ. Примѣры, приводимые Реклю, не разрѣшаютъ этого вопроса, а только лишній разъ напоминаютъ о томъ, что его надо разрѣшить. Я уже не говорю о томъ, что пестикъ часто находится на другомъ индивидуумѣ, чѣмъ тычинка, и уже по одному тому не можетъ служить ея „продолженіемъ“.

„*революція*“ признается логически правомѣрнымъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, чтобы революція составляла съ „эволюціей“ фактъ одного и того же порядка и отличалась отъ нея „только размахомъ движенія“, т. е. лишь *количественно*. Но развѣ эволюція сохраняетъ всегда тотъ же самый „размахъ движенія“? Конечно, нѣтъ. Въ разныхъ ея областяхъ и фазахъ размахъ свойственнаго ей движенія тоже не одинаковъ. Спрашивается: существуетъ ли черта, отдѣляющая размахъ, свойственный эволюціи, отъ размаха, свойственнаго революціи? Если она существуетъ, то между эволюціей и революціей есть *не только количественное* различіе. А если ея нѣтъ, то понятіе: „революція“ сливается съ понятіемъ: „эволюція“.

Реклю не даетъ отвѣта на этотъ вопросъ, да и не можетъ дать его. Онъ все больше и больше запутывается въ своихъ различіяхъ. На стр. 14-й онъ говоритъ:

„Въ самомъ дѣлѣ, эволюція охватываетъ всю совокупность человѣческихъ вещей, и революція тоже должна (!) охватывать ее, хотя и нѣтъ очевиднаго параллелизма между тѣми частными событіями, изъ которыхъ слагается жизнь обществъ“. Здѣсь мы покидаемъ *почву логики* и переходимъ въ область *долженствованія* и *желанія*. „Всѣ роды прогресса солидарны между собой,—продолжаетъ въ томъ же духѣ нашъ авторъ,—и мы желаемъ всѣхъ ихъ по мѣрѣ нашихъ силъ и знаній: желаемъ прогресса соціальнаго и политическаго, нравственнаго и матеріальнаго, прогресса въ наукѣ, въ искусствѣ или въ промышленности. Эволюціонисты во всемъ, мы точно также во всемъ революціонеры, зная, что сама исторія есть лишь рядъ исполненій, слѣдующихъ за приготовленіями. Логическимъ слѣдствіемъ умственной эволюціи, освобождающей умы, является фактическое освобожденіе индивидуумовъ во всѣхъ ихъ отношеніяхъ къ другимъ индивидуумамъ“.

Я потому сдѣлалъ эту длинную выписку, что здѣсь различіе между эволюціей и революціей выступаетъ передъ нами въ новомъ видѣ. Областью эволюціи оказывается здѣсь *умственная* область — область, въ которой совершается „освобожденіе умовъ“,—а революціи отводится область *фактическихъ отношеній* между людьми. Но фактическія отношенія между людьми не всегда измѣняются съ одинаковой быстротою. „Размахъ“ ихъ измѣненій бываетъ различенъ, смотря по обстоятельствамъ времени и мѣста. Тоже самое слѣдуетъ сказать и о процессѣ „освобожденія умовъ“: его „размахъ“ не вездѣ и не всегда одинаковъ. значитъ, въ каждой изъ этихъ двухъ областей можетъ имѣть мѣсто и эволюція, и революція; значитъ, мы опять оказы-

ваемся передъ нашимъ вопросомъ о томъ, чѣмъ отличается революція отъ эволюціи.

Реклю такъ и не справился съ нимъ, хотя отвѣтъ на него былъ данъ еще Гегелемъ, въ его большой „*Логикѣ*“.

II.

Гегель совсѣмъ отвергаетъ ту мысль, что природа не дѣлаетъ скачковъ. Напротивъ, она дѣлаетъ ихъ, по его ученію, на каждомъ шагу. Возьмите хоть воду. Въ зависимости отъ своей температуры, она является *твердымъ тѣломъ* (ледъ), *жидкостью* (собственно вода), и *паромъ*. Переходъ воды въ паръ *подготовляется постепенно*: вода постепенно нагрѣвается до точки кипѣнія—но совершается онъ *вдругъ, скачкомъ*. И подобными скачками совершаются всѣ измѣненія свойствъ. Количественныя измѣненія сначала не сопровождаются измѣненіями качества; но съ постепеннымъ измѣненіемъ количества приходитъ, наконецъ, такой моментъ, когда происходитъ измѣненіе качества, и это измѣненіе представляетъ собою скачекъ, *перерывъ постепенности*. Если бы мы не знали такого рода скачковъ, то мы рѣшительно не въ состояніи были бы объяснить происхожденіе вещей. Гегель ядовито осмѣивалъ то ученіе о развитіи, которое съ ложнымъ видомъ глубокомыслія признаетъ одни только медленныя, постепенныя измѣненія. По его словамъ, люди, придерживающіеся этого ученія, воображаютъ себѣ вещи сначала очень маленькими, а потомъ заставляютъ ихъ постепенно увеличиваться въ своихъ размѣрахъ. Вслѣдствіе этого маленькая вещь постепенно становится большой, и это измѣненіе ея размѣровъ глубокомысленно считается объясняющимъ ея происхожденіе. Но на самомъ дѣлѣ ея происхожденіе остается совершенно необъясненнымъ, а вещь уже съ самаго начала *предполагается готовой*. Но, это — прибавлю я отъ себя, — значитъ не превзойти затрудненіе, а только *предположить* его превзойденнымъ.

Революція, скачокъ, есть перерывъ постепенности, и такъ какъ революція есть перерывъ постепенности, она существенно отличается отъ эволюціи, поскольку эта послѣдняя тождественна съ *медленными измѣненіями количества*.

Нерѣдко указываютъ на Ляйелля, который будто бы совершенно устранилъ изъ геологіи *теорію катастрофъ*. Но при этомъ смѣшиваются двѣ очень различныя вещи. Ляйелль устранилъ изъ геологіи ту теорію катастрофъ, которая была выработана Жор-

жемъ Кювье и согласно которой земля переживала время отъ времени революціи, обновляющія ея флору и фауну и *вызываемыя неизвѣстными причинами*. Ляйелль утверждалъ, что перемѣны, испытываемыя земной поверхностью, должны быть объясняемы и объясняются дѣйствіемъ тѣхъ самыхъ силъ, разнообразное вліяніе которыхъ мы наблюдаемъ и въ наше время. Вотъ и все. Знаменитый англійскій геологъ былъ совершенно правъ; но его теорія устранила собственно *не катастрофы вообще*, а лишь тѣ катастрофы, съ помощью которыхъ Ж. Кювье объяснилъ исторію земной поверхности и ея обитателей. Ляйеллю и въ голову не приходило сомнѣваться въ возможности катастрофъ (т. е. скачковъ) вообще. Подобное сомнѣніе возможно было бы для него только въ томъ случаѣ, если бы онъ предварительно усомнился въ томъ, что на нашей планетѣ время отъ времени происходятъ землетрясенія, горные обвалы, вулканическія изверженія и т. д. и т. д. Для человѣка въ здравомъ умѣ и твердой памяти подобное сомнѣніе просто-напросто немыслимо.

Точно также любятъ ссылаться на Дарвина, который въ своей знаменитой теоріи опирается на крайне медленныя, постепенныя измѣненія видовъ. Но замѣчательно, что нынѣшняя біологія съ большимъ сомнѣніемъ относится именно къ этой сторонѣ ученія Дарвина. Открытія де-Фриса, Армана Готье, Жирара и другихъ показываютъ, что измѣненія видовъ совершаются подчасъ *очень быстро*. Эти открытія дѣлаютъ очень вѣроятной выдвинутую де-Фрисомъ теорію *спазмодическаго прогресса*, теорію въ которой внезапныя революціи занимаютъ очень видное мѣсто рядомъ съ медленной эволюціей.

Элизэ Реклю былъ, повидимому, знакомъ съ фактами, подтверждающими эту теорію. Онъ какъ-будто намекаетъ на нихъ въ своей книгѣ. Но тогда тѣмъ болѣе непонятно, какимъ образомъ онъ могъ согласиться съ Линнеемъ.

Вообще нужно замѣтить, что полное незнакомство съ классической нѣмецкой философіей должно быть признано источникомъ многихъ методологическихъ и другихъ ошибокъ Реклю. Мы уже видѣли, что его логика не всегда безупречна, что онъ, какъ сказалъ бы Гегель, не можетъ быть признанъ мастеромъ въ обращеніи съ мыслями. А кромѣ того, я напомню читателю о промахѣ, сдѣланномъ нашимъ авторомъ въ предисловіи къ книгѣ покойнаго А. И. Мечникова: „Цивилизація и великія историческія рѣки“. Реклю объявилъ тамъ, что содержащееся въ этой книгѣ ученіе о вліяніи географической среды на историческое движеніе человѣчества составитъ эпоху въ исторіи географической

науки. Онъ совсѣмъ не зналъ,—какъ совсѣмъ не зналъ и самъ Л. И. Мечниковъ,—что въ „Philosophie der Geschichte“ Гегеля, въ главѣ „Geographische Grundlage der Weltgeschichte“, предвосхищены были почти всѣ существенныя положенія теоріи Мечникова [1]).

Мы знаемъ теперь, что отношеніе революціи къ эволюціи,—взятое съ его формальной стороны,—осталось для Элизе Реклю неяснымъ. Посмотримъ же, какимъ содержаніемъ наполняетъ онъ эти два понятія.

„Эволюція предшествуетъ революціи, а революція предшествуетъ новой эволюціи, которая породитъ будущія революціи“. Это правильная мысль, до нѣкоторой степени искупающая указанныя мною ошибки Реклю. Но чѣмъ же обусловливается эволюція? Чѣмъ вызывается революція? Само собою разумѣется, что на эти вопросы уже нельзя отвѣтить одними формальными опредѣленіями. Эти вопросы должны быть поставлены на конкректную почву. Эволюція въ природѣ не то, что эволюція въ человѣческомъ обществѣ. То же и съ революціями. Поэтому я спѣшу замѣтить, что взгляды Реклю интересуютъ меня здѣсь исключительно въ ихъ примѣненіи къ человѣческому обществу.

III.

Покойный М. А. Бакунинъ,—одинъ изъ родоначальниковъ нынѣшняго анархизма,—держался того убѣжденія, что развитіе человѣческаго общества обусловливается въ послѣднемъ счетѣ его *экономическимъ* развитіемъ. Въ своей полемикѣ съ Мадзини,—гдѣ онъ подробнѣе, чѣмъ въ другихъ своихъ сочиненіяхъ, изложилъ это свое убѣжденіе,—онъ говоритъ: „Эта, столь вѣрная идея, высказанная и развитая двадцать лѣтъ тому назадъ Карломъ Марксомъ, непремѣнно должна оспариваться Мадзини, который, въ качествѣ послѣдовательнаго идеалиста, воображаетъ, что въ исторіи человѣчества, точно такъ же, какъ въ развитіи собственно матеріальнаго міра, идеи... предшествуютъ фактамъ и создаютъ ихъ [2]).

---

[1]) Кстати, Элизе Реклю относитъ Гегеля къ числу тѣхъ, которые хотѣли, чтобы власть въ обществѣ принадлежала философамъ. Гегель очень весело расхохатался бы, если бы услышалъ столь неосновательное обвиненіе.

[2]) „La théologie politique de Mazzini et l'Internationale, par M. Bakounine, membre de l'association internationale des travailleurs. Première partie. Commission de propagande socialiste“. 1871, стр. 78.

Бакунинъ опровергаетъ даже ту мысль Мадзини, что „религіи управляютъ міромъ“, и что кастовое устройство индійскаго общества объясняется браманизмомъ, по ученію котораго различныя касты произошли изъ различныхъ частей тѣла Брамы. „Мадзини до такой степени идеалистъ,—говоритъ Бакунинъ,—что онъ даже не замѣчаетъ, что, приводя въ примѣръ браманизмъ, онъ доказываетъ прямо противоположное тому, что ему хотѣлось бы доказать. Можно ли принять то нелѣпое предположеніе, что цѣлый народъ, бывшій сначала свободнымъ, могъ *добровольно* подчиниться самому тяжелому и самому унизительному порабощенію единственно потому, что служители религіи убѣдили его будто онъ былъ созданъ изъ ногъ Брамы? Развѣ это не было бы чудомъ?“ [1]). Чтобы объяснить подобное чудо, нужно было бы, по мнѣнію Бакунина, допустить одно изъ двухъ: „или что народъ Индіи отъ природы любитъ рабство, стремится къ нищетѣ, страданіямъ и униженію подобно тому, какъ другіе стремятся къ свободѣ, богатству, наслажденіямъ и почестямъ. Но такой народъ просто-напросто невозможенъ, такъ какъ все, что живетъ,—не только люди, но самое послѣднее, самое ничтожное на землѣ,—инстинктивно и всѣми силами возстаетъ противъ всякаго посягательства на его независимость, т. е. на условія его существованія и его естественнаго развитія“. Или же Брама, это воплощеніе вѣчнаго божества, употребилъ въ дѣло все то могущество, которымъ онъ обладалъ, чтобы наложить на индійскій народъ это суровое рабство. Но это, конечно, еще менѣе возможно. Волей-неволей приходится предположить болѣе вѣроятный и менѣе сверхестественный ходъ событій. Со своей стороны, Бакунинъ думаетъ, что индійскія касты явились, какъ „послѣдній результатъ длинной борьбы между различными элементами, между многими соціальными силами, которыя, послѣ долгихъ взаимныхъ нападеній, кончили тѣмъ, что худо или хорошо уравновѣсились въ извѣстномъ общественномъ строѣ индусовъ“ [2]).

Собственно говоря, Бакунинъ не доходитъ здѣсь до той, глубже всѣхъ другихъ лежащей причины, на которую онъ самъ указываетъ, признавая историческій матеріализмъ Маркса, какъ на объясненіе историческаго процесса. Ему не удается открыть причинную связь между религіознымъ ученіемъ браминовъ и *экономической исторіей* Индіи. И вообще историческій матеріализмъ Маркса былъ понятъ имъ очень поверхностно и односторонне.

---

[1]) Ibid., стр. 79.
[2]) Ibid., стр., 82.

Ниже я еще вернусь къ этому, а теперь пока ограничусь тѣмъ замѣчаніемъ, что Бакунинъ, по крайней мѣрѣ, *старался* дать своимъ историческимъ и политическимъ взглядамъ новую, *матеріалистическую* основу и сознавалъ несостоятельность историческаго *идеализма*. Не то съ Реклю, который считалъ себя, однако, послѣдователемъ Бакунина. Въ своей философіи исторіи,—онъ самъ употребляетъ это выраженіе на стр. 55 своей книги,—онъ остался *идеалистомъ чистѣйшей воды*, въ родѣ французскихъ просвѣтителей XVIII вѣка.

По его мнѣнію, ни одинъ фактъ въ исторіи не установленъ болѣе твердо, чѣмъ тотъ, что внѣшняя форма общества должна измѣняться пропорціонально внутреннему напору (en proportion de la poussée intérieure). Что же это за внутренній напоръ? Чѣмъ онъ обусловливается? „Сокомъ образуется дерево, его листья и цвѣты; кровью создается человѣкъ; идеями дѣлается общество“,—отвѣчаетъ Реклю [1]). Это какъ разъ тотъ взглядъ, котораго держались французскіе просвѣтители XVIII-го столѣтія, на разные лады повторявшіе, что c' est l'opinion que gouverne le monde (міръ управляется мнѣніями). И это у нашего автора не случайная обмолвка, не временная, преходящая неясность мысли. Нѣтъ, это у него твердое, продуманное убѣжденіе. Поступательное движеніе человѣчества обусловливается ходомъ идей. Поэтому ходъ идей долженъ быть признанъ наилучшимъ мѣриломъ прогресса. „Чтобы констатировать прогрессъ, надо было бы знать, насколько увеличилось въ ходѣ исторіи число такихъ людей, которые думаютъ и поступаютъ, не обращая вниманія на то, рукоплещутъ имъ, или же свищутъ“ [2]).

Это напоминаетъ историческую (тоже насквозь пропитанную идеализмомъ) теорію П. Л. Лаврова, какъ ее излагали его знаменитыя въ свое время „Историческія письма“: ходъ исторіи опредѣляется дѣятельностью критически мыслящихъ личностей. Элизэ Реклю говоритъ это почти тѣми же самыми словами. „Нужно дойти до индивидуума, т. е. до первоначальной клѣточки общества,—утверждаетъ онъ,—чтобы найти причины общей трансформаціи, съ ея многообразными измѣненіями, соотвѣтствующими времени и мѣсту [3]). Въ исторіи мы видимъ зрѣлище того, какъ свободный индивидуумъ, несмотря на тѣ границы, которыя поставлены ему во времени и въ пространствѣ, успѣваетъ наложить

---

[1]) Стр. 193.
[2]) Ibid., стр. 53.
[3]) Ibid., стр. 69.

свою личную печать на окружающій его міръ, окончательно измѣнить его посредствомъ открытія какого-нибудь закона, посредствомъ совершенія какого-нибудь дѣла, посредствомъ употребленія какого-нибудь новаго пріема, иногда даже посредствомъ какого-нибудь прекраснаго слова, остающагося въ памяти вселенной (!). Въ исторіи легко можно различить слѣдъ тысячъ и тысячъ героевъ, о которыхъ извѣстно, что они своими личными усиліями рѣшительно содѣйствовали коллективной работѣ цивилизаціи“ [1]).

Итакъ, рядомъ съ личной дѣятельностью героевъ шла еще коллективная работа цивилизаціи. Эту работу совершали, очевидно, люди, не обладавшіе свойствами героевъ. И эти люди, не обладавшіе свойствами *героевъ*, очевидно, составляли *толпу*. Въ чемъ же заключаются отличительныя свойства толпы?

„Очень значительное большинство людей,—говоритъ Элизе Реклю,—состоитъ изъ индивидуумовъ, живущихъ безъ усилія (sans effort), какъ живетъ растеніе, и нисколько не старающихся воздѣйствовать, въ дурную или въ хорошую сторону, на окружающую ихъ среду, въ которой они купаются, какъ капля воды въ океанѣ“ [2]).

Стало быть, герой отличается отъ человѣка толпы именно тѣмъ, что П. А. Лавровъ называетъ критической мыслью. Благодаря критической мысли, личность въ огромной степени увеличиваетъ свой удѣльный вѣсъ. „Не желая преувеличивать здѣсь личную цѣнность человѣка, ставшаго сознательнымъ въ своихъ дѣйствіяхъ и рѣшившагося употребить свою силу для борьбы за свой идеалъ, мы должны признать,—заявляетъ нашъ авторъ,—что такой человѣкъ представляетъ собою цѣлый міръ по сравненіе со множествомъ другихъ, живущихъ въ полуопьяненіи или въ полной дремотѣ мысли и безъ малѣйшаго внутренняго возмущенія шествующихъ въ рядахъ арміи или въ процессіи богомольцевъ. Въ извѣстный моментъ воля одного человѣка можетъ преградить путь паническому (?) движенію цѣлаго народа. Нѣкоторыя героическія смерти должны быть отнесены къ числу великихъ событій въ исторіи народовъ; но насколько болѣе важна была роль личностей, посвятившихъ свою жизнь общественному благу“ [3]).

Чтобы не быть заподозрѣннымъ въ аристократизмѣ, Реклю прибавляетъ, что, говоря о лучшихъ людяхъ, онъ имѣетъ въ виду

---

[1]) Ibid., стр. 66.
[2]) Ibid., та же страница.
[3]) Ibid., стр. 67.

вовсе не тѣхъ, которые обладаютъ властью и богатствомъ. Аристократы этого послѣдняго рода всегда были тормазами прогресса. „Разсматриваемыя съ общей точки зрѣнія, лѣтописи человѣчества могутъ быть опредѣлены, какъ повѣствованіе о борьбѣ между тѣми, которые, поднявшись до господствующаго положенія, пользуются силой, пріобрѣтенной поколѣніями, и тѣми, которые съ энтузіазмомъ стремятся къ творческой дѣятельности". Прометей былъ прикованъ къ скалѣ богами, т.-е. *лучшими* въ офиціальномъ смыслѣ [1]).

На этотъ счетъ никакое сомнѣніе невозможно: лучшіе люди Реклю не имѣютъ ничего общаго съ обладателями власти и богатства. Вполнѣ вѣрно и то, что критическая мысль,—а слѣдовательно и критически-мыслящая личность,—играла чрезвычайно важную роль въ исторіи человѣчества. Карлейль называлъ „героевъ" начинателями (beginners). Этимъ почетнымъ именемъ можно назвать всѣхъ критически-мыслящихъ личностей. Но вѣдь исторія не tabula rasa, на которой „начинатели" пишутъ свое новое слово. Реклю самъ признаетъ, что если, съ одной стороны, герои кладутъ свою печать на окружающую среду, то съ другой стороны они испытываютъ на себѣ вліяніе среды [2]). Стало быть, мы видимъ здѣсь *взаимодѣйствіе между личностью и средой*. Но изъ кого состоитъ среда „съ ея традиціонной нравственностью, религіей, политикой?" Тоже изъ личностей, хотя и безсознательныхъ „въ очень значительномъ большинствѣ". Чѣмъ же опредѣляется „традиціонная нравственность, религія, политика" *этихъ* личностей? *Ихъ* идеи, очевидно, не могутъ быть объяснены вліяніемъ среды. Откуда же онѣ берутся? Можно, пожалуй, утверждать, что „очень значительное большинство" людей настоящаго времени имѣетъ тѣ идеи, которыя пущены были въ оборотъ героями предыдущей эпохи, и которыя тогда казались вредными и опасными очень значительному „большинству". Это будетъ даже послѣдовательно: такъ какъ общество „дѣлается идеями", то естественно считать идеологовъ деміургами общества. Но откуда же берутся идеи идеологовъ? Это вопросъ, на который идеализмъ не отвѣчаетъ, да и не можетъ отвѣтить, потому что идеи являются для него послѣдней, самой глубокой причиной общественнаго развитія.

Не отвѣчаетъ на этотъ вопросъ и нашъ авторъ. Правда, у него встрѣчаются такія строки: „Прежде народы видѣли послѣдова-

---

[1]) Ibid., стр. 73.
[2]) Стр. 65.

тельную смѣну событій, не стараясь открыть въ ней какой-нибудь порядокъ; но теперь они познаютъ ихъ связь, изучаютъ ихъ неумолимую логику и начинаютъ понимать, что имъ для своего освобожденія тоже нужно дѣйствовать въ опредѣленномъ направленіи“ [1]). Это является какъ будто уклоненіемъ его отъ идеализма. То, что говорится здѣсь имъ о неумолимой логикѣ событій, наводитъ на мысль о законосообразномъ ходѣ общественнаго развитія. А сказанное у него дальше о томъ, что, изучая эту логику, люди опредѣляютъ свой собственный способъ дѣйствій, даетъ поводъ думать, что, по мнѣнію Реклю, „народы“ считаются теперь съ этимъ законосообразнымъ ходомъ. Тутъ есть зародышъ правильнаго взгляда на общественную жизнь, и если бы Реклю до конца продумалъ написанное здѣсь имъ же самимъ, то онъ увидѣлъ бы себя вынужденнымъ *отказаться отъ идеализма*. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ основывается связь событій и ихъ неумолимая логика? На ходѣ развитія идей, если вѣрно то, что общество дѣлается идеями. А почему ходъ идей принимаетъ то, а не другое направленіе? Почему онъ въ данномъ мѣстѣ и въ данное время совершается очень быстро, а въ другое время или въ другомъ мѣстѣ становится крайне медленнымъ? Тутъ тоже должна быть какая-то законосообразность, которая совсѣмъ не объясняется для насъ аппеляціей къ идеямъ, „дѣлающимъ общество“, потому что такая аппеляція заводитъ насъ въ заколдованный кругъ. Ясно, что тутъ мы должны выйти за предѣлы идеологій и перейти въ какую-то другую область, опредѣляющую собою законосообразный ходъ идейнаго развитія. Какая же это область? *Идеализмъ* не можетъ найти ее, такъ какъ, найдя ее, онъ пересталъ бы быть идеализмомъ [2]). *Матеріализмъ* же говоритъ, что эта область есть область тѣхъ отношеній производства, которыя возникаютъ независимо отъ сознанія и воли людей. Этими отношеніями обусловливается вся совокупность прочихъ общественныхъ отношеній, вся „соціальная структура“, которая опредѣляетъ собою свойства „соціальной среды“ и которая въ своемъ развитіи обнаруживаетъ свою собственную объективную и дѣйствительно неумолимую логику. Кто понялъ законы этой логики, тому ясно, почему „коллективная работа цивилизаціи“

---

[1]) Стр. 58.

[2]) Но онъ можетъ *подготовить* ея открытіе. Такъ, идеализмъ Гегеля во многихъ отношеніяхъ подготовилъ появленіе матеріализма Маркса. Подробнѣе объ этомъ см. въ статьѣ „Къ шестидесятой годовщинѣ смерти Гегеля“, напечатанной въ нашемъ сборникѣ *„Критика нашихъ критиковъ“*.

совершается такъ, а не иначе, и тотъ уже не вернется къ историческому идеализму.

Реклю не додумался до этого. Онъ остался историческимъ идеалистомъ, и его соображенія о законосообразности общественнаго развитія и о неумолимой логикѣ общественныхъ отношеній только нарушали стройность его идеалистическихъ взглядовъ. Вотъ, напримѣръ, онъ говоритъ, что реформація была совершена извѣстнымъ классомъ, равно какъ и великая французская революція [1]). Это неточное выраженіе. Всѣ великія общественныя движенія являются *дѣломъ большинства*. Но то вѣрно, что до сихъ поръ *результатами* каждаго такого движенія пользовалось, главнымъ образомъ, *меньшинство*, т.-е. извѣстный *классъ*. Это собственно и хочетъ сказать Реклю. И тутъ онъ правъ; тутъ онъ какъ будто даже становится на точку зрѣнія борьбы классовъ. А точка зрѣнія борьбы классовъ заключаетъ въ себѣ нѣкоторыя весьма существенныя данныя для *матеріалистическаго* объясненія исторіи. Уже возраженія, которыя Бакунинъ дѣлалъ Мадзини и которыя приведены мною выше, отчасти показываютъ, что идеализмъ неспособенъ удовлетворительно объяснить возникновеніе общественныхъ классовъ и ихъ взаимныя отношенія. Но хотя сожительство идеализма съ теоріей борьбы классовъ и не можетъ быть признано вполнѣ законнымъ въ логическомъ отношеніи, однако, оно представляетъ собою не очень рѣдкій случай въ исторіи общественныхъ теорій новѣйшаго времени. Сэнъ-Симонъ и французскіе историки времени реставраціи стояли на точкѣ зрѣнія классовой борьбы, не переставая быть идеалистами. Тоже надо сказать и о Реклю. Онъ—идеалистъ даже тамъ, гдѣ говоритъ о борьбѣ классовъ. Его идеализмъ обнаруживается тамъ даже съ особенной ясностью. Почему реформація была „сдѣлана“ извѣстнымъ классомъ? Почему была сдѣлана извѣстнымъ классомъ великая французская революція? Потому, отвѣчаетъ Реклю, что до сихъ поръ ни одна революція не была достаточно сознательна [2]). Итти въ идеализмѣ дальше невозможно [3]).

Я прошу читателя замѣтить, что матеріалисты вовсе не от-

---

[1]) Стр. 45.

[2]) Стр. 44.

[3]) Прибавлю еще, что, какъ и всѣ идеалисты, Реклю не даетъ себѣ яснаго отчета въ конкретномъ содержаніи тѣхъ идей, которыя „дѣлали общество“ въ ту или другую историческую эпоху. Онъ говоритъ, что теперь „даже рабочіе, примыкающіе къ христіанскимъ союзамъ, уже не довольствуются одной надеждой на Бога и на его святыхъ, что и имъ нужны извѣстныя матеріальныя гарантіи“(стр. 220). Но когда же люди довольствовались одной вѣрой въ Бога? Религія всегда имѣла очень опредѣленное земное содержаніе.

рицаютъ историческаго значенія идей. Послѣдовательный матеріалистъ не откажется, пожалуй, повторить, что идеи дѣлаютъ общество. Но онъ повторитъ это съ существенными оговорками. Онъ прибавитъ, что идеи, дѣлающія общество, сами дѣлаются имъ, и что онѣ дѣлаютъ его сообразно тому, что требуется „неумолимой логикой“ объективнаго развитія общественныхъ отношеній. Сознаніе опредѣляется бытіемъ и, въ свою очередь, способствуетъ дальнѣйшему развитію бытія. Это, какъ видите, то же, да не то. Это даетъ намъ съ одной стороны возможность понять законосообразность общественнаго развитія, а съ другой основать на этомъ развитіи нашу собственную новаторскую дѣятельность. Ставя передъ собой, какъ конечную цѣль этой дѣятельности, обобществленіе средствъ производства, мы предвидимъ, что общественное „сознаніе“ склонится въ сторону такой соціализаціи, потому что къ ней направляется общественное „бытіе“ логикой своего собственнаго развитія. Современные передовые представители рабочаго класса потому называютъ свой соціализмъ *научнымъ*, что научное пониманіе общественнаго „*бытія*“ даетъ имъ возможность опредѣлить будущее направленіе общественнаго „*сознанія*“; другими словами,—потому, что оно позволяетъ имъ сдѣлать сознательную и потому какъ будто бы свободную дѣятельность людей,—точнѣе: данныхъ общественныхъ классовъ,—предметомъ *научнаго предвидѣнія. Современный соціализмъ наученъ только въ той мѣрѣ, въ какой онъ дѣлаетъ такое предвидѣніе возможнымъ.*

IV.

Другія требованія представляли къ „соціальной наукѣ“ соціалисты - *утописты*. Эта наука должна была помочь имъ, во-первыхъ, выработать наилучшій общественный идеалъ, а во-вторыхъ, доказать окружавшему ихъ обществу, что выработанный ими идеалъ въ самомъ дѣлѣ лучше всѣхъ другихъ, т.-е. больше, чѣмъ всѣ другіе удовлетворяетъ нуждамъ человѣческой природы. И эти требованія вполнѣ соотвѣтствовали идеалистическому пониманію исторіи.

Для матеріалиста развитіе *сознанія* опредѣляется развитіемъ *бытія*. Поэтому, онъ старается понять развитіе бытія, чтобы предвидѣть направленіе сознательной дѣятельности людей. Для идеалиста развитіе бытія опредѣляется развитіемъ сознанія. Поэтому онъ считаетъ воздѣйствіе на сознаніе не только необходимымъ,— такимъ его считаетъ и матеріалистъ,— но и *доста-*

точнымъ условіемъ для преобразованія бытія въ желательномъ направленіи. Одинъ требуетъ отъ науки, чтобы она показала ему, *въ какомъ направленіи пойдетъ* общественное развитіе. Другой спрашиваетъ ее, *куда лучше было бы направить* это развитіе. Для одного наука служитъ прежде всего средствомъ обнаруженія закономѣрности дѣйствій общественнаго человѣка; другой ограничиваетъ ея роль просвѣщеніемъ этого человѣка, изображеніемъ передъ нимъ недостатковъ существующаго порядка и красотъ идеала.

Послѣ всего того, что сказано мною выше объ историческихъ взглядахъ Реклю, легко понять, что онъ долженъ былъ предъявить къ общественной наукѣ именно тѣ требованія, которыя предъявляли къ ней соціалисты-утописты.

По его словамъ, соціальная наука мало-по-малу выступаетъ (se dégage) изъ хаоса противоположныхъ мнѣній и обнаруживаетъ передъ нами ту истину, что никакая революція не можетъ совершиться, если ей не предшествуетъ эволюція [1]). Мы уже знакомы съ этимъ взглядомъ; но будучи изложенъ въ „этой связи", какъ говорятъ нѣмцы, онъ бросаетъ яркій свѣтъ на всю „соціальную науку" нашего автора. Реклю говоритъ: „Конечно, исторія разсказываетъ намъ о цѣлыхъ милліонахъ такъ называемыхъ дворцовыхъ революцій, состоявшихъ въ замѣнѣ одного короля другимъ королемъ, одного министра или одной фаворитки другимъ совѣтникомъ или новой любовницей. Но подобныя перемѣны, не имѣвшія соціальнаго значенія и касавшіяся только отдѣльныхъ лицъ, могли совершиться безъ того, чтобы масса интересовалась ими или ихъ послѣдствіями. Привыкшій къ повиновенію, народъ молчалъ, не вмѣшиваясь въ государственныя дѣла. Но революція, достойная этого названія, не можетъ совершиться безъ дѣятельнаго и сознательнаго участія народа. Оттого и удалась французская революція 1848 г., что ея не поддержали крестьяне, своимъ поведеніемъ показавшіе, что ихъ эволюція еще не достигла надлежащей степени" [2]). Точно также парижская коммуна 1871 г. потому не могла восторжествовать, что на ея сторонѣ была только половина Парижа, а въ остальной Франціи ей сочувствовали только промышленные города. Реакція потопила ее въ крови.

„Отсюда слѣдуетъ, что теперь недостаточно повторять старыя формулы „гласъ народа гласъ божій" и т. п., испускать воин-

---

[1]) Стр. 58.
[2]) Стр. 62.

ственные крики, и потрясать знаменемъ. При извѣстныхъ обстоятельствахъ гражданинъ можетъ быть нравственно обязанъ воздвигнуть баррикады для защиты своей страны, своего города, своей свободы. Но пусть не воображаетъ онъ, что хотя бы самомалѣйшій вопросъ можетъ быть рѣшенъ пулями. Преобразованія должны совершиться въ головахъ и въ сердцахъ прежде, чѣмъ привести въ движеніе мускулы и стать историческими явленіями“ [1]).

Это хорошо сказано и безусловно вѣрно. Превращенія должны совершиться сначала въ головахъ. Новое общество не будетъ „сдѣлано“, если сознаніе пролетаріата останется неразвитымъ. И я думаю, что анархистамъ было бы очень полезно читать и перечитывать только что приведенныя мною прекрасныя строки изъ книги Реклю. Эволюція идей необходима. Но для нашего автора *вся* общественная эволюція, которая должна предшествовать революціи, сводится именно и исключительно къ этой идейной эволюціи. Ему и въ голову не приходитъ, что при всякомъ общественномъ движеніи эволюція идей, подготовляющая революцію, сама обусловливается объективнымъ ходомъ общественнаго развитія. У него всѣ упованія пріурочиваются къ убѣжденію въ томъ, что la raison finit toujours par avoir raison (разумъ въ концѣ-концовъ всегда побѣждаетъ), какъ говаривали французскіе просвѣтители 18-го вѣка. И вотъ почему всѣ указываемыя имъ „гарантіи“ будущаго торжества его идеала имѣютъ совершенно идеалистическій характеръ.

V.

„Революція приближается пропорціонально внутренней работѣ умовъ“, говоритъ Реклю [2]). А эта работа совершается безпрерывно. Недаромъ консерваторы жалуются на то, что идеи и нравы теперь уже не тѣ, какими были въ доброе старое время. И въ этомъ заключается главная гарантія торжества анархическаго идеала! Конечно, это не значитъ, что, полагаясь на эту внутреннюю работу, анархисты могутъ скрестить руки на груди. Реклю напоминаетъ имъ замѣчаніе одного заводчика по поводу выхода извѣстной книги Жана Грава: „*Умирающее общество и анархія*“. Ехидный предприниматель сказалъ: „Умирающее об-

[1]) Стр. 63
[2]) Стр. 194.

щество имѣетъ въ себѣ достаточно жизни, чтобы истребить васъ всѣхъ". Реклю признаетъ, что если бы всѣ „враги свободной мысли и личной иниціативы" обладали энергіей и логичностью этого заводчика, то они „можетъ быть и одержали бы побѣду" [1]). Къ счастью, „человѣческія группы", участвующія въ эволюціи, „не логичны и не могутъ быть, логичны, потому что всѣ люди имѣютъ различные интересы и привязанности: кто не стоитъ одной ногой въ непріятельскомъ лагерѣ?" [2]). Говоря по правдѣ, къ числу нелогичныхъ людей надо безъ колебанія отнести и самого Реклю: вѣдь если *всѣ люди* стоятъ одной ногой въ непріятельскомъ лагерѣ, то, очевидно, что сторонники анархическаго идеала страдаютъ этой слабостью такъ же, какъ и защитники буржуазнаго строя. А слабость, свойственная *обѣимъ* борющимся сторонамъ, не измѣняетъ взаимнаго отношенія ихъ силъ. Но нелогичность въ аргументаціи этого рода составляетъ, можно сказать, неотъемлемую черту умственной физіономіи людей, придерживающихся идеалистическаго объясненія исторіи. Она была въ высшей степени свойственна французскимъ просвѣтителямъ XVIII вѣка. И обусловливается она тѣмъ, что у идеалиста и не можетъ быть логически безупречныхъ доводовъ, „ручающихся" ему за побѣду его „идеала".

Основой всей его аргументаціи служитъ та мысль, что въ концѣ-концовъ разумъ всегда побѣждаетъ. А такъ какъ идеалистъ убѣжденъ въ томъ, что его идеалъ разуменъ, т. е. что онъ представляетъ собою лишь modus разума, то получается силлогизмъ, тождественный съ тѣмъ, которымъ доказывается смертность Сократа. Но убѣдительность этого послѣдняго силлогизма основывается на совершенной неоспоримости большой посылки: *люди смертны*. Эту посылку *нѣтъ надобности доказывать*. А что касается положенія, состоящаго въ томъ, что въ концѣ концовъ разумъ всегда побѣждаетъ, то оно вовсе не представляется неоспоримымъ. Совсѣмъ наоборотъ. Если, какъ говоритъ Реклю, до сихъ поръ ни одна революція не дошла до своего логическаго конца, потому что не была сознательной, то вѣдь это значитъ, что желанное „въ концѣ концовъ" *еще ни разу* не имѣло мѣста; что разумъ *еще ни разу* не одержалъ полной побѣды. Что же ручается намъ за его *будущее* торжество? Неизвѣстно! Повторять, что разумъ въ концѣ-концовъ побѣждаетъ, значитъ совершать ошибку, извѣстную въ логикѣ

---

[1]) Стр. 196.
[2]) Та же страница.

подъ именемъ petitio principii, т. е. приводить въ качествѣ доказательства какъ разъ то положеніе, которое требуется доказать. Впрочемъ, идеалистъ обыкновенно и самъ чувствуетъ это съ большею или меньшею ясностью, и потому онъ,—какъ утопающій за соломинку,—хватается за первыя попавшіяся соображенія, имѣющія хоть нѣкоторую, хотя бы самую слабую, внѣшность убѣдительности. Это мы и видимъ на примѣрѣ Элизэ Реклю.

Онъ говоритъ, что сила сопротивленія господствующихъ классовъ уменьшается ихъ вырожденіемъ, ихъ возрастающимъ безплодіемъ. „Жалуются на уменьшеніе числа дѣтей въ семьяхъ. Но чѣмъ же вызывается это растущее, вольное или невольное безплодіе, если не уменьшеніемъ мужественной силы и радости жизни?“ [1]). Положимъ. Но примѣръ античнаго Рима показываетъ, что вырожденіе и безплодіе высшихъ классовъ представляетъ собою очень плохое ручательство за побѣду разума. И нельзя не удивиться, когда Реклю прибавляетъ, что если новое, возникающее общество не задыхается подъ давленіемъ стараго, то это происходитъ благодаря „этому частичному регрессу удовлетворенныхъ и пресыщенныхъ классовъ“ [2]). Неужели же нашъ авторъ усомнился бы въ торжествѣ своего идеала, если бы французская буржуазія была плодовитѣй?

Другое ручательство „прогресса революціонной мысли“ заключается, по его словамъ, въ противорѣчивомъ характерѣ существующаго порядка вещей и... офиціальнаго языка! „Офиціальный жаргонъ политическихъ обществъ, гдѣ все безпорядочно смѣшивается, до такой степени нелогиченъ и противорѣчивъ, что въ одной и той же фразѣ говорится о „непререкаемыхъ общественныхъ свободахъ“ и о „священныхъ правахъ сильнаго государства“; точно также въ административномъ организмѣ возможно существованіе мэровъ или синдиковъ, одновременно дѣйствующихъ въ качествѣ уполномоченныхъ свободнаго народа и въ качествѣ лицъ, обязанныхъ передавать подчиненнымъ общинамъ приказанія правительства“ [3]). Читатель самъ видитъ, что не очень убѣдителенъ этотъ доводъ отъ нелогичности, составляющій къ тому же лишь повтореніе предыдущаго. А изъ подобныхъ доводовъ состоятъ *всѣ*, извѣстныя Реклю, „ручательства“ за побѣду разума. Мы не будемъ продолжать ихъ разсмотрѣніе, а вернемся къ „соціальной наукѣ“.

---

[1]) Стр. 199
[2]) Стр. 200.
[3]) Стр. 200—201.

VI.

Эта наука должна, по словамъ Реклю, помочь людямъ въ дѣлѣ выработки идеала. Что же говоритъ она имъ? Прежде всего она указываетъ на необходимость удовлетворенія матеріальныхъ потребностей населенія. Отовсюду въ обществѣ раздается крикъ: хлѣба! „Всякое другое соображеніе стушевывается передъ этимъ коллективнымъ выраженіемъ основной потребности живыхъ существъ“ [1]). Реклю удивляется, какимъ образомъ люди, испытавшіе матеріальную нужду, могли покорно выносить ее въ теченіе долгаго времени. Онъ объясняетъ ихъ покорность вліяніемъ *привычки* и *наслѣдственности*. Голодные бѣдняки, съ жадностью смотрящіе на богатые магазины съѣстныхъ припасовъ и не смѣющіе наложить на нихъ свою руку, „представляютъ собою людей, воспитаніе которыхъ сдѣлано наслѣдственностью“ (123). Но если это такъ, то естественно спросить себя: не останется ли наслѣдственность, „воспитывающая“ людей въ покорности, сильнѣе, нежели тѣ „гарантіи“ побѣды идеала, на которыя указываетъ намъ нашъ авторъ? Реклю не считаетъ нужнымъ отвѣтить на этотъ естественный вопросъ.

Заговоривъ о „хлѣбѣ“, онъ касается извѣстнаго ученія Мальтуса объ отношеніи между населеніемъ съ одной стороны и средствами существованія — съ другой. Не вдаваясь въ обстоятельное разсмотрѣніе этого ученія, Реклю замѣчаетъ, что земля достаточно богата для того, чтобы накормить и одѣть своихъ дѣтей (стр. 135). Это, разумѣется, справедливо; но легко было бы теперь придать этому возраженію гораздо больше убѣдительности.

Далѣе его соціальная наука рекомендуетъ намъ свободу мысли, слова и дѣйствія. „Свободное мышленіе дѣлаетъ изъ эволюціониста революціонера, разрывающаго со всякой догматической церковью, со всѣми обязательными установленіями, со всякой,—явной или тайной,—организаціей, требующей отъ своихъ членовъ слѣпого подчиненія [2]). Что же касается свободы слова и свободы дѣйствія, то онѣ составляютъ прямыя логическія послѣдствія свободы мысли. Стало быть, нашъ идеалъ даетъ каждому человѣку полную и безусловную свободу выражать свои мысли во всемъ: въ наукѣ, въ политикѣ, въ морали, безъ вся-

---

[1]) Стр. 120.
[2]) Стр. 141—142.

кой другой оговорки, кромѣ той, которая гласитъ, что надо уважать личность другого; точно также нашъ идеалъ даетъ каждому право дѣйствовать по своему усмотрѣнію, „дѣлать, что онъ хочетъ“, естественно соединяя свою волю съ волей другихъ людей во всѣхъ коллективныхъ предпріятіяхъ; его личная свобода не будетъ ограничена такимъ союзомъ; напротивъ, она увеличится, благодаря силѣ общей воли“ [1]).

Реклю поясняетъ, что эта абсолютная свобода мысли, слова и дѣйствія несовмѣстима съ существованіемъ такихъ учрежденій, которыя налагаютъ стѣсненія на эти свободы. Это послѣдовательно; но поскольку это относится къ *абсолютной свободѣ дѣйствій*, это очень не ясно. Возьмемъ примѣръ. Нашъ авторъ восклицаетъ: „Да, анархисты хотятъ уничтожить захватъ земли и ея продуктовъ, которые они отдадутъ всѣмъ (á tous), и, въ этомъ смыслѣ, счастье, которое они испытали бы, гарантируя всѣмъ пользованіе плодами земли, дѣлаетъ изъ нихъ враговъ собственности“ [2]). Такъ. Но Реклю, который такъ любитъ говорить о „гарантіяхъ“, не даетъ себѣ труда пояснить намъ, чѣмъ и какъ будетъ „гарантировано всѣмъ“ пользованіе земными плодами. А пока пользованіе ничѣмъ не гарантировано, весьма позволительно усомниться въ его *устойчивости*. Вѣдь если каждый *каждый* будетъ „дѣлать, что онъ хочетъ“, то люди, „наслѣдственность“ которыхъ „воспитала“ въ нихъ стремленіе къ „захвату земли“, испортятъ, пожалуй, все дѣло. Анархисты говорятъ обыкновенно, что это невозможно, такъ какъ никто и не захочетъ вредить благу другихъ. Но это крайне слабая „гарантія“. Во-первыхъ, люди, стремящіеся возстановить частную собственность, могутъ быть,—скажемъ, по „наслѣдственности“,—очень искренно убѣждены въ томъ, что ея возстановленіе нужно именно въ интересахъ общаго блага. Во-вторыхъ, отвѣчать, что никто не захочетъ вредить общему благу, значитъ не преодолѣвать трудность, а обходить ее, *закрывать на нее глаза*. Конечно, все будетъ хорошо, если... все будетъ хорошо. Но вѣдь это простая тавтологія. Нѣтъ, вы скажите намъ, какъ поправить дѣло, если что-нибудь окажется нехорошимъ; нѣтъ, вы объясните, какъ гарантировать общій интересъ, если кто-нибудь вздумаетъ,—вѣдь каждый „дѣлаетъ, что онъ хочетъ“!—его нарушитъ. Но именно этого-то и не говорятъ, именно этого-то и не могутъ сказать анархисты. И въ этомъ-то и состоитъ первородный грѣхъ ихъ „идеала“. Это грѣхъ противъ логики.

[1]) Стр. 143—144.
[2]) Стр. 145.

Нерѣдко приходится встрѣчать людей, говорящихъ: „анархическій идеалъ слишкомъ хорошъ для того, чтобы его можно было считать осуществимымъ“. Но это ошибка, обусловленная недостаточно вдумчивымъ отношеніемъ къ предмету. Анархическій идеалъ неосуществимъ не потому, что онъ слишкомъ хорошъ, а потому, что онъ слишкомъ *не хорошъ въ логическомъ отношеніи*; потому что онъ заключаетъ въ себѣ *неразрѣшимое противорѣчіе*. Круглый квадратъ „неосуществимъ“,—невозможенъ,—не потому, что онъ представлялъ бы собою слишкомъ красивую геометрическую фигуру, а потому, что такая геометрическая фигура должна была бы соединить въ себѣ два совершенно несовмѣстимыхъ признака. Кто говоритъ: „пусть каждый дѣлаетъ, что онъ хочетъ“, тотъ тѣмъ самымъ отказывается отъ всякой мысли о какихъ бы то ни было серьезныхъ гарантіяхъ общественнаго блага. И если онъ, тѣмъ не менѣе, считаетъ общественное благополучіе возможнымъ, то это объясняется развѣ только безпредѣльнымъ оптимизмомъ, оставляющимъ далеко за собою оптимизмъ Панглоса, и не выдерживающимъ самаго легкаго прикосновенія логической мысли.

Реклю говоритъ, что въ нынѣшнемъ обществѣ распредѣленіе продуктовъ отдано въ жертву личному капризу и ожесточенной конкурренціи спекуляторовъ и торговцевъ [1]). И на это вполнѣ справедливо указывали еще соціалисты-утописты. А какъ будетъ организовано распредѣленіе въ анархическомъ обществѣ? Оно будетъ отдано въ жертву правила: „пусть каждый дѣлаетъ, что хочетъ“. Откуда же видно, что новый способъ распредѣленія будетъ лучше стараго? Рѣшительно ни откуда!

Да что распредѣленіе! Прежде чѣмъ *распредѣлять*, надо *произвести*. Какъ должно быть организовано *производство?* Мы уже знаемъ: оно будетъ дѣломъ коллективныхъ предпріятій, въ которыхъ каждый индивидуумъ естественно соединитъ свою волю съ волей другихъ людей. Но это слова, слова, слова,— какъ сказалъ бы принцъ Гамлетъ. Что значитъ — естественно соединять свою волю? Каковы будутъ права и обязанности членовъ коллективныхъ предпріятій? И *кѣмъ* они будутъ санкціонироваться? Если каждый имѣетъ право дѣлать все, что онъ хочетъ, то очевидно, что нечего и санкціонировать: всѣ права и обязанности, возникающія на почвѣ совмѣстной дѣятельности и совмѣстнаго сожительства людей, исчезаютъ въ одномъ безпредѣльномъ „правѣ“ личнаго усмотрѣнія. А на личномъ усмотрѣніи

[1]) Стр. 137.

врядъ ли можетъ покоиться сколько-нибудь сложный производительный организмъ.

Турецкій султанъ „дѣлаетъ, что онъ хочетъ“ [1]). Значитъ ли это, что онъ живетъ согласно требованіямъ анархическаго идеала? Этого не скажетъ, разумѣется, ни одинъ анархистъ. Почему не скажетъ? Очевидно, потому, что, слѣдуя правилу: „дѣлай, что хочешь“, турецкій султанъ нарушаетъ права другихъ людей. Изъ этого слѣдуетъ, что право „дѣлать, что хочешь“ должно имѣть извѣстныя границы. А если это такъ, то спрашивается, *кто же намѣчаетъ эти границы?*

Если ихъ проводитъ каждый *индивидуумъ по своему усмотрѣнію*, то я не знаю, почему предосудительно поведеніе турецкаго султана, который именно по своему усмотрѣнію устанавливаетъ предѣлы своего права дѣлать, что ему хочется.

А если эти предѣлы должно устанавливать *общество*, то я не понимаю, почему анархисты, и Элизе Реклю въ ихъ числѣ, возстаютъ противъ „обязательныхъ постановленій“. Вѣдь должны же имѣть смыслъ „обязательныхъ постановленій“ тѣ предѣлы, которые общество поставитъ усмотрѣнію отдѣльныхъ лицъ? Въ противномъ случаѣ не зачѣмъ устанавливать эти предѣлы. А если они не установлены, то *нѣтъ и свободы, а есть только произволъ*.

Я уже въ другомъ мѣстѣ [2]) говорилъ, что ошибочно въ методологическомъ смыслѣ разсматривать права индивидуума, отвлекаясь отъ его отношеній къ другимъ людямъ. Право есть норма, выражающая взаимныя отношенія людей. Чтобы можно было говорить о правѣ, нужна,—даже для самаго отвлеченнаго мышленія,— наличность, по крайней мѣрѣ, *двухъ* людей. Права Робинзона на его необитаемомъ островѣ были безпредѣльны именно потому,—и только потому!—что островъ былъ необитаемъ.

Реклю принадлежитъ къ числу анархистовъ, признающихъ только *договоръ*, а не *законъ*. Но что такое договоръ? Это — сдѣлка, налагающая на лицъ, въ нее входящихъ, извѣстныя *обязательства*, исполненіе которыхъ обезпечивается *закономъ*. *Договорныя отношенія предполагаютъ законъ, а не исключаютъ его.*

Что законы могутъ быть изъ рукъ вонъ плохи, это въ высшей степени почтенная по своему возрасту истина. Но что всякій законъ плохъ именно потому, что онъ—законъ, это огромное заблужденіе. Свобода можетъ стать дѣйствительной только въ

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Теперь это уже анахронизмъ.
[2]) См. мои „*Письма о тактикѣ и обезтактности*“.

томъ случаѣ, если она найдетъ свое выраженіе въ законѣ. И не только свобода. Чтобы устранить капиталистическія производственныя отношенія, необходимъ законъ, обращающій средства производства въ общественную собственность. Анархисты любятъ ссылаться на первобытныя общества, будто-бы не знавшія закона. Эти общества на самомъ дѣлѣ не знали только *писаннаго закона;* но въ ихъ средѣ существовало *обычное право*, представлявшее собою совокупность извѣстныхъ нормъ, нарушеніе которыхъ считалось преступленіемъ. Большая ошибка думать, что, напримѣръ, въ обществѣ краснокожихъ индѣйцевъ Сѣверной Америки каждый дѣлалъ „что онъ хотѣлъ“ [1]). Всякое первобытное общество имѣло своихъ *изгоевъ*, которыми дѣлались нарушители нормъ обычнаго права [2]). Но само собою разумѣется, что отношенія, существующія въ цивилизованномъ обществѣ, слишкомъ сложны для того, чтобы они могли регулироваться неписаннымъ правомъ. Поэтому всякая мечта о возвращеніи къ обычному праву является самой несбыточной изъ утопій.

VII.

Надо замѣтить, однако, что не всѣ анархисты отрицаютъ обязательность правовыхъ нормъ. Нынѣшній теоретикъ *индивидуалистическаго* анархизма, Бенджэменъ Р. Тэкеръ,—едва ли не самый послѣдовательный изо всѣхъ нынѣ здравствующихъ анархистовъ,— считаетъ ее необходимымъ. „*По теоріи Тукера* (Тэкера),— говоритъ Пауль Эльцбахеръ,— *нельзя ничего возразить противъ права въ виду личнаго блага и равной свободы всѣхъ* [3]). Правовыя нормы должны быть признаваемы, т.-е. такія нормы, которыя основаны на волѣ всѣхъ, и исполненіе которыхъ должно быть вынуждено всѣми средствами, даже тюрьмой, пыткой и смертной казнью [4]). Вонъ оно какъ! Отсюда слѣдуетъ, что по Тэкеру, индивидуумъ имѣетъ право дѣлать далеко не все то, что онъ хочетъ. Но Тэкеръ вообще очень сильно расходится съ анархистами толка Реклю. Онъ признаетъ также и *частную собственность*, обнаруживая и въ этомъ отношеніи несравненно

---

[1]) См. напримѣръ, у Пауелля въ его „Wyandot government: a study of tribal society“ (First annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution), стр. 65, гдѣ описываются обязанности членовъ краснокожаго рода въ процессѣ земледѣлія.

[2]) Ср. у того же Пауелля стр. 67 — 68, гдѣ описывается порядокъ объявленія преступника изгоемъ.

[3]) Курсивъ Эльцбахера.

[4]) „Анархизмъ“, Берлинъ, стр. 225.

большую послѣдовательность, чѣмъ анархисты—„коммунисты“. Но о немъ въ другой разъ. Теперь намъ надо вернуться къ Элизэ Реклю.

Замѣчательно, что этотъ послѣдній совсѣмъ не даетъ себѣ труда подвергнуть сколько-нибудь серьезному анализу тѣ возраженія, которыя естественно вызываются внутренней противорѣчивостью его идеала. Онъ какъ-будто совсѣмъ не замѣчаетъ этой противорѣчивости. Онъ *не разсуждаетъ*: онъ *вѣритъ*. Вѣра есть „невидимыхъ вещей извѣщеніе, увѣренность въ невидимомъ, какъ бы въ видимомъ“. У Реклю было такъ много этой увѣренности; онъ былъ такъ сильно „извѣщенъ“ насчетъ анархіи, что въ логикѣ онъ просто-напросто не чувствовалъ никакой нужды. Онъ вѣрилъ, что эволюція приведетъ къ революціи, а революція къ торжеству анархическаго идеала. И если ему иногда, можетъ-быть, и приходило въ голову, что эволюція общественныхъ отношеній совершалась до сихъ поръ совсѣмъ не въ сторону анархизма, то онъ отмахивался отъ этой мысли съ помощью уже знакомаго намъ теоретическаго положенія, гласящаго, что движеніе жизни никогда не показываетъ намъ непосредственнаго продолженія, а вездѣ обнаруживаетъ непрямую послѣдовательность: яичникъ не похожъ на тѣ органы, изъ которыхъ онъ произошелъ и т. д. Это,—нѣсколько странно формулированное,—положеніе, вообще, говоря, вѣрно; но какъ „гарантія“ торжества анархическаго идеала, оно слабѣе слабаго.

VIII.

Къ числу тѣхъ истинъ, которыя сообщаетъ намъ „соціальная наука“, относится,—по мнѣнію анархистовъ вообще и Элизэ Реклю въ частности,—и та истина, что власть портитъ людей: такова природа человѣка. Вотъ почему Реклю и требуетъ безусловной свободы дѣйствія. Если бы свободное усмотрѣніе индивидуумовъ подверглось *ограниченію*; если бы существовали *обязательныя нормы* права, то этимъ самымъ было бы признано существованіе общественной власти, обязанной охранять эти нормы. Но „соціальная наука“ утверждаетъ, что отъ власти никогда и нигдѣ нельзя ждать ничего хорошаго.

Извѣстно, что всѣ школы утопическаго соціализма всегда опирались на соображенія о природѣ человѣка въ отличіе отъ научнаго соціализма, одинъ изъ основателей котораго,—Марксъ,—выставилъ то неоспоримое положеніе, что природа человѣка не

есть что-либо неизмѣнное, и что, *воздѣйствуя на внѣшнюю природу, человѣкъ измѣняетъ свою собственную природу.* Съ точки зрѣнія научнаго соціализма доводы, опирающіеся на соображенія о природѣ человѣка, совсѣмъ не убѣдительны. Но они всегда очень *характерны* для того, кто ихъ приводитъ, и поэтому намъ не мѣшаетъ ознакомиться съ тѣмъ, что говоритъ Элизэ Реклю противъ принципа власти.

Человѣческая природа такова, что власть непремѣнно испортитъ человѣка. Хорошо. Но *почему же* она испортитъ человѣка? Потому, что она даетъ ему возможность притѣснять другихъ людей. Это ясно. Но въ такомъ случаѣ надо сказать вообще: природа человѣка такова, что онъ притѣсняетъ другихъ людей, когда имѣетъ къ этому возможность. Что же слѣдуетъ изъ этого свойства человѣческой природы? То, что не надо давать человѣку возможность притѣснять другихъ людей. Этотъ выводъ и дѣлаютъ анархисты, отвергая принципъ власти. Но если природа человѣка такова, что онъ притѣсняетъ другихъ людей вездѣ, гдѣ онъ *можетъ* притѣснять ихъ, то осуществленіе принципа „дѣлай, что хочешь“,—торжество анархическаго идеала,—даетъ сильному полную возможность притѣснять слабаго. А это значитъ, что осуществленіе названнаго принципа „дѣлай, что хочешь“ грозитъ людямъ очень непріятными послѣдствіями. Но отъ этого неизбѣжнаго вывода анархисты отмахиваются обѣими руками. Поэтому у нихъ выходитъ, что власть,—*частный случай возможности притѣснять людей*,—развращаетъ человѣка, а свобода „дѣлать что хочешь“,—*та же возможность, но уже въ ея общемъ видѣ*,—создастъ на землѣ царство небесное. Это одно изъ многочисленныхъ противорѣчій анархизма, мимо которыхъ проходитъ нашъ авторъ, даже не подозрѣвая ихъ существованія.

При всемъ томъ тотъ же Реклю признаетъ, что въ исторіи были „случаи, въ которыхъ власть начальниковъ, королей, князей или законодателей оказывалась хорошей по своему существу (en soi) или, по крайней мѣрѣ, довольно чистой отъ всякой примѣси. Въ этихъ случаяхъ общественное мнѣніе, воля тѣхъ, которыя стояли ниже (la volonté d'en bas), общая мысль вынуждала правителей къ дѣйствію. Но въ такомъ случаѣ иниціатива этихъ правителей была кажущейся; они уступали давленію, которое могло быть вреднымъ и которое на этотъ разъ было полезно... Современная исторія Европы, особенно Англіи, даетъ намъ множество примѣровъ полезныхъ мѣропріятій, обязанныхъ своимъ существованіемъ совсѣмъ не доброй волѣ законодателей,

такъ какъ принять ихъ вынудила законодателей анонимная толпа [1]).

Это чрезвычайно интересное признаніе. Если законодатели могутъ иногда принимать полезныя мѣропріятія, то изъ этого неотразимо слѣдуетъ, что могутъ быть и хорошіе законы. А кромѣ того оказывается, что развращающая людей власть можетъ быть полезна для общества, если только она находится подъ вліяніемъ разумного общественнаго мнѣнія, если она руководится „волей тѣхъ, которые стоятъ ниже". Остается только освѣдомиться у Реклю, почему же общественное мнѣніе не всегда оказываетъ на власть благодѣтельное вліяніе. И онъ не оставляетъ безъ отвѣта этого вопроса. Онъ говоритъ, что „колебаніе толпы такъ же часто направляется въ сторону прогресса, какъ и въ сторону регресса" [2]). Но если это правда, то вѣдь „власть" въ этомъ уже совсѣмъ не виновата. Фактъ тотъ, что если „воля тѣхъ, которые стояли ниже", направлялась въ сторону прогресса; и если эта воля могла оказать давленіе на законодателей, то получились полезные для общества результаты. А это равносильно признанію несостоятельности анархическаго отрицанія *всякой* власти.

Этотъ новый логическій промахъ Реклю, съ такою ясностью обнаруживающій шаткость выводовъ, полученныхъ имъ съ помощью его „соціальной науки", напомнилъ мнѣ слѣдующее мѣсто изъ „*Записокъ революціонера*" П. Кропоткина. Разсказывая о своей службѣ въ Иркутскѣ, П. Кропоткинъ говоритъ:

„Я сталъ секретаремъ двухъ комитетовъ: для реформы тюремъ и всей системы ссылки и для выработки проекта городского самоуправленія... Одинъ изъ этихъ комитетовъ, для выработки проекта самоуправленія, состоялъ изъ читинцевъ, выбранныхъ всѣмъ населеніемъ города. Короче сказать, наша работа была очень серьезна. И даже въ настоящее время, глядя на нее въ перспективѣ нѣсколькихъ десятилѣтій, я искренно могу сказать, что если бы самоуправленіе дано было по тому скромному плану, который мы выработали,—сибирскіе города имѣли бы теперь совсѣмъ другой видъ" [3]).

Изъ этого видно: 1) что законодательная работа можетъ быть „очень серьезна"; 2) что нѣкоторые законы могутъ быть полезны для общества,—до такой степени полезны, что способны придать ему „совсѣмъ другой видъ". Этотъ двоякій выводъ по-

---

[1]) Стр. 31—32.
[2]) Стр. 32.
[3]) П. Кропоткинъ. „Записки революціонера". С.-Петербургъ, 1906 г., стр. 15.

казываетъ, что каковы бы ни были „свойства человѣческой природы“, но все-таки сильно ошибаются анархисты, въ принципѣ отрицающіе всякую власть и всякое законодательство.

Мнѣ скажутъ, пожалуй, что законодательные проекты, выработанные въ Иркутскѣ П. Кропоткинымъ, хороши были и именно тѣмъ, что вводили *самоуправленіе*. Я спорить и прекословить не стану. Я самъ какъ нельзя болѣе твердо убѣжденъ въ томъ, что самоуправленіе гораздо,—несравненно!—лучше бюрократическаго режима. Но анархисты не разъ доказывали, что самоуправленіе вовсе еще не означаетъ торжества анархическаго идеала. Да оно такъ и есть. Развѣ, въ случаѣ осуществленія проекта П. Кропоткина, въ сибирскихъ городахъ не было бы такихъ *правовыхъ нормъ*, которымъ обязаны были бы *подчиняться* жители? Развѣ этотъ проектъ говорилъ: „дѣлай, что хочешь?“ Я не знаю этого проекта; но я съ увѣренностью говорю, что въ немъ не было ничего подобнаго. Да и не могло быть.

IX.

До сихъ поръ Реклю выступалъ передъ нами въ качествѣ самаго несомнѣннаго идеалиста, общимъ характеромъ своего мышленія,—поскольку оно имѣло своимъ предметомъ человѣческое общество,—сильно напоминавшаго французскихъ просвѣтителей XVIII-го вѣка. Въ этомъ смыслѣ онъ попятился далеко назадъ, сравнительно съ М. А. Бакунинымъ, который, какъ мы уже знаемъ, сознавалъ несостоятельность идеализма. Но и Реклю кое-что слышалъ объ историческомъ матеріализмѣ. И слышалъ именно отъ Бакунина. Въ разбираемой мною книгѣ онъ, правда, совсѣмъ не вспоминаетъ объ этомъ матеріализмѣ. Но онъ ссылается на основное положеніе этого матеріализма, нападая на тактику соціаль-демократовъ, въ предисловіи къ книгѣ Домелы Ньевенгайса: „*Соціализмъ въ опасности*“. Въ этомъ предисловіи есть, между прочимъ, слѣдующія строки:

„Посмотрите на такую могучую личность, какъ Карлъ Марксъ, во имя котораго фанатики сотнями тысячъ воздѣваютъ руки къ нему (?), клянясь религіозно охранять его доктрину! Цѣлая партія, цѣлая армія, имѣющая десятки депутатовъ въ германскомъ парламентѣ, развѣ не толкуетъ теперь марксисткую доктрину именно въ обратномъ смыслѣ, чѣмъ ее понималъ самъ учитель? Онъ заявилъ, что экономическая сила опредѣляетъ политическую форму обществъ, а теперь отъ его имени утвержда-

ютъ, что экономическій факторъ будетъ зависѣть отъ большого числа членовъ партіи въ политическихъ собраніяхъ“ [1]).

Изъ этихъ строкъ видно, какъ дѣтски безпомощна была мысль ученаго географа Реклю въ непривычной для него области соціологіи. Онъ думалъ, что если экономическая „сила“ опредѣляетъ собою политическую форму общества, то „экономическій факторъ“ совсѣмъ уже не зависитъ отъ „политическихъ собраній“. Почему же не зависитъ? Развѣ слѣдствіе не можетъ вліять, въ свою очередь, на причину? Это не было ясно и ему самому. Онъ просто повторилъ здѣсь то, что твердилъ еще М. А. Бакунинъ, одобрявшій историческій матеріализмъ, но, къ сожалѣнію, понявшій его въ томъ смыслѣ, что политическія отношенія общества не имѣютъ никакого вліянія на его экономику, и потому обвинявшій въ преступной непослѣдовательности Маркса, который утверждалъ, какъ извѣстно, что завоеваніе пролетаріатомъ политической власти должно послужить средствомъ его экономическаго освобожденія. Совершенно произвольное и до послѣдней степени неправильное пониманіе Бакунинымъ историческаго матеріализма до сихъ поръ лежитъ въ основѣ всѣхъ упрековъ, направленныхъ анархистами противъ марксизма, будто бы во имя того же марксизма. Мнѣ самому еще приходилось слышать отъ покойнаго Н. И. Жуковскаго, что признавъ „политику“, Марксъ уподобился Канту, который въ своей „*Критикѣ чистаго разума*“ опровергъ всѣ доказательства бытія божія, а въ „*Критикѣ практическаго разума*“ самъ призналъ это бытіе. Это сравненіе было бы хорошо, если бы придать ему обратный смыслъ, т. е. если сказать: какъ Кантъ въ „*Критикѣ практическаго разума*“, остался вѣренъ той точкѣ зрѣнія, на которую онъ сталъ въ „*Критикѣ чистаго разума*“, такъ Марксъ въ своей политической дѣятельности былъ вѣренъ основнымъ положеніямъ своего историческаго матеріализма. Легко было бы показать, что именно вслѣдствіе этой вѣрности своимъ основнымъ положеніямъ историческаго матеріализма, Марксъ долженъ былъ оставить неудовлетворенными соціалистовъ-идеалистовъ всевозможныхъ оттѣнковъ, начиная съ оппортюнистическаго и кончая самымъ „крайнихъ“. Также легко было бы показать и то, что Бакунинъ, упрекавшій Маркса въ непослѣдовательности, остался на практикѣ неисправимымъ *идеалистомъ*. Я отчасти уже сдѣлалъ это [2]), но теперь мѣсто не позволяетъ мнѣ распростра-

---

[1]) Домела Ньювангайсъ (Ньевенгайсъ).—„Соціализмъ въ опасности“, съ предисловіемъ Э. Реклю. Выпускъ I. СПБ., 1906 г., стр. IV—V.

[2]) См. мою брошюру „Анархизмъ и соціализмъ“, главу „Бакунинъ“.

няться объ этомъ предметѣ. Я только скажу, что именно причинная зависимость „политической формы“ общества отъ его экономики и заставляетъ марксистовъ смотрѣть на завоеваніе пролетаріатомъ политической власти, какъ на главнѣйшее средство его экономическаго освобожденія. Почему тѣ классы общества, въ рукахъ которыхъ сосредоточивается „экономическая сила“, стремятся забрать политическую власть въ свои руки? Не потому ли, что она служитъ для нихъ средствомъ дальнѣйшаго упроченія и защиты своей экономической позиціи? Кажется, что такъ. А кто находитъ что это такъ, тѣмъ самымъ признаетъ, что „политика“ можетъ вліять и вліяетъ на „экономику“. А вѣдь это и требовалось доказать.

Это послѣднее соображеніе заставляетъ меня отмѣтить еще вотъ какую сторону дѣла. Анархисты охотно признаютъ, что высшіе классы пользуются своей политической властью для эксплуатаціи рабочаго класса. Но если это правда,—а это святая истина,—то отсюда слѣдуетъ, что эта власть не только не вредна, а очень полезна *для высшихъ классовъ*. Стало-быть нельзя говорить: существованіе политической власти вредно для общества; надо говорить такъ: политическая власть полезна тѣмъ классамъ, въ рукахъ которыхъ она находится, и вредна для тѣхъ, противъ кого она направляется. А это значитъ, что тѣ, противъ кого она направляется, должны взять ее изъ рукъ своихъ угнетателей и сдѣлать ее орудіемъ своего освобожденія. Это именно тотъ неизбѣжный практическій выводъ, который дѣлаютъ марксисты и который отказывается сдѣлать анархическая логика.

X.

Анархисты думаютъ, что политическая власть не можетъ служить орудіемъ *освобожденія* пролетаріата именно по той причинѣ, что она служитъ теперь орудіемъ его *угнетенія*. Но и это большая ошибка. Политическая власть стѣсняла нѣкогда буржуазію въ интересахъ свѣтской и духовной аристократіи; а потомъ наступило такое время, когда политическая власть сдѣлалась орудіемъ переустройства всего общества въ буржуазномъ духѣ. Вѣдь это извѣстно каждому школьнику.

Характеръ политической власти измѣняется въ зависимости отъ того, *въ чьихъ рукахъ она находится*. Въ абсолютныхъ монархіяхъ она была не такова, какою она стала, попавши въ руки буржуазіи. А попавши въ руки пролетаріата, она будетъ не та-

кою, какою она является въ рукахъ буржуазіи. Марксъ очень хорошо сказалъ въ своей брошюрѣ „Гражданская война во Франціи“, что „рабочій классъ не можетъ просто овладѣть государственной машиной и воспользоваться ею для своихъ собственныхъ цѣлей“, но что, напротивъ, овладѣвъ ею, онъ долженъ перестроить ее, сообразно своимъ собственнымъ соціальнымъ цѣлямъ. Такъ представляется дѣло при правильномъ пониманіи отношенія „политической формы“ къ „экономической силѣ“.

Я нарочно употребилъ здѣсь выраженіе Реклю: „экономическая сила“, чтобы указать на его огромную неточность. Что такое экономическая сила? Это крайне неясно съ точки зрѣнія историческаго матеріализма. Политическія отношенія общества опредѣляются характеромъ его *производственныхъ отношеній*. А въ капиталистическомъ обществѣ эти отношенія таковы, что они все болѣе и болѣе увеличиваютъ численность и сознательность пролетаріата и тѣмъ даютъ *объективное* ручательство за побѣду экономически „слабыхъ“ надъ экономически „сильными“, эксплуатируемыхъ надъ эксплуататорами. Но уже отсюда видно, что побѣда пролетаріата возможна будетъ только тогда, когда его борьба съ буржуазіей выйдетъ за предѣлы чисто *экономической* борьбы,—въ этихъ предѣлахъ сила всегда останется, въ концѣ-концовъ, на сторонѣ буржуазіи,—и вступитъ въ область политики. Тогда она дастъ ему власть, а вмѣстѣ съ властью также и практическую возможность обратить средства производства въ общественную собственность, т.-е. разбить экономическую силу буржуазіи. Потому-то Марксъ и говорилъ, что всякая классовая борьба есть борьба политическая. Кто далъ себѣ трудъ серьезно вдуматься въ „лѣтописи исторіи“, тотъ легко убѣдится въ этой неоспоримой истинѣ. Но хотя Реклю и любилъ ссылаться на эти „лѣтописи“, однако онъ плохо выяснилъ себѣ ихъ мысль. Идеалистическія очки, сквозь которыя онъ смотрѣлъ на историческое развитіе человѣчества, чрезвычайно ослабляли ясность его взгляда и крайне суживали его поле зрѣнія.

Теперь мы достаточно ознакомились съ *„соціальной наукой“* Реклю. Мы убѣдились, что она совершенно лишена дѣйствительно,—и единственно,— *научной* основы, состоящей въ пониманіи того, что сознательная дѣятельность общественнаго человѣка необходимо опредѣляется теперь причинами, лежащими за предѣлами идеологій. Не имѣя *такой* основы, „соціальная наука“ Элизэ Реклю осталась тѣмъ, что французы называютъ наукой *нравственно-политической*. Извѣстно, что въ „нравственно-политическихъ наукахъ“ рѣчь идетъ, собственно, не о томъ,

чтобы понять закономѣрное развитіе человѣчества, а о томъ, чтобы преподнести человѣческому роду рядъ болѣе или менѣе поучительныхъ примѣровъ и дать ему рядъ болѣе или менѣе хорошихъ совѣтовъ. Подобныхъ примѣровъ и совѣтовъ очень много въ книгѣ нашего автора. На нихъ основанъ весь его „идеалъ“. Но такъ какъ его поученія рѣдко совпадаютъ съ истиннымъ смысломъ приводимыхъ имъ примѣровъ, то его совѣты оказываются далеко не всегда осуществимыми, а его идеалъ противорѣчивъ.

Съ нашимъ авторомъ отчасти повторилась исторія Крыловской щуки, взявшейся за неподходящее для нея кошачье ремесло. Реклю былъ прекраснымъ географомъ и очень плохимъ соціологомъ. Правда и то, что если бы онъ былъ *хорошимъ* соціологомъ, то онъ подошелъ бы къ своему предмету совсѣмъ съ другой стороны и тогда... тогда онъ не выступилъ бы въ качествѣ теоретика анархіи.

Въ томъ-то и бѣда анархизма, что его „наука“ совсѣмъ не научна. Оттого-то его теоретики,—между которыми есть, безспорно, вполнѣ честные, очень умные и даровитые люди,— и запутываются въ самыхъ безвыходныхъ противорѣчіяхъ.

Анархистъ-индивидуалистъ.

Веніаминъ Тэкеръ.—(Эпиграфъ). „Свобода не дочь, а мать порядка“. (Прудонъ).— Вмѣсто книги.— Написано человѣкомъ, слишкомъ занятымъ, чтобы писать книгу.—Переводъ и редакція М. Г. Симановскаго.—Москва, 1908 г. [1]).

Веніаминъ (по англійскому произношенію — Бенджэминъ) Тэкеръ долженъ быть признанъ самымъ виднымъ, а вѣрнѣе сказать, единственнымъ виднымъ теоретикомъ *индивидуалистическаго* анархизма. Этотъ анархизмъ очень мало извѣстенъ въ Западной Европѣ и еще менѣе извѣстенъ въ Россіи, гдѣ со словомъ анархизмъ обыкновенно связывается представленіе о такъ называемомъ *коммунистическомъ* анархизмѣ. А между тѣмъ, индивидуалистическій анархизмъ заслуживаетъ большого вниманія уже по одному тому, что онъ доводитъ анархическую мысль до ея логическаго конца. И мы настойчиво рекомендуемъ нашимъ читателямъ сочиненіе, оригинальное названіе котораго мы только что выписали.

---

[1]) „Современный Міръ“, сентябрь, 1908.

Говоря, что Бенджэминъ Тэкеръ доводитъ анархическую мысль до конца, мы этимъ не хотимъ сказать, что анархическая мысль избавляется имъ отъ всѣхъ свойственныхъ ей противорѣчій. Нѣтъ, хотя Тэкеръ гораздо послѣдовательнѣе другихъ анархистовъ,—напримѣръ нашего соотечественника П. Кропоткина,—но и ему не удается вполнѣ избавиться отъ нелогичности, вообще свойственной анархической мысли. Вотъ интересный примѣръ. Въ рѣчи „*Отношеніе государства къ личности*“, прочитанной въ институтѣ пасторовъ-унитаріевъ 14-го октября 1890 года, Тэкеръ говоритъ: „Анархисты не только утилитаристы, но эгоисты въ наиболѣе полномъ и крайнемъ значеніи этого слова. Единственной мѣрой прирожденнаго права, по ихъ мнѣнію, является только сила. Всякій человѣкъ... и вся группа людей, будутъ ли это китайскіе головорѣзы или конгрессъ Соединенныхъ Штатовъ,—имѣютъ право, если въ ихъ рукахъ сила, убивать или принуждать другихъ людей или подчинить весь міръ своимъ цѣлямъ. Право общества на порабощеніе индивида и право индивида на порабощеніе общества неравны между собою только потому, что ихъ силы не одинаковы“ (стр. 19-я). Нѣсколькими строками ниже мы читаемъ: „итакъ, анархисты вопросъ права считаютъ исключительно вопросомъ силы“. Это очень ясно и *по-своему* вполнѣ послѣдовательно. Но вотъ на стр. 72-й мы слышимъ отъ того же Тэкера слѣдующее: „анархизмъ признаетъ право индивида или любого числа индивидовъ опредѣлять, что никто не долженъ насиловать равной свободы своего сочлена. За этими предѣлами онъ не признаетъ никакого права контроля надъ индувидуальнымъ поведеніемъ“. На стр. 74-й онъ же говоритъ: „анархизмъ именно и предполагаетъ охрану и осуществленіе естественнаго права свободы и не предполагаетъ ничего противоположнаго или еще чего-либо иного“. И совершенно въ томъ же духѣ онъ высказывается на стр. 382-й: „соціалисты утверждаютъ, что „день работы, воплощенный въ формѣ капитала“, уже былъ вполнѣ вознагражденъ обладаніемъ этимъ капиталомъ; что если собственникъ ссужаетъ его другому въ пользованіе, и тотъ повредитъ его, разрушитъ или потребитъ какую-либо часть его, то собственникъ имѣетъ право на возмѣщеніе за этотъ вредъ, разрушеніе или потребленіе; и что если онъ получаетъ излишекъ сверхъ возвращеннаго въ неприкосновенности капитала, то его рабочій день оплачивается вторично“. Поди—пойми! Съ одной стороны мѣрой права служитъ *сила* и, слѣдовательно, нѣтъ никакого *естественнаго права*. А съ другой стороны естественное право есть, и анархизмъ „именно и предполагаетъ“ его охрану

и осуществленіе. Какъ же это такъ? Гдѣ выходъ изъ этого противорѣчія? Логическаго выхода изъ него не существуетъ; его нельзя *разрѣшить*, его можно только *объяснить*, т.-е. опредѣлить тотъ логическій путь, который привелъ Тэкера къ его неразрѣшимому противорѣчію.

Какой же это путь? Повидимому,— вотъ какой. Подобно всѣмъ соціалистамъ-утопистамъ, анархисты обыкновенно кладутъ въ основу своихъ строеній *отвлеченный принципъ*. Такимъ принципомъ для анархистовъ служитъ принципъ свободы индивидуума Но по мѣрѣ того какъ развивается общественная наука, становится все болѣе и болѣе очевиднымъ, что искать рѣшенія того или другого общественнаго вопроса въ томъ или другомъ отвлеченномъ принципѣ—значитъ въ сущности никогда не рѣшить его. Ходъ развитія общественной жизни можетъ быть понятъ только тѣмъ, кто смотритъ на него съ *конкретной* точки зрѣнія, т.-е. съ точки зрѣнія тѣхъ общественныхъ *нуждъ*, а слѣдовательно, и тѣхъ общественныхъ *задачъ*, которыя возникаютъ въ самомъ процессѣ этого развитія. Общественная наука имѣетъ дѣло не съ отдѣльными личностями, а съ общественными группами, внутреннія и внѣшнія отношенія которыхъ опредѣляются, въ послѣднемъ счетѣ, условіями ихъ существованія. Но тѣми же самыми условіями опредѣляются, въ концѣ-концовъ, и понятія группы вообще и въ частности ея понятія о правѣ. Вотъ почему „сила“ и „право“ далеко не всегда такъ противорѣчатъ другъ другу, какъ это представляется людямъ, смотрящимъ на этотъ вопросъ съ отвлеченной точки зрѣнія. Сознаніе этого мелькало, какъ видно, въ головѣ Тэкера; онъ, какъ видно, чувствовалъ несостоятельность свойственнаго анархистамъ утопическаго метода и хотѣлъ утвердиться на конкретной точкѣ зрѣнія. Такой конкретной точкой зрѣнія представилась ему точка зрѣнія силы. Перейдя на эту точку зрѣнія, онъ началъ презрительно относиться къ принципу прирожденнаго права и объявилъ, что сила является единственной мѣрой этого права. Нельзя сказать, чтобъ это было очень удачнымъ опытомъ конкретнаго мышленія; но опытъ, хотя и не весьма удачный, былъ все-таки сдѣланъ. Оставалось продолжать его, исправляя то, что оказывалось неудовлетворительнымъ въ его результатахъ. Какъ же можно было продолжать этотъ опытъ? Очень просто. Замѣнивъ понятіе права понятіемъ силы, Тэкеръ долженъ былъ спросить самого себя: откуда же берется, чѣмъ опредѣляется сила общественнаго человѣка? А этотъ вопросъ вплотную привелъ бы его къ вопросу о тѣхъ коренныхъ причинахъ, отъ которыхъ зависитъ ходъ и направленіе общественнаго

развитія. Но у Тэкера недостало терпѣнія,—а вѣроятно, также и теоретической подготовки,—для занятія вопросами этого рода. Перейдя на точку зрѣнія силы, онъ и туда перенесъ съ собою свойственную анархистамъ привычку къ отвлеченному мышленію, т.-е. остался такимъ же утопистомъ, какими являются анархисты, держащіеся точки зрѣнія *права*. Поэтому его попытка найти для себя болѣе конкретный методъ мышленія осталась совершенно безплодной, и онъ увидѣлъ себя вынужденнымъ вернуться къ той самой точкѣ зрѣнія права, которую онъ въ цитированной нами выше рѣчи „Отношеніе государства къ личности“ отвергъ съ такимъ высокомѣрнымъ презрѣніемъ. А вернувшись на точку зрѣнія права,—отвлеченнаго права отвлеченнаго индивидуума,—онъ по необходимости долженъ былъ притти, по крайней мѣрѣ, къ нѣкоторымъ изъ тѣхъ абсурдовъ, къ которымъ приходятъ въ своихъ построеніяхъ анархисты. Какъ на примѣръ такихъ абсурдовъ, мы укажемъ на то его мнѣніе, согласно которому принудительное воспитаніе противорѣчитъ духу анархизма. Что значитъ принудительное воспитаніе и почему оно противорѣчитъ духу анархизма? А вотъ слушайте.

Одинъ народный учитель обратился къ Тэкеру со слѣдующими вопросами:

1. „Если родитель моритъ голодомъ, мучитъ или калѣчитъ свое дитя, активно нападая на него къ его ущербу, то справедливо ли вмѣшательство другихъ членовъ группы съ цѣлью недопущенія такого нападенія?“

2. „Если родитель не заботится о доставленіи своему дитяти пищи, крова и одежды, пренебрегая, такимъ образомъ, тѣмъ долгомъ самоотверженія, который предполагается вторымъ выводомъ изъ закона равной свободы, то справедливо ли вмѣшательство другихъ членовъ группы съ цѣлью принужденія его къ исполненію долга?“

3. „Если родитель преднамѣренно стремится къ тому, чтобы помѣшать своему дитяти достичь умственной или нравственной зрѣлости, безотносительно къ зрѣлости физической, то справедливо ли вмѣшательство другихъ членовъ группы съ цѣлью недопущенія такого нападенія?“

4. „Если родитель не заботится о доставленіи своему дитяти возможности достичь умственной зрѣлости,— предполагая, что умственная зрѣлость можетъ быть опредѣлена,—то справедливо ли вмѣшательство другихъ членовъ группы съ цѣлью принужденія его къ доставленію такой возможности?“

5. „*Если признать,* что умѣніе читать и писать, т.-е. умѣніе

изображать и объяснять постоянные знаки мышленія, есть *необходимое* проявленіе зрѣлости, и если родитель не заботится о доставленіи своему дитяти возможности научиться читать и писать или отказывается использовать возможность уже имѣющуюся, то справедливо ли вмѣшательство другихъ членовъ группы съ цѣлью принужденія его доставить или использовать возможность?“ (стр. 186-я).

По поводу этихъ вопросовъ Тэкеръ замѣчаетъ, что онъ не можетъ рѣшить, справедливо ли вмѣшательство, „не рѣшивъ раньше того, имѣется ли въ данномъ случаѣ нападеніе или нѣтъ“. Но онъ прибавляетъ, что если бъ его вопрошатель рѣшился замѣнить слова: „справедливо ли“ словами: „согласно ли съ политикой анархизма?“, то онъ далъ бы ему на его вопросы слѣдующіе отвѣты:

1. „Да“.
2. „Да, въ достаточно серьезныхъ случаяхъ“.
3. „Нѣтъ“.
4. „Нѣтъ“.
5. „Нѣтъ“ (стр. 188-я).

Итакъ, другіе члены группы могутъ вмѣшаться, если отецъ моритъ голодомъ, мучитъ или калѣчитъ своего ребенка. Если онъ только не заботится о доставленіи ему пищи, крова или одежды, то тутъ вмѣшательство возможно „въ достаточно серьезныхъ случаяхъ“. Если же, наконецъ, родитель мѣшаетъ умственному или нравственному развитію ребенка, то здѣсь никакое вмѣшательство не допустимо. Почему же это такъ? Вотъ почему. „Всегда свобода, говорятъ анархисты. Не примѣнять силы иначе, какъ противъ нападающаго; а въ тѣхъ случаяхъ, когда трудно рѣшить, является ли данный обидчикъ нападающимъ или нѣтъ, все же не примѣнять силы, если только необходимость немедленнаго рѣшенія не столь настоятельна, что сила нужна для спасенія жизни“ (стр. 187-я). Таково общее правило. „Приложивъ это правило къ разсматриваемому нами теперь вопросу, мы сейчасъ же ясно увидимъ, что физическая сила не должна быть примѣняема къ такому дурному обращенію съ дѣтьми, которое влечетъ за собою ихъ умственную и нравственную приниженность, такъ какъ послѣдствія такого обращенія болѣе или менѣе отдаленны. Наоборотъ, дурное обращеніе съ дѣтьми въ смыслѣ ихъ физическаго изученія, если только оно достаточно серьезно, можетъ вызвать примѣненіе физической силы“ (стр. 187—188).

Съ точки зрѣнія индивидуалистическаго анархизма, всеобщее обязательное образованіе является, какъ видите, нарушеніемъ

свободы... невѣжественныхъ или злонамѣренныхъ родителей. Это, конечно, большіе и весьма вредные пустяки. Излишне доказывать это. Но все же не мѣшаетъ обратить вниманіе на то, какимъ путемъ Тэкеръ пришелъ къ этимъ большимъ и весьма вреднымъ пустякамъ. Его привелъ къ нимъ тотъ отвлеченный принципъ, согласно которому общество имѣетъ право вмѣшаться только тамъ, гдѣ есть нападеніе. Самъ по себѣ этотъ принципъ, пожалуй, и не дуренъ. Но бѣда въ томъ, что этотъ недурный принципъ, вслѣдствіе своей крайней отвлеченности, ровно ничего не опредѣляетъ и не рѣшаетъ. Весь вопросъ состоитъ въ томъ, кого слѣдуетъ признать нападающимъ. А что касается отвѣта на этотъ вопросъ, то на него даже и не намекаетъ указанный Тэкеромъ отвлеченный принципъ. Вотъ почему этотъ вопросъ рѣшается Тэкеромъ съ помощью какихъ-то другихъ соображеній, приводящихъ его къ тому убѣжденію, что всякая данная общественная группа нарушила бы права родителей, если бы захотѣла помѣшать имъ осудить своихъ дѣтей на невѣжество или на безнравственность. Соображенія эти коренятся, очевидно, въ томъ старомъ, можно сказать, варварскомъ понятіи, что родители должны имѣть надъ дѣтьми совсѣмъ или почти неограниченную власть. Исходя изъ отвлеченнаго принципа *свободы*, Тэкеръ неожиданно для себя пришелъ къ защитѣ принципа *власти*. Подобные пассажи нерѣдко случаются съ анархистами и происходятъ по той простой причинѣ, что анархическія разсужденія основываются обыкновенно, какъ мы ужъ сказали, не на конкретныхъ общественныхъ отношеніяхъ, а на отвлеченныхъ принципахъ. Это—обычная ошибка утопистовъ; но анархисты,—эти декаденты утопизма,—доводятъ утопическій методъ до абсурда.

Сила не можетъ быть примѣнена иначе, какъ противъ нападающаго. Но разъ сдѣлано нападеніе, примѣненіе силы можетъ итти, по мнѣнію Тэкера, очень далеко. Онъ не отрицаетъ „ужаса“ висѣлицы, гильотины или электрическаго кресла для казни преступниковъ. Правда, по его словамъ, они вызываютъ въ немъ такое же отвращеніе, какъ и во всякомъ другомъ человѣкѣ. Но онъ все-таки доказываетъ, что смертная казнь не есть убійство. „Я настаиваю,—говоритъ онъ,—на томъ, что нѣтъ ничего священнаго въ жизни нападающаго на насъ индивида. Нѣтъ никакого сколько-нибудь состоятельнаго принципа соціальной жизни, который воспретилъ бы индивидамъ, являющимся объектомъ нападенія, защищаться какими только они могутъ способами“ (стр. 216-я).

Это новое отвлеченное положеніе можетъ быть признано только съ большими оговорками. Оно вѣрно лишь какъ отри-

цаніе пресловутаго принципа „непротивленія злу насиліемъ“, къ которому, кстати сказать, Тэкеръ относится съ большой и вполнѣ заслуженной ироніей. Но допустимъ на минуту, что высказанное Тэкеромъ новое отвлеченное положеніе безусловно справедливо. Что выйдетъ?

Если можно *казнить* нападающаго, то, очевидно, можно примѣнить къ нему и то или другое *полицейское воздѣйствіе*. Выходитъ, стало-быть, что въ своихъ стремленіяхъ анархизмъ совсѣмъ не такъ далеко уходитъ отъ существующей теперь дѣйствительности, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. Тэкеръ твердитъ: „сила нападенія есть принципъ государства, тогда какъ сила защиты есть одна изъ сторонъ принципа свободы“ (стр. 511-я). Но оказывается, что во имя „защиты“ можно будетъ сдѣлать то же самое, что дѣлается теперь во имя нападенія. Гдѣ же разница? Ея и здѣсь не найдешь съ помощью абстракцій.

Интересно, что Тэкеръ отказывается признать анархистами Кропоткина и его единомышленниковъ, потому что они „отрицаютъ свободу производства и обмѣна, самую важную изъ всѣхъ свободъ—безъ которой всѣ другія свободы не имѣютъ никакой или почти никакой цѣны“ (стр. 498-я). Какъ это разумѣется само собою, „анархисты-*коммунисты*“ не согласятся признать такой упрекъ правильнымъ; но эти слова Тэкера имѣютъ свой, очень серьезный смыслъ. Онъ ссылается на слѣдующія строки Кропоткина: „экспропріація—вотъ что должно быть лозунгомъ будущей революціи, если она хочетъ исполнить свою историческую миссію. Полная экспропріація для всѣхъ тѣхъ, кто имѣетъ хоть какую-нибудь возможность эксплуатировать человѣка. Возвращеніе въ общую собственность націи всего того, что можетъ служить въ рукахъ отдѣльнаго лица орудіемъ эксплуатаціи“. Въ этой выпискѣ выражено, по замѣчанію Тэкера, „отрицаніе права на индивидуальное производство и обмѣнъ“ (стр. 496-я). И это совершенно справедливо. Тэкеръ могъ бы прибавить, что тотъ, кто объявляетъ средства производства общественной собственностью, тѣмъ самымъ провозглашаетъ извѣстный *законъ*, опредѣляющій взаимныя отношенія людей въ обществѣ. И онъ могъ бы спросить анархистовъ-коммунистовъ, не противорѣчатъ ли ихъ стремленія къ изданію такого закона тому ихъ убѣжденію, что не должно быть вообще никакихъ законовъ, такъ какъ всякій законъ вреденъ по своему существу.

Смыслъ басни сей таковъ, что если индивидуалистическій анархизмъ страдаетъ многими противорѣчіями, то еще больше

противорѣчій замѣчается въ „коммунистическомъ“ анархизмѣ, и что въ сравненіи съ единомышленниками Кропоткина, единомышленники Тэкера должны быть признаны людьми послѣдовательнаго образа мыслей. „Коммунистическій“ анархизмъ, это— круглый квадратъ или сапоги всмятку, т.-е. нѣчто совершенно непримиримое съ логикой.

IV.

Литература.

Сынъ доктора Стокмана.

Кнутъ Гамсунъ. — „У царскихъ вратъ“. Пьеса въ 4-хъ дѣйствіяхъ. Переводъ Я. Данилина. Москва. Книгоиздательство „Заря“.

I.

Я, къ сожалѣнію, не могу читать Гамсуна въ подлинникѣ. А переводъ, имѣющійся у меня подъ руками небезупреченъ. Переводчикъ, г. Я. Данилинъ, точно иностранецъ, хорошо овладѣвшій русскимъ языкомъ, но неусвоившій всѣхъ его тонкостей. У него попадаются выраженія въ родѣ: „ты вѣдь не обидишься, если я тебѣ что-нибудь скажу?“ (стр. 156). Между тѣмъ, по ходу дѣйствія, очевидно, что лицо, произносящее эту фразу (Іервенъ), хочетъ сказать не „*что-нибудь*“, а *нѣчто* весьма опредѣленное: „тебѣ нужны деньги“, говоритъ онъ и т. д. Поэтому, надо было переводить не „что нибудь скажу“, а—„что-то скажу“. Это большая разница. Да и само дѣйствующее лицо, употребляющее, благодаря переводчику, указанное мною неправильное выраженіе, называется, если я не ошибаюсь, неправильно: его имя слѣдовало бы писать не „*Іервенъ*“, а просто „*Ервенъ*“. Наше „*е*“ есть готированное *е* языковъ Западной Европы. Подобно этому у насъ неправильно пишутъ *Іеккъ* (нѣмецкій авторъ исторіи Интернаціонала), а не *Іеккъ*. Другое дѣйствующее лицо драмы (журналистъ Бондезенъ) восклицаетъ: „Ради Бога только не теперь. Только не теперь. Потому что тогда я не сумѣю больше съ вами говорить“. (Стр. 59). Но опять-таки очевидно, что Бондезенъ боится не того, что онъ не сумѣетъ—т. е., лишится умѣнія,—говорить, а того, что онъ лишенъ будетъ возможности воспользоваться своимъ умѣньемъ. Такимъ же языкомъ выражается и главное дѣйствующее лицо пьесы (писатель Иваръ Карено). У него выходитъ (т. е. выходитъ въ переводѣ г. Данилина), что если осень будетъ теплая, то онъ „сумѣетъ работать въ саду“ (стр. 81). Но и тутъ ясно, что холодная осень лишила бы Карено не *умѣнья* работать въ саду, а только *возможности* воспользоваться этимъ умѣньемъ. Это—конечно, мелочи. Но это очень досадныя

мелочи. Зачѣмъ портить нашъ могучій и богатый русскій языкъ неуклюжими провинціализмами? Кромѣ того, въ пьесѣ не мало опечатокъ. Это тоже мелочь, и тоже очень досадная мелочь.

Существуетъ, кажется, другой переводъ той же пьесы, но у меня его нѣтъ. Поэтому воспользуюсь переводомъ г. Я. Данилина.

Въ пьесѣ Гамсуна, собственно, двѣ драмы: одна—частнаго, другая—общественнаго характера. Одна написана на очень старую, но вѣчно новую тему; для другой взята тема совсѣмъ новая, но отъ этой новой темы вѣетъ безсильнымъ старчествомъ, подлиннымъ декадентствомъ. Въ первой обнаруживается свойственный Гамсуну большой художественный талантъ; вторая производитъ комическое впечатлѣніе, несмотря на стараніе автора придать дѣйствію трагическій характеръ. Короче, первая драма удалась автору, вторая-же должна быть признана до послѣдней степени неудачной.

Я не буду долго останавливаться на первой, т.-е. на удачной драмѣ. Я уже сказалъ, что ея тема очень стара, хотя и остается вѣчно новой. Молодая, неразвитая и, можетъ быть, даже ограниченная, но во всякомъ случаѣ морально вполнѣ здоровая женщина,—фру Элина Карено,—любитъ своего мужа, кандидата философіи Ивара Карено, который платитъ ей не то, что полнымъ равнодушіемъ, а очень обиднымъ и мучительнымъ для нея невниманіемъ. Въ глубинѣ души у него есть любовь къ ней; но ему некогда заниматься любовью. Онъ пишетъ сочиненіе, которое, какъ онъ думаетъ, нанесетъ жестокій ударъ очень многимъ и очень вреднымъ предразсудкамъ. И онъ цѣликомъ ушелъ въ свою работу. Фру Карено жалуется Бондезену: „Онъ не думаетъ обо мнѣ, онъ не думаетъ и о себѣ тоже, а только о своей работѣ. Такъ ужъ цѣлыхъ три года. Но онъ говоритъ, что три года—это пустяки, даже и десять лѣтъ, по его мнѣнію, не долгій срокъ. Я и подумала, если онъ такъ себя ведетъ, значитъ онъ меня больше не любитъ. Я его никогда не вижу; ночью онъ сидитъ за своимъ столомъ и работаетъ до разсвѣта. Все это такъ ужасно! У меня все перепуталось въ головѣ“. (Стр. 76). И у нея въ головѣ, дѣйствительно, все перепуталось. На каждомъ шагу обижаемая невниманіемъ мужа, она теряется въ догадкахъ насчетъ причинъ этого невниманія и дѣлается некстати ревнивой. Она ревнуетъ мужа не только къ своей служанкѣ, Ингеборгъ, которую онъ, по необходимости, видитъ часто, но и къ невѣстѣ его товарища Іервена, фрекенъ Натали Ховиндъ, съ которой онъ встрѣчается въ первый разъ въ жизни и которая обмѣнивается съ нимъ нѣсколькими

совершенно незначительными фразами. Наконецъ, бѣдная фру Карено начинаетъ хитрить. Она хочетъ возбудить ревность своего мужа и для этого кокетничаетъ съ журналистомъ Бондезеномъ. Но Карено даже не замѣчаетъ ея продѣлки. Тогда она усиливаетъ дозу кокетства и... попадаетъ въ свою собственную сѣть: влюбляется въ ничтожнаго и вульгарнаго Бондезена. Карено открываетъ глаза на поведеніе своей жены только тогда, когда положеніе становится непоправимымъ. Тутъ онъ самъ дѣлаетъ нѣсколько попытокъ спастись отъ нависшаго надъ нимъ несчастья, но это ни къ чему не ведетъ. Жена уѣзжаетъ отъ него къ своимъ родителямъ въ сопровожденіи Бондезена, и этимъ заканчивается первая драма.

Я сказалъ, что въ этой драмѣ обнаруживается свойственный Гамсуну большой художественный талантъ. Въ подтвержденіе этого моего отзыва, достаточно указать на ту тонкость, съ которой очерчены душевныя движенія фру Карено. Характеръ этой несчастной женщины—въ полномъ смыслѣ слова мастерское созданіе. Не хуже ея изображенъ и увлекшій ее Бондезенъ. Немногими чертами Гамсунъ чрезвычайно рельефно изобразилъ безпринципнаго писаку, готоваго продавать себя по стольку-то за газетную строчку. Да что Бондезенъ! Что фру Карено! Ремесленникъ, набивающій чучела птицъ—совершенно эпизодическое лицо въ пьесѣ, а между тѣмъ и онъ представляетъ собою пластическій образъ. Словомъ, первая драма, какъ нельзя лучше, подтверждаетъ старое правило: дѣло мастера боится.

Почему же не подтверждаетъ его вторая драма? Развѣ она вышла не изъ-подъ пера того же выдающагося мастера?

Чтобы отвѣтить на это, нужно познакомиться съ писателемъ Иваромъ Карено, который является главнымъ дѣйствующимъ лицомъ второй драмы, подобно тому, какъ его жена играетъ главную роль — въ первой.

Я сказалъ, что онъ пишетъ книгу, имѣющую, по его мнѣнію, огромную важность. Я выразился недостаточно сильно. Самъ Карено выражается несравненно сильнѣе. Вотъ примѣръ: „сегодня ночью, когда я писалъ,—говоритъ онъ своей женѣ въ 3-мъ дѣйствіи,—мысли толпились у меня въ мозгу. Ты этому не повѣришь, но я разрѣшилъ всѣ вопросы, я постигъ бытіе, я почувствовалъ приливъ великихъ силъ“ (стр. 70). Для разрѣшенія „всѣхъ вопросовъ“, въ самомъ дѣлѣ, нужны великія силы. Но въ какомъ же направленіи разрѣшаетъ всѣ вопросы Иваръ Карено? Онъ не всегда достаточно ясно выражается на этотъ счетъ. Вотъ примѣръ. Сообщивъ своей женѣ о томъ, что ему удалось

постичь бытіе, онъ прибавляетъ: „мнѣ казалось ночью, что я одинъ, одинокъ на землѣ. Между людьми и внѣшнимъ міромъ стоитъ стѣна; но теперь эта стѣна стала тонкой, и я попытаюсь сломать ее, высунуть голову и поглядѣть“ (стр. 70—71). Это очень туманно. Странно притомъ, что человѣкъ, уже разрѣшившій всѣ вопросы, все-таки считаетъ нужнымъ ломать стѣну, высовывать голову и глядѣть. Зачѣмъ это? Когда всѣ вопросы разрѣшены, тогда „глядѣть“ уже не на что и тогда можно отдохнуть. Но въ томъ же разговорѣ Карено со своею женою есть болѣе опредѣленный намекъ на его взгляды. Карено называетъ себя человѣкомъ, который стучится къ людямъ „со своими свободными, какъ птица, мыслями“. Выходитъ, что, разломавъ стѣну и высунувъ голову, нашъ герой видитъ идеалъ свободы. Это уже не такъ туманно. Но все-таки свободу можно понимать различно. *Каково* содержаніе свободныхъ мыслей Ивара Карено? О немъ даетъ очень ясное понятіе слѣдующая длинная тирада:

„Смотри, — говоритъ онъ женѣ, развертывая передъ нею свою рукопись,—все это о господствѣ большинства, и я ниспровергаю его. Это ученіе для англичанъ, пишу я, евангеліе, которое предлагается на рынкѣ, проповѣдуется на лондонскихъ докахъ, о томъ, какъ привести посредственность къ власти и праву. Вотъ это—о сопротивленіи, это — о ненависти, это — о мести — этическія силы, которыя теперь въ упадкѣ. Обо всемъ этомъ я писалъ. Нѣтъ, послушай немного внимательнѣе, Элина,— и ты поймешь. Это вопросъ — о вѣчномъ мирѣ. Всѣ находятъ, что вѣчный миръ былъ бы прекрасною вещью, а я говорю, что это ученіе, достойное телячьяго мозга, который его выдумалъ. Да. Я осмѣиваю вѣчный миръ, изъ-за его наглаго пренебреженія къ гордости. Пусть явится война; нечего заботиться о томъ, чтобы сохранить столько-то и столько-то жизней: источникъ жизни бездоненъ и неистощимъ; важно только, чтобы люди бодро шли впередъ. Смотри, вотъ это—главная статья о либерализмѣ. Я не щажу либерализма, я нападаю на него отъ глубины души. Но этого не понимаютъ. Англичане и профессоръ Гиллингъ—это либералы, а я не либералъ, и одно только это и понимаютъ. Я не вѣрю въ либерализмъ, я не вѣрю въ выборы, я не вѣрю въ народное представительство. Все это я здѣсь и высказалъ *(читаетъ)*: „Этотъ либерализмъ, который ввелъ снова старый, неестественный обманъ, будто толпа людей въ два аршина вышиной можетъ сама выбрать себѣ вождя въ три аршина вышиной...“ Ты сама понимаешь; такъ постоянно происходитъ... Смотри! Вотъ это заключеніе. Здѣсь, на этихъ развалинахъ, я возвелъ

новое зданіе, гордый замокъ, Элина. Я самъ отомстилъ за себя. Я вѣрю въ прирожденнаго властелина, въ деспота по природѣ, въ повелителя, въ того, кто не выбирается, но самъ становится вождемъ кочующихъ ордъ этой земли. Я вѣрю и надѣюсь только на одно—на возвращеніе величайшаго террориста, квинтъ-эссенціи человѣка,—Цезаря...“ (Стр. 106—107).

Мы скоро увидимъ, чего хочетъ профессоръ Гиллингъ, противъ котораго ополчается Карено. Теперь же замѣтимъ, что „свободныя мысли“ нашего героя сводятся къ борьбѣ противъ власти большинства. Это — основной мотивъ его сочиненія. И въ этомъ смыслѣ онъ — родной сынъ Ибсеновскаго доктора Стокмана. Но его образъ мыслей гораздо болѣе конкретенъ, нежели образъ мыслей добраго доктора. Начать съ того, что Стокманъ говоритъ о большинствѣ, собственно, по недоразумѣнію, такъ какъ его борьба, на самомъ дѣлѣ, ведется противъ меньшинства (т. е. акціонерной компаніи, эксплуатирующей тотъ курортъ, въ которомъ онъ состоитъ врачемъ) въ интересахъ большинства (т. е. больныхъ, пріѣзжающихъ и могущихъ пріѣхать въ курортъ). И его разсужденія достигаютъ своей кульминаціонной точки тамъ, гдѣ онъ доказываетъ, что всякая истина должна со временемъ состариться и уступить свое мѣсто другой, новой истинѣ [1]). Правда, доказывая это „съ помощью естествознанія“, онъ дѣлаетъ нѣсколько очень неудачныхъ экскурсій въ область общественныхъ отношеній [2]). Но эти неудачныя экскурсіи остаются только экскурсіями. Не ими опредѣляется практическая программа доктора Стокмана. Да и не видно у него такой программы. А вотъ его сынъ Иванъ Карено говоритъ о борьбѣ съ большин-

---

[1]) „*Докторъ Стокманъ*. Да, да, хотите вѣрьте, хотите нѣтъ. Но истины вовсе не такіе живучіе Мафусаилы, какъ люди воображаютъ. Нормальная истина живетъ—скажемъ—ну, лѣтъ семнадцать-восемнадцать, самое большое — двадцать. Но такія пожилыя истины всегда ужасно худосочны. И все-таки большинство именно тогда только и начинаетъ заниматься ими и рекомендовать ихъ обществу въ качествѣ здоровой духовной пищи. Но такая пища малопитательна, могу васъ увѣрить; какъ врачъ, я въ этомъ знаю толкъ. Всѣ эти истины, признанныя большинствомъ, похожи на прошлогоднее копченое мясо, на прогорклые, испорченые, заплѣсневѣвшіе окорока. Отъ нихъ и дѣлается нравственная цынга, свирѣпствующая повсюду въ общественной жизни“. (Генрикъ Ибсенъ.—„Врагъ народа“.—Сочиненія, т. V, стр. 402).

[2]) „Представьте себѣ сначала простую дворнягу, т.-е. паршиваго, ободраннаго, лохматаго мужицкаго пса, который только рыщетъ по улицамъ да пакоститъ стѣны домовъ. И поставьте этого пса рядомъ съ пуделемъ, длинный рядъ предковъ котораго воспитывался въ аристократическихъ домахъ, гдѣ они получали тонкую отборную пищу и имѣли случаи слышать гармоничные голоса и музыку. Или, по-вашему, черепъ пуделя не совсѣмъ иначе развитъ, нежели черепъ простого пса? Ужъ будьте увѣрены“. (Тамъ же, стр. 405). Это одинъ изъ яркихъ примѣровъ того вздора, который говорится докторомъ Стокманомъ „съ помощью естествознанія“.

ствомъ уже не по недоразумѣнію, а въ силу продуманнаго убѣжденія. И у него есть опредѣленная практическая программа. Онъ не только „не вѣритъ въ либерализмъ“ и не только не щадитъ его; онъ не вѣритъ также въ выборы, не вѣритъ въ народное представительство и не хочетъ ихъ. Онъ „вѣритъ“ въ *деспотизмъ*, онъ хочетъ возвращенія величайшаго террориста, который представляется ему квинтъ-эссенціей человѣка. Видите, какой „*свободы*“ хочетъ нашъ герой? Свободы деспота. Разломавъ стѣну и высунувъ голову, онъ увидѣлъ предстоящее возвращеніе „величайшаго террориста“, подчиняющаго большинство своей желѣзной волѣ. И для того, чтобы облегчить его возвращеніе, онъ ведетъ соотвѣтствующую нравственную проповѣдь. Онъ проповѣдуетъ „ненависть“, „месть“ и „гордость“ — не ту гордость, которая не позволяетъ человѣку быть рабомъ, а ту, которая выражается въ стремленіи имѣть рабовъ или, по крайней мѣрѣ, содѣйствовать тому, чтобы въ таковыхъ не было недостатка у „величайшаго террориста“ и „деспота“. Неудивительно поэтому, что добрый Карено называетъ идею мира „ученіемъ, достойнымъ телячьяго мозга, который его выдумалъ“. Стоитъ ли заботиться о томъ, чтобы „сохранить столько-то и столько-то жизней!“ „Важно только то, чтобы люди бодро шли впередъ“, т.-е., очевидно, не отказывались итти на убой, когда „величайшій террористъ“ и „деспотъ“ найдетъ нужнымъ предпринять кровопусканіе. Все это кажется достаточно опредѣленнымъ. Однако, неопредѣленность не совсѣмъ еще отсутствуетъ въ этой тирадѣ. Въ ея первыхъ строкахъ большинство называется, какъ мы видѣли, *посредственностью*, и это выраженіе все еще сообщаетъ рѣчи Ивара Карено привкусъ того безпредметнаго идеализма, которымъ были насквозь пропитаны рѣчи его отца доктора Стокмана. Въ другихъ мѣстахъ этотъ привкусъ совсѣмъ пропадаетъ. Въ статьѣ, по поводу которой у него происходитъ интересный разговоръ съ профессоромъ Гиллингомъ, онъ осуждаетъ, какъ нелѣпость, „современное гуманное обращеніе съ рабочими“ и пишетъ: „рабочіе только что перестали быть растительной силой и ихъ положеніе въ качествѣ необходимаго класса уничтожено... Когда они были рабами, у нихъ была своя функція; они работали. Теперь же вмѣсто нихъ работаютъ машины при помощи пара, электричества, воды и вѣтра. Рабочіе, вслѣдствіе этого, становятся все болѣе излишнимъ классомъ на землѣ. Рабъ сталъ рабочимъ, а рабочій паразитомъ, который отнынѣ живетъ на свѣтѣ безъ всякаго назначенія. И этихъ людей, потерявшихъ даже положеніе необходимыхъ членовъ общества, государство стремится возвы-

сить въ политическую партію. Господа, говорящіе о гуманности, вы не должны ласкать рабочихъ; вы должны скорѣе охранять насъ отъ ихъ существованія, помѣшать имъ усиливаться, вы должны истребить ихъ“ (Стр. 21).

Истребить рабочихъ! Таковъ тотъ опредѣленный видъ, который принимаетъ у Ивара Карено наслѣдованная имъ отъ своего отца-доктора Стокмана и весьма неопредѣленная прежде задача борьбы съ „большинствомъ“. Для рѣшенія этой вполнѣ опредѣленной (я не сказалъ: *разрѣшимой*) задачи, Карено начинаетъ вырабатывать даже то, что называется у соціалистовъ программой-минимумъ. Правда, въ эту программу онъ вписалъ пока только одинъ пунктъ; но зато этотъ пунктъ какъ нельзя болѣе характеренъ. Карено рекомендуетъ высокія хлѣбныя пошлины, чтобы оградить крестьянина, который долженъ жить, и заставить умереть съ голода рабочаго, который долженъ погибнуть. Отъ этой практической программы уже и не пахнетъ безпредметнымъ идеализмомъ; напротивъ, она проникнута духомъ своеобразнаго „экономическаго матеріализма“. И она не оставляетъ ужъ ровно никакого сомнѣнія насчетъ содержанія „свободныхъ мыслей“ Карено: это типичный реакціонеръ.

Доктора Стокмана называли, какъ извѣстно, врагомъ народа. Это было несправедливо. Врагомъ народа д-ръ Стокманъ никогда не былъ, хотя въ своей борьбѣ съ тѣмъ, что называлось у него большинствомъ, онъ, по своей крайней неловкости и безпомощности въ вопросахъ общественнаго характера, выражался иногда такъ, какъ выражаются дѣйствительные враги народа: присвоители прибавочнаго продукта или прибавочной стоимости. Не то съ сыномъ доктора Стокмана, Иваромъ Карено. Онъ выражается, какъ врагъ народа, вовсе не по недоразумѣнію. Онъ въ самомъ дѣлѣ — врагъ народа, т.-е. врагъ того класса, который играетъ главную роль въ производительномъ процессѣ новѣйшаго общества. „Конечная цѣль“, которую онъ ставитъ себѣ въ своей борьбѣ съ пролетаріатомъ, разумѣется, нелѣпа въ полномъ смыслѣ этого слова. „Истребить рабочихъ“ невозможно. Если Карено поставилъ себѣ такую цѣль, то это показываетъ, что онъ разбирается въ общественныхъ вопросахъ, по меньшей мѣрѣ, такъ же плохо, какъ разбирался въ нихъ его папенька Стокманъ. Но нелѣпая „конечная цѣль“ не мѣшаетъ ему имѣть опредѣленную практическую программу. Въ политикѣ онъ реакціонеръ, въ экономіи протекціонистъ и притомъ протекціонистъ, опять-таки, съ сознательной реакціонной цѣлью. Онъ надѣется, что протекціонизмъ поможетъ ему „истребить“ про-

летарія и оградить крестьянина, который, по его словамъ, долженъ жить. Онъ хочетъ опереться на противоположность интересовъ крестьянства съ одной стороны, и пролетаріата—съ другой. Но поскольку крестьянство сознаетъ противоположность своихъ интересовъ съ интересами пролетаріата, и поскольку оно руководствуется этимъ сознаніемъ въ своей соціально-политической дѣятельности, постольку оно стремится, по извѣстному выраженію знаменитаго „манифеста“, повернуть назадъ колесо исторіи. И кто эксплуатируетъ это его стремленіе ради возвращенія „величайшаго террориста“, тотъ даже не простой реакціонеръ, а злостный: реакціонеръ въ квадратѣ. Такимъ злостнымъ реакціонеромъ, реакціонеромъ въ квадратѣ и выступаетъ передъ нами упрямый проповѣдникъ „свободныхъ мыслей“ Иваръ Карено. Нельзя не видѣть, какъ далеко ушелъ онъ отъ своего родителя. Но нельзя также не видѣть, что онъ унаслѣдовалъ отъ него наиболѣе существенныя фамильныя черты.

II.

Докторъ Стокманъ гремитъ на томъ роковомъ народномъ собраніи, на которомъ онъ показываетъ, что у него очень много доброй воли и очень мало знаній:

„Большинство никогда не бываетъ право. Никогда, говорю я! Это общественная ложь, одна изъ тѣхъ общепринятыхъ лживыхъ условностей, противъ которыхъ обязанъ возставать каждый свободный и мыслящій человѣкъ. Изъ какихъ людей составляется большинство въ странѣ? Изъ умныхъ или глупыхъ? Я думаю, всѣ согласятся, что глупые люди составляютъ страшное, подавляющее большинство на всемъ земномъ шарѣ“.

Эти его слова, какъ извѣстно, очень нравились анархистамъ, которые видѣли въ нихъ оправданіе бунтарской дѣятельности „сознательнаго революціоннаго меньшинства“. Но анархисты ошибались. Эти слова доктора Стокмана оправдывали нѣчто совершенно другое. Посмотрите, въ самомъ дѣлѣ, какой практическій выводъ дѣлаетъ изъ нихъ онъ самъ: „Но правильно ли, чортъ возьми, чтобы глупые управляли умными? (Шумъ и крикъ) Да! Да! Вы можете перекричать меня, но не опровергнуть мои слова. На сторонѣ большинства *сила*—къ сожалѣнію,—но *не право*. Правы—я и немногія другія единичныя личности. *Меньшинство* всегда право[1]).

[1]) Тамъ же, та же стр.

Согласятся-ли анархисты съ тѣмъ, что на сторонѣ большинства *сила*, *„но не право“*? Я думаю, что нѣтъ. Дальше. Согласятся-ли анархисты съ тѣмъ, что меньшинство *„всегда“* право? Я думаю, что не согласятся. Иначе имъ пришлось бы признать, что капиталисты „всегда“ правы въ своихъ столкновеніяхъ съ рабочими. Но если съ этимъ не согласятся,—по крайней мѣрѣ, не должны были бы соглашаться, если бы хотѣли быть логичными,—анархисты, то съ этимъ согласятся и должны согласиться, во-первыхъ, всѣ тѣ, которые принадлежатъ къ привилегированному меньшинству, а во-вторыхъ, всѣ тѣ, которые стараются оправдать съ помощью теоріи существованіе такого меньшинства. Наконецъ, мы уже знаемъ, что съ этимъ вполнѣ согласенъ Иваръ Карено, мечтающій объ „истребленіи“ рабочихъ. Но тутъ возникаетъ вопросъ: почему же онъ соглашается съ этимъ?

Что люди, принадлежащіе къ привилегированному меньшинству, готовы рукоплескать всѣмъ тѣмъ, которые оправдываютъ ихъ привилегированное положеніе, это понятно безъ дальнѣйшихъ поясненій. Но Иваръ Карено къ привилегированному меньшинству не принадлежитъ. Онъ не только не богатый человѣкъ; онъ—бѣднякъ, раздавленный долгами. Пьеса„ У царскихъ вратъ“ оканчивается сценой, въ которой Карено принимаетъ судебнаго пристава, явившагося для описи его имущества. И онъ разорился не потому, что хотѣлъ залѣзть въ чужой карманъ съ помощью какой-нибудь спекуляціи, а потому, что, будучи всецѣло поглощенъ своимъ сочиненіемъ, не имѣлъ практической возможности обезпечить себѣ хлѣбъ насущный. Это не „пріобрѣтатель“, а полный самоотверженія человѣкъ идеи. Почему же онъ облюбовалъ идею, враждебную рабочему классу? Онъ не капиталистъ, а какъ любили у насъ выражаться когда-то, пролетарій умственнаго труда. Почему-же умъ этого пролетарія трудится въ направленіи, противоположномъ интересамъ пролетаріевъ *физическаго* труда? Объ этомъ очень стоитъ подумать.

Мы не знаемъ прошлой жизни Ивара Карено. Въ пьесѣ „У царскихъ вратъ“ нѣтъ на нее ни одного намека. Изъ нея мы узнаемъ только, что въ жилахъ Карено „течетъ кровь маленькаго, непокорнаго народа“, такъ какъ его предокъ былъ финнъ. Но этого, разумѣется, мало. Дѣло не въ расѣ, а въ тѣхъ условіяхъ общественной и частной жизни, которыя привели нашего героя къ его человѣко-ненавистничеству. Эти условія намъ неизвѣстны. Карено выступаетъ передъ нами, какъ совершенно сложившійся человѣко-ненавистникъ. Но вотъ живое лицо, польскій поэтъ Янъ Каспровичъ, который, кстати сказать, самъ вы-

шелъ изъ народной среды. Каспровичъ, подобно Ивару Карено, презираетъ народную массу и обращается къ ней, напримѣръ, съ такими любезностями:

„Король въ лохмотьяхъ, сидящій на тронѣ, съ котораго содраны бисеръ и позолота! Твои глаза горятъ огнемъ зависти, похоти искажаютъ твои уста въ гнусную пасть. Ты таращишь страшные глаза василиска или же хитро прикрываешь ихъ притворствомъ, прельщая звѣря, который обагряется кровью подъ твоими когтями, подъ твоей тощей рукой!“

А вотъ еще: „Ты—*врагъ духа!* Оловянными ступнями ты затопталъ тѣ цвѣты, которые посѣяла рука божественнаго Сѣятеля! На поблекшей пустоши ты ставишь страшную для духа тушу тѣла. Гдѣ ты истребилъ фундаменты прежнихъ святилищъ,—тамъ выростаетъ новый храмъ для тебя. О неизмѣримая, о божественная, о святая, о монархъ, о король, о первосвященникъ! Вотъ великій алтарь, весь покрытый золотомъ! На немъ распучится твоя толстая падаль, первѣйшее изъ первыхъ божествъ, нянчающее на своихъ колѣняхъ Развратъ! Долго ли ты будешь царствовать, ты, кровавый дикій Молохъ, пожравшій мое сердце?..“ [1])

Когда Пушкинъ и Лермонтовъ нападали на „чернь“, они чаще всего имѣли въ виду свѣтскую чернь богатыхъ гостиныхъ, одѣтую въ раззолоченные мундиры и получающую богатые доходы. У нихъ слово „чернь“ чаще всего служитъ синонимомъ слова „свѣтъ“. А Каспровичъ, подобно Карено, имѣетъ въ виду не „свѣтъ“, а именно „народъ“, трудами котораго покупаются роскошь и удовольствія „свѣта“. Если у „толпы“ Каспровича „*тощая*“ рука, то это, очевидно, вслѣдствіе лишеній. Именно эту, переносящую всевозможныя лишенія, толпу ненавидитъ Каспровичъ; именно ея торжество должно, по его мнѣнію, принести съ собой развратъ и всякую гнусность. А между тѣмъ, прежде онъ относился къ ней совершенно иначе. „Прежде ты была моимъ божествомъ, толпа“, говоритъ онъ въ одномъ своемъ стихотвореніи. Въ молодости онъ не чуждъ былъ нѣкоторыхъ, правда, очень неопредѣленныхъ соціалистическихъ симпатій. Почему же утратилъ онъ эти симпатіи? „Твой желудокъ уничтожилъ мою вѣру,—восклицаетъ онъ, обращаясь къ „толпѣ“,—и теперь моя любовь уже не умѣетъ сгибаться на ступеняхъ твоихъ алтарей безъ божества. Теперь съ остатками силы сталъ я богохульство-

---

[1]) См. А. И. Яцимирскій.—Новѣйшая польская литература. Томъ II, стр 284, 285.

вать, и моя слабая рука кромсаетъ твоего истукана, кровавый Молохъ, который изгрызъ мое сердце и, какъ вампиръ, высосалъ дорогой мозгъ моей души!“ [1])

Вѣра Каспровича была уничтожена, какъ говоритъ онъ самъ, „желудкомъ толпы“. Что же это значитъ? Это значитъ, что требованія этой послѣдней, показались ему слишкомъ грубыми, слишкомъ матеріалистичными, какъ выражаются филистеры всѣхъ странъ. Каспровичъ хотѣлъ бы, чтобы у людей были возвышенные идеалы. Но онъ не понимаетъ, что возвышенный идеалъ можетъ быть тѣсно связанъ съ опредѣленными *экономическими* требованіями. У него здѣсь—экономія, а тамъ—идеалъ; идеалъ отдѣленъ отъ экономіи цѣлой пропастью, и нѣтъ и не можетъ быть моста, соединяющаго тотъ край пропасти, на которомъ стоитъ идеалъ, съ тѣмъ, на которомъ находится экономія. Это—наивный, почти ребяческій взглядъ, лишенный всякаго научнаго пониманія общественной жизни и общественной психологіи. Доводы, основанные на такомъ взглядѣ, разумѣется, совсѣмъ не убѣдительны. Но они весьма характерны, какъ показатели современнаго настроенія цѣлаго общественнаго слоя,— тѣхъ „пролетаріевъ умственнаго труда“, къ числу которыхъ принадлежитъ, какъ мы видѣли, и нашъ герой Іваръ Карено. Слой этотъ занимаетъ въ капиталистическомъ обществѣ промежуточное положеніе между пролетаріатомъ, въ настоящемъ смыслѣ этого слова, и буржуазіей. Хотя изъ него вышло много людей, оказавшихъ незамѣнимыя услуги пролетаріату, но въ общемъ и цѣломъ онъ постоянно колеблется между двумя борющимися сторонами. Сегодня и здѣсь онъ больше сочувствуетъ рабочимъ; завтра и тамъ онъ склоняется больше на сторону буржуазіи. Но какъ бы ни было велико его сочувствіе рабочимъ, онъ никогда не умѣетъ окончательно раздѣлаться съ буржуазными предразсудками. Господствующія въ средѣ буржуазіи стремленія и взгляды всегда имѣютъ на него огромное вліяніе. Вотъ почему даже соціалистическія его симпатіи имѣютъ буржуазный характеръ. Слой этотъ чрезвычайно рѣдко идетъ дальше буржуазнаго или мелкобуржуазнаго соціализма. А такъ какъ буржуазный, равно какъ и мелко-буржуазный, соціализмъ не способенъ стать на матеріалистическую основу, то люди, имъ зараженные, всегда высокомѣрно смотрятъ на „желудочныя“ требованія пролетаріата. Требованія эти представляются имъ порожденіемъ „зависти“. А когда эти люди начинаютъ утрачивать свои, хотя бы и мелко-буржуаз-

---

[1]) *Яцимирскій.* Цит. соч., стр. 284.

ныя соціалистическія симпатіи, имъ кажется, что эта психологическая перемѣна, столь естественная, какъ мы уже знаемъ, въ ихъ промежуточномъ положеніи, совершается въ нихъ единственно потому, что грубый „желудокъ“ пролетаріата оскорбляетъ ихъ нѣжную „вѣру“. И тогда они не находятъ достаточно словъ для выраженія своей ненависти къ пролетаріату; тогда они начинаютъ ждать пришествія сверхъ-человѣческаго „деспота“ и т. п. Тутъ приходится согласиться съ Некрасовымъ въ томъ, что очень становится золъ крылья свои опалившій орелъ.

Когда люди этого разряда снисходятъ до участія въ рабочемъ движеніи, они, вслѣдствіе утопическаго характера своихъ идеальныхъ стремленій, предъявляютъ къ нему самыя несбыточныя и самыя нелѣпыя требованія. И чѣмъ нелѣпѣе и несбыточнѣе эти требованія, тѣмъ скорѣе разочаровываются эти господа въ современномъ соціализмѣ. Эрикъ Фалькъ говоритъ у Пшибышевскаго:

„Я не вѣрю въ соціаль-демократическое благополучіе. Я не вѣрю также въ то, чтобы партія, имѣющая въ изобиліи деньги, основывающая больничныя и сберегательныя кассы, могла чего-нибудь достигнуть... Я не вѣрю, чтобы партія, думающая о спокойномъ, раціональномъ разрѣшеніи соціальнаго вопроса, могла, вообще, что-нибудь сдѣлать. Такъ же мало, какъ и салонный анархистъ г. Джонъ-Генрихъ Макэй... Всѣ они проповѣдуютъ мирную революцію, замѣну разбитаго колеса новымъ въ то время, какъ телѣга находится въ движеніи. Вся ихъ догматическая постройка идіотски-глупа именно потому, что она такъ логична, ибо она основана на всемогуществѣ разума. Но до сихъ поръ все происходило не по разуму, а по глупости, по безсмысленной случайности“.

Нѣтъ никакой надобности разсматривать здѣсь, вѣрно ли понимаетъ Фалькъ „соціаль-демократическое благополучіе“ и правильно ли изображаетъ онъ соціаль-демократическую тактику. Для моей цѣли достаточно указать на то, что „догматическая постройка“ современной соціаль-демократіи возмущаетъ этого героя именно своей логичностью. Онъ объявляетъ ее „идіотски-глупой“ именно за то, что „она основана на всемогуществѣ разума“, и увѣряетъ, что до сихъ поръ все происходило „по глупости, по безсмысленной случайности“. Очень легко себѣ представить, что его тактика, основанная на „безсмысленныхъ“ соображеніяхъ, не заслуживала бы ни малѣйшаго упрека ни въ „разумности“, ни въ „логичности“. И не менѣе легко представить себѣ, что, примкнувъ къ рабочей партіи, гг. Фальки, несмотря на буржуазную природу

своего соціализма, всегда будутъ тяготѣть къ тому ея крылу, который они сочтутъ „наиболѣе крайнимъ“: вѣдь имъ такъ ненавистно все то, что хоть издали походитъ на „мирную революцію“ [1]). Но такъ какъ „крайнія“ стремленія, опирающіяся лишь на „глупость“ и на „безсмысленную случайность“, имѣютъ всѣ данныя для того, чтобы оставаться неосуществленными, то гг. Фальки еще и поэтому должны „разочаровываться“ при первомъ же столкновеніи съ жизнью. „Разочаровавшись“, начинаютъ посылать по адресу „толпы“ любезности въ родѣ тѣхъ, о которыхъ даютъ понятіе вышеприведенные отрывки изъ стихотвореній Каспровича. Они презираютъ „большинство“ не меньше, чѣмъ докторъ Стокманъ. Однако, въ ихъ нападкахъ на него уже нѣтъ и уже не можетъ быть наивности, свойственной нападкамъ доктора Стокмана. Они имѣли случай узнать то, что было неизвѣстно Стокману, и они поняли, что никому нельзя оставаться равнодушнымъ къ современному рабочему движенію, а нужно или рѣшительно перейти на его сторону, или столь же рѣшительно возстать противъ него. Само собой понятно, что, въ качествѣ разочарованныхъ, они могутъ сдѣлать только этотъ послѣдній выборъ.

III.

Если послѣ всего сказаннаго мы вернемся къ пьесѣ „У царскихъ вратъ“, то мы безъ труда увидимъ, откуда взялись „свободныя мысли“ Ивара Карено. Онѣ представляютъ собою отрицательный идеологическій продуктъ борьбы классовъ въ совре-

---

[1]) Какъ это всѣмъ извѣстно, значительная часть нашихъ декадентовъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ примкнула къ нашему рабочему движенію, войдя въ ту ея фракцію, которая казалась ей самой „лѣвой“: г. Минскій былъ редакторомъ „Новой Жизни“; Бальмонтъ объявилъ себя на это время кузнецомъ, кующимъ стихъ на столбцахъ той же газеты, и т. д. Всѣмъ извѣстно также, что эти господа внесли въ названную фракцію свойственные имъ буржуазные идеологическіе предразсудки. Фракція эта до сихъ поръ еще не вполнѣ отдѣлалась, ни отъ „пролетаріевъ“ этого калибра, ни отъ столь характерной для нихъ псевдо-революціонной тактики. Но къ чести ея надо сказать, что она уже сдѣлала нѣсколько важныхъ шаговъ въ направленіи къ разрыву съ ними. Что касается собственно нашего автора, то, какъ видно изъ напечатаннаго въ „Рѣчи“ (отъ 1 сентября 1909 г.) фельетона подъ названіемъ „Отрывокъ изъ біографіи Кнута Гамсуна“, онъ тоже увлекался „крайнимъ“ ученіемъ: сочувствовалъ анархистамъ. Стало-быть, онъ не составляетъ исключенія изъ указаннаго мною общаго правила. Кнутъ Гамсунъ не всегда былъ „пролетаріемъ умственнаго труда“. Было время, когда онъ служилъ приказчикомъ (въ Гьевикѣ, въ Норвегіи). Подобное промежуточное общественное положеніе больше всего способствуетъ политическимъ и всякимъ другимъ колебаніямъ между буржуазіей и пролетаріатомъ.

менномъ капиталистическомъ обществѣ. При этомъ, разумѣется, не слѣдуетъ предполагать, что каждый, отдѣльно взятый, представитель интересующаго насъ здѣсь общественнаго слоя переживаетъ оба указанные фазиса личнаго развитія. Нѣтъ, я далъ общую схему, далеко не всегда приложимую къ каждому отдѣльному случаю. Такъ, напримѣръ, далеко не всегда случается, что человѣкъ начинаетъ сочувствіемъ рабочему движенію, чтобы кончить презрѣніемъ и ненавистью къ нему. Очень часто,—и, вѣроятно, чаще всего,—современный пролетарій умственнаго труда не переживаетъ по отношенію къ пролетаріату ни положительныхъ, ни отрицательныхъ сердечныхъ увлеченій, а холодно и спокойно усваиваетъ съ самой ранней юности всѣ средніе ходячіе предразсудки буржуазіи на его счетъ. Говоря это, я имѣю въ виду собственно *западнаго* пролетарія умственнаго труда. Иногда же бываетъ, что онъ сразу проникается отрицательнымъ настроеніемъ „разочарованныхъ“. Тогда онъ сразу начинаетъ тѣмъ, чѣмъ кончилъ Каспровичъ: ожесточенными діатрибами по адресу „завистливой“ рабочей „толпы“. Можно думать, что въ лицѣ Ивара Карено Кнутъ Гамсунъ выводитъ передъ нами именно одного изъ такихъ обличителей современнаго пролетаріата. Во всемъ, что говоритъ Карено, нѣтъ ни малѣйшаго намека на какія бы то ни было прежнія симпатіи его къ рабочему движенію. Въ своей сознательной жизни онъ какъ-будто всегда былъ его страстнымъ ненавистникомъ. Правда, Карено—гражданинъ такой страны, въ которой современная борьба классовъ не достигла еще значительной степени интенсивности. Но это не измѣняетъ дѣла по существу. Его страна не застрахована отъ умственнаго вліянія передовыхъ капиталистическихъ странъ. Притомъ же почти невѣроятная нелѣпость его конечной цѣли („истребленіе рабочихъ“) можетъ быть отнесена именно насчетъ экономической неразвитости его родины. Онъ думаетъ, что машины будутъ производить и безъ рабочихъ. Эта нелѣпая утопія не могла бы возникнуть ни въ одной изъ странъ, далеко ушедшихъ впередъ по пути капиталистическаго развитія и машиннаго производства: слишкомъ ужъ очевидно тамъ, что успѣхи техники не только не суживаютъ роль пролетаріата въ современномъ производительномъ процессѣ, но, напротивъ, все больше и больше расширяютъ ее. Совершенно то же объясненіе приходится дать и нѣкоторымъ другимъ несообразностямъ пьесы „У царскихъ вратъ“: ихъ не было бы, если бы эта,—точнѣе сказать: *подобная* этой,—пьеса появилась въ литературѣ одной изъ болѣе развитыхъ капиталистическихъ странъ. Въ доказательство сошлюсь на отношеніе профессора Гиллинга къ Ивару Карено.

Этотъ либеральный профессоръ во что бы то ни стало хочетъ излечить молодого писателя отъ его ненависти къ рабочимъ. Самъ онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія современной англійской философіи („весь міръ живетъ ею и всѣ мыслители въ нее вѣрятъ“,— говоритъ онъ Карено), на точкѣ зрѣнія „Спенсера и Милля — этихъ обновителей нашей мысли“. Въ духѣ Спенсера и Милля онъ и хочетъ повліять на Карено, который, съ своей стороны, выступивъ въ походъ противъ рабочаго класса, считаетъ необходимымъ сокрушить „современную англійскую философію“. Іервенъ, бывшій товарищъ и единомышленникъ Карено, измѣнившій своимъ взглядамъ вслѣдствіе интригъ Гиллинга, такъ характеризуетъ этого послѣдняго:

„Онъ не особенно занимателенъ, нѣтъ. Нападаетъ на Гегеля, на политику „правыхъ“ и ученіе о Святой Троицѣ и выступаетъ на защиту женскаго вопроса, всеобщаго избирательнаго права и Стюарта Милля. Вотъ онъ и весь! Либералъ въ сѣрой шляпѣ и безъ грубыхъ ошибокъ“ (стр. 36—37).

Но развѣ же „либералъ въ сѣрой шляпѣ и безъ грубыхъ ошибокъ“ можетъ считаться въ настоящее время выразителемъ и защитникомъ освободительныхъ стремленій пролетаріата? Конечно, нѣтъ! А если нѣтъ, то почему же Карено и его единомышленники ведутъ такую жестокую теоретическую борьбу съ этимъ несчастнымъ либераломъ? Вѣроятно, потому, что сами еще не знаютъ хорошенько, какихъ именно мыслителей нужно считать теоретиками современнаго пролетаріата. А такое незнаніе опять возможно только тамъ, гдѣ современное рабочее движеніе еще мало развито. Ошибка, дѣлаемая Карено и его единомышленниками подъ неоспоримымъ вліяніемъ Кнута Гамсуна, просто-напросто смѣшна. Но эта смѣшная ошибка свидѣтельствуетъ объ экономической отсталости той страны, въ которой она была сдѣлана.

Далѣе. „Либералъ въ сѣрой шляпѣ и безъ грубыхъ ошибокъ“ съ такимъ увлеченіемъ отстаиваетъ „современную англійскую философію“ и... современный пролетаріатъ, что не отступаетъ даже передъ интригами. Онъ принимаетъ всѣ мѣры для того, чтобы не давать хода людямъ, раздѣляющимъ образъ мыслей Карено ни въ литературѣ, ни въ университетѣ. Іервенъ прямо говоритъ, что профессоръ Гиллингъ помѣшалъ бы ему получить званіе доктора и стипендію, если бы онъ не отказался отъ своихъ взглядовъ, тождественныхъ со взглядами Карено. Самого Карено Гиллингъ отечески убѣждаетъ быть благоразумнѣе. „Философія вовсе не отрицаетъ остроумія, — говоритъ онъ, — но что она безусловно запрещаетъ—это неумѣстныя шутки. Бросьте писать

ваши статьи, Карено. Я совѣтую вамъ подождать съ этимъ и дать созрѣть и проясниться вашимъ взглядамъ. Съ годами приходитъ и мудрость“ (стр. 19—20). Замѣтьте, что для либеральнаго профессора мудрость, приходящая съ годами, заключается не только въ уваженіи къ „современной англійской философіи“, но и въ защитѣ интересовъ рабочаго класса. По словамъ Карено, „нашъ собственный профессоръ Гиллингъ посвятилъ много таланта и силы, сражаясь за рабочій вопросъ“ [1]). И, какъ видно, самъ Гиллингъ думаетъ, что этому вопросу имъ посвящено не мало таланта и силы. Приведя ту мысль Карено, что высокія хлѣбныя пошлины нужны для того, чтобы уморить голодомъ рабочаго, „который долженъ погибнуть“, онъ спрашиваетъ его: „развѣ вы ничего не читали, что мы всѣ писали по этому вопросу?“ (стр. 21). Далѣе оказывается, что „однимъ только“ Гиллингомъ по этому вопросу написано „около шести мелкихъ и крупныхъ произведеній“ (стр. 21). Это тоже въ высшей степени характерно. „Либералъ въ сѣрой шляпѣ“ совсѣмъ не одинокъ въ своей защитѣ рабочаго класса. Рядомъ съ нимъ тѣ же интересы защищаютъ многіе другіе. Кто же эти другіе? Профессоръ Гиллингъ говоритъ кратко—„всѣ мы“. Но изъ хода пьесы видно, что этимъ „мы“ имя легіонъ. Къ нимъ принадлежитъ все, что имѣетъ нѣкоторое значеніе и вліяніе въ такъ называемомъ обществѣ.

Вотъ почему Карено думаетъ, что сочиненіе, въ которомъ онъ совѣтуетъ „истребить“ рабочій классъ, будетъ встрѣчено нападками и бранью. И вотъ почему книгопродавецъ побоялся издать это сочиненіе, когда Карено не захотѣлъ передѣлать его въ духѣ, желательномъ для профессора Гиллинга. Не даромъ Гиллингъ совѣтовалъ ему „немножко пересмотрѣть эту работу“.

Словомъ, пьеса Кнута Гамсуна переноситъ насъ какъ-будто на луну: такой удивительный видъ приняли въ ней наши земныя отношенія. Карено думаетъ, что никакое правительство, никакой парламентъ, никакая газета не пропустятъ ничего враждебнаго рабочимъ. Это—смѣшное утвержденіе; но это смѣшное утвержденіе становится понятнымъ, если мы повѣримъ тому, что на родинѣ Карено всѣ сколько-нибудь вліятельные члены „общества“ страстно и упорно защищаютъ не только „современную англійскую философію“, но и пролетаріатъ. И не только страстно и упорно. Надо прибавить къ этому, что интересы „современной

---

[1]) Я уже сказалъ, что г. Я. Данилинъ плохо перевелъ эту пьесу. Но мысль Карено здѣсь все-таки совершенно понятна.

англійской философіи“ и пролетаріата защищаются въ этомъ „обществѣ“, какъ видно, уже съ давнихъ поръ. Я думаю такъ потому, что единодушная борьба за интересы рабочихъ („современную англійскую философію“ можно, пожалуй, оставить въ сторонѣ) изображается у Гамсуна, какъ нѣчто традиціонное въ обществѣ, окружающемъ Карено,—какъ нѣчто такое, для исполненія чего достаточно одной привычки, и что въ своемъ вліяніи на умы уже пріобрѣло прочность предразсудка. Только потому люди, не сочувствующіе этой борьбѣ,—Карено, Іервенъ и ихъ немногочисленные единомышленники,—и представляются людьми свободной мысли и радикальными новаторами. Но гдѣ же находится эта Аркадія? Въ воображеніи Кнута Гамсуна: въ современномъ цивилизованномъ мірѣ для нея мѣста нѣтъ и быть не можетъ. Вѣдь это же міръ капиталистическій или становящійся капиталистическимъ, міръ, основанный на эксплуатаціи производителей обладателями средствъ производства, міръ болѣе или менѣе обостренной борьбы классовъ. Въ такомъ мірѣ рѣшительно невозможна та идиллія, на которую такъ недвусмысленно намекаетъ намъ пьеса „У царскихъ вратъ“. Эксплуататоры никогда не отличались заботливостью по отношенію къ эксплуатируемымъ. И нужна чрезвычайно богатая фантазія въ соединеніи съ полной беззаботностью насчетъ общественной жизни, чтобы вообразить, будто эксплуататоры,— хотя бы они и носили сѣрыя шляпы и увлекались „современной англійской философіей“,—могутъ въ своей нѣжной заботливости объ эксплуатируемыхъ дойти до такой крайности, которая заставитъ ихъ забыть правила нравственности и сдѣлаетъ ихъ интриганами. Людей, обладающихъ такой богатой фантазіей очень немного. На всѣхъ же остальныхъ эта сторона пьесы Гамсуна должна производить совершенно нехудожественное впечатлѣніе выдуманности, несоотвѣтствія съ правдой. Такое же нехудожественное впечатлѣніе долженъ производить и характеръ Карено. Заставляя своего героя сообщать намъ, что его предокъ былъ финнъ, Гамсунъ какъ-будто дѣлаетъ попытку сдѣлать вѣроятнымъ для насъ его непокорство. Но вопросъ совсѣмъ не въ непокорствѣ. Непокорные люди могутъ быть вездѣ, и для того, что бы мы повѣрили въ непокорство Карено, намъ нѣтъ никакой надобности знать, что въ его жилахъ течетъ кровь „маленькаго непокорнаго народа“. Вопросъ въ томъ, какой характеръ приняло непокорство Ивара Карено. А этотъ характеръ опять производитъ впечатлѣніе чего-то вымышленнаго несоотвѣтствующаго правдѣ.

Мы уже знаемъ, что Карено исполненъ самоотверженія.

Если онъ забываетъ о своей женѣ, къ которой онъ на самомъ дѣлѣ очень привязанъ,то это происходитъ единственно оттого, что онъ весь поглощенъ своей идеей. Въ полѣ его зрѣнія нѣтъ мѣста для людей и предметовъ, не имѣющихъ прямого отношенія къ той цѣли, которую онъ себѣ поставилъ. Вотъ почему онъ такъ запускаетъ свои матеріальныя дѣла, что ему приходится принимать у себя судебнаго пристава. И даже тогда, когда суровая проза жизни очень настоятельно напоминаетъ ему о себѣ, даже тогда, когда онъ приходитъ къ ясному сознанію крайней затруднительности своего положенія, онъ не обнаруживаетъ ни малѣйшей склонности къ компромиссу. Напрасно либералъ въ сѣрой шляпѣ, профессоръ Гиллингъ, поетъ предъ нимъ свои пѣсни влюбленной (по прихоти Гамсуна) въ пролетаріатъ сирены. Карено остается непоколебимымъ. Только тогда, когда онъ открываетъ измѣну жены, и когда у него является желаніе вернуть себя ея любовь, онъ дѣлаетъ попытку вести себя иначе. „Я могу измѣнить кое-что въ моей книгѣ,— говоритъ онъ.— Я перерѣшилъ. Заключительная глава, о либерализмѣ, вызвала протестъ профессора Гиллинга. Хорошо, я вычеркну ее, она вовсе не такъ обязательна. Я вычеркну такъ же кое-какія рѣзкія мѣста. И послѣ этого останется еще большая книга. *(Грубо).* Я передѣлаю книгу“ (стр. 113—114). Но онъ скоро убѣждается въ полной безнадежности своей попытки. „Я опять передумалъ,—кричитъ онъ, стоя передъ дверью, ведущей въ уже опустѣвшую комнату его жены. — Элина, я этого не могъ. Ты можешь говорить, что хочешь. Я не передѣлаю, ты слышишь? Я не въ состояніи“ (стр. 118). Это, поистинѣ, рѣдкая и достойная всякаго уваженія, преданность идеѣ. Но какой идеѣ? Мы уже знаемъ: идеѣ истребленія рабочаго класса, идеѣ человѣко-ненавистничества. Карено обнаруживаетъ замѣчательно хорошее качество, стремясь къ замѣчательно дурной и вдобавокъ еще къ совершенно нелѣпой цѣли. И это противорѣчіе больше всего вредитъ художественному достоинству пьесы. Рескинъ очень глубоко замѣчаетъ: „дѣвушка можетъ пѣть о потерянной любви, но скряга не можетъ пѣть о потерянныхъ деньгахъ“. Гамсунъ какъ-будто задался цѣлью показать, что это не такъ. Онъ сдѣлалъ попытку изобразить въ свѣтѣ идеализаціи то, что поддается идеализаціи еще меньше, нежели чувство скряги, не терявшаго свои деньги. Неудивительно, что вмѣсто драмы у него получилось тутъ особаго рода слезливая комедія, производящая впечатлѣніе колосальной литературной ошибки.

Я не скажу, чтобы характеръ, подобный характеру Карено, былъ совсѣмъ немыслимъ. Я легко могу представить себѣ, что

при подходящихъ обстоятельствахъ Ницше повелъ бы себя совершенно такъ же, какъ Иваръ Карено. Но Ницше былъ исключеніемъ и притомъ,—это необходимо помнить,—*патологическимъ* исключеніемъ. Психически больные люди здѣсь въ счетъ не идутъ, а что касается здоровыхъ, то они обнаруживаютъ великое самоотверженіе лишь подъ вліяніемъ великихъ идей. Идея „истребленія“ пролетаріата не можетъ вдохнуть самоотверженіе уже по одному тому, что сама она порождена чувствомъ прямо-противоположнымъ самоотверженію: доведеннымъ до нелѣпой крайности эгоизмомъ эксплуататоровъ. Да и нѣтъ никакой надобности человѣконенавистнику въ самоотверженіи. Чтобы вредить людямъ, вполнѣ достаточно эгоизма. Это, кажется, очень хорошо понялъ Пшибышевскій. И нельзя не признать, что въ характерѣ, напримѣръ, Эрика Фалька гораздо больше художественной правды, нежели въ характерѣ Ивара Карено. Впрочемъ, эти слова не точно выражаютъ мою мысль. Въ характерѣ Карено художественная правда совсѣмъ отсутствуетъ. Поэтому надо сказать: Пшибышевскій понялъ, что человѣконенавистникамъ достаточно эгоизма, и потому его Эрикъ Фалькъ такъ же правдивъ въ художественномъ смыслѣ, какъ лживъ въ томъ же смыслѣ Иваръ Карено. На сколько я знаю, наша критика не обратила никакого вниманія на указанное мною обстоятельство. Почему это? Или это—тоже знаменіе времени?

IV.

Этотъ послѣдній вопросъ я ставлю потому, что сама пьеса „У царскихъ вратъ“ должна быть разсматриваема, какъ несомнѣнное знаменіе нашего времени. Она была бы невозможна въ прежнее время, напримѣръ, въ эпоху стараго романтизма, съ которымъ романтизмъ нашей эпохи имѣетъ очень много общаго. Вспомните, какъ писали романтики стараго времени. Шелли взывалъ къ своему народу:

Британцы, зачѣмъ вы волочите плугъ
Для лордовъ, что въ тѣсный замкнули васъ кругъ?
Зачѣмъ вы готовите пышныя платья
Тиранамъ, которые шлютъ вамъ проклятья?
Зачѣмъ бережете вы, жалко стеня,
Отъ перваго дня до послѣдняго дня,
Шершней безжастѣнчивыхъ, потъ вашъ сосущихъ,
Не потъ вашъ сосущихъ, а кровь вашу пьющихъ?
Зачѣмъ вы, о, пчелы родимой страны,
Оружье и цѣпи готовить должны,
Чтобъ шершни безъ жала, презрѣвши заботы,
У васъ отнимали добычу работы?

У васъ есть достатокъ, досугъ и покой,
Уютъ и сліянье съ душой дорогой?
Что жъ вы покупаете этой цѣною,
Томленьемъ и страхомъ и мукой тройною?
Хлѣба вы взрастили,—другой ихъ пожнетъ;
Богатства нашли вы,—другой ихъ возьметъ;
Вы платья соткали—кому?—для чужого;
Оружье сковали—для власти другого.
Растите хлѣба,—но не наглымъ глупцамъ;
Ищите богатства,—не дерзкимъ лжецамъ;
И тките одежду,—но смерть паразиту,
И куйте оружье,—себѣ на защиту.

Это прямо противоположно тому, что говоритъ Карено, взывающій не къ народу, а къ „террористу“.

Шелли тоже умѣетъ негодовать на свой народъ. Онъ возмущается его недостатками. Но въ чемъ онъ видитъ ихъ? Не въ томъ, что народъ этотъ стремится къ своему освобожденію, а наоборотъ въ томъ, что онъ слишкомъ мало къ нему стремится.

Ну, прячьтесь въ подвалы, отверженный родъ,
Вы строили замки, другой въ нихъ живетъ.
Вы цѣпи трясете, что сами сковали,
Дрожите предъ силою вашей же стали.

Это—чувства, прямо противоположныя тѣмъ, которыя вдохновляютъ траги-комическаго Карено. Правда, Шелли тоже былъ, если не единственнымъ, то во всякомъ случаѣ рѣдкимъ исключеніемъ изъ общаго правила. Романтики, вообще, были далеко не такъ народолюбивы, какъ онъ. Они тоже были идеологами буржуазіи и нерѣдко смотрѣли на народъ, какъ на „толпу“, годную лишь для того, чтобы служить подножіемъ для отдѣльныхъ выдающихся личностей. Этого грѣха совсѣмъ не чуждъ, напримѣръ, Байронъ[1]). Но и Байронъ ненавидѣлъ деспотизмъ, и Байронъ умѣлъ сочувствовать тогдашнимъ освободительнымъ движеніямъ народовъ. Да что говорить о Байронѣ и о романтикахъ! Вспомните гордыя и благородныя слова, съ которыми обращается Прометей къ Зевсу у Гёте:

Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?

---

[1]) Манфредъ говоритъ охотнику, пріютившему его въ своей хижинѣ:

Терпѣнье!—нѣтъ; не кровожаднымъ птицамъ,—
Оно идетъ лишь вьючному скоту.
Тверди о немъ тебѣ подобной грязи;
Я не изъ вашей братьи.

Здѣсь,—даже у „олимпійца“ Гёте!—мы опять видимъ чувства, прямо противоположныя тѣмъ, которыя характеризуетъ собою настроеніе Карено. Если бы Карено, который по замыслу Гамсуна, тоже долженъ изображать собою что-то въ родѣ взбунтовавшагося титана, вздумалъ формулировать свое неудовольствіе небомъ, то онъ конечно сталъ бы упрекать Зевса не въ томъ, что тотъ равнодушенъ къ страданіямъ людей, а только въ томъ, что онъ слишкомъ неравнодушенъ къ нимъ. Онъ нашелъ бы, что „отецъ боговъ и людей“ недостаточно хорошо усвоилъ себѣ этику сильныхъ, какъ понимаетъ ее онъ, „кандидатъ философіи“, Иваръ Карено.

Словомъ, тутъ передъ нами цѣлый переворотъ. Было бы въ высшей степени важно для теоріи прослѣдить, какимъ образомъ подготовлялся этотъ переворотъ въ западно-европейскихъ литературахъ. Я не имѣю никакой возможности браться здѣсь за это. Но мнѣ хочется отмѣтить, что кое-что,—впрочемъ, очень и очень немногое,—уже сдѣлано въ этомъ направленіи, преимущественно французами. Къ числу сочиненій, заключающихъ въ себѣ много такихъ данныхъ, которыя могли бы служить для характеристики интересующаго насъ здѣсь общественно-психологическаго процесса, слѣдуетъ отнести книгу Ренэ Кана „Du sentiment de la solitude morale chez les romantiques et les parnassiens“ (Paris, 1904). Кана дѣлаетъ интересныя указанія насчетъ того, какъ постепенно измѣнялись во Франціи черты дорогого романтикамъ Байроновскаго типа („type byronien“). Онъ говоритъ, что черты этого типа встрѣчаются, между прочимъ, у Бодлэра и у Флобэра. „Послѣднимъ выдающимся человѣкомъ Байроновскаго типа былъ занимательный (amusant) Барбэй-д'Орвильи“. (Стр. 52).

Мнѣ кажется, что это справедливо. Но вспомните, какъ относился „занимательный“ Барбэй-д'Орвильи къ освободительнымъ идеямъ своего времени. Въ его характеристикѣ поэта Лорана Пиша мы читаемъ: „Если бы онъ рѣшился втоптать въ грязь (fouler aux pieds) атеизмъ и демократію, эти два позорныхъ пятна его мысли (ces deux déshonneurs de sa pensée)... онъ былъ бы, можетъ быть поэтомъ великимъ во всѣхъ отношеніяхъ, между тѣмъ какъ онъ остался только отрывкомъ великаго поэта“ [1]). Такихъ отзывовъ можно найти у него не мало. Барбэй д'Орвильи былъ рѣшительнымъ сторонникомъ католицизма и столь же рѣшительнымъ противникомъ демократіи. Насколько мы имѣемъ право судить по нѣкоторымъ довольно неяснымъ намекамъ, Гамсунъ дѣлаетъ своего Ивара Карено врагомъ не только католицизма, но

[1]) „Les poètes,“ ed. MDCCCXCIII.

и вообще христіанства [1]). Съ этой стороны Иваръ Карено очень далекъ отъ „послѣдняго выдающагося человѣка Байроновскаго типа“. Но онъ весьма близокъ къ нему со стороны политики: мы хорошо знаемъ, какъ ненавидитъ Карено демократію. Тутъ онъ охотно подалъ бы руку Барбэй д'Орвильи. А это значитъ, что одна изъ самыхъ важныхъ чертъ его характера роднитъ его съ *выродившимся* „Байроновскимъ типомъ“. Если отцомъ его былъ докторъ Стокманъ, то между болѣе отдаленными предками его, навѣрно, были байронисты.

Такъ обстоитъ дѣло съ точки зрѣнія *психологіи*. А какъ обстоитъ оно съ точки зрѣнія *соціологіи*? Почему выродился „Байроновскій типъ?“ Почему „выдающіеся люди“, ненавидѣвшіе когда-то деспотизмъ и болѣе или менѣе сочувствовавшіе освободительнымъ движеніямъ народовъ, готовы рукоплескать теперь деспотамъ и топтать въ грязь освободительныя стремленія рабочаго класса? Отъ того, что общественныя отношенія кореннымъ образомъ измѣнились. Буржуазное общество переживаетъ теперь совсѣмъ другую фазу своего развитія. Оно было молодо, когда блисталъ настоящій (невыродившійся) „Байроновскій типъ“ [2]). Оно клонится къ упадку теперь, когда по-своему,—подобно новому мѣдному пятаку—*блистаетъ ницшеанскій* типъ, однимъ изъ представителей котораго является Иваръ Карено.

Ницшеанцы считаютъ себя непримиримыми врагами мѣщанства. А на самомъ дѣлѣ они насквозь пропитаны его духомъ.

Мы уже видѣли, какъ отразилось свойственное имъ мѣщанство на творчествѣ Кнута Гамсуна: очень большой художникъ дошелъ до того, что созданный имъ типъ производитъ трагикомическое впечатлѣніе въ то время, когда, согласно намѣренію автора, онъ долженъ былъ бы поразить насъ своимъ глубокимъ трагизмомъ. А это уже совсѣмъ плохо. Тутъ приходится признать, что антипролетарская тенденція современныхъ „героическихъ“ мѣщанъ сильно вредитъ интересамъ искусства.

---

[1]) Онъ кричитъ Іервену, убѣдившись въ его „измѣнѣ“: „Поди и отдай свои деньги попамъ“. (Стр. 87). Когда его жена съ огорченіемъ вспоминаетъ, что онъ отнесся холодно къ картинѣ, которую она подарила ему въ день его рожденія, онъ спокойно возражаетъ: „Но вѣдь это было изображеніе Христа, Элина“. (Стр. 67). Бѣдная фру Карено убѣждена, что „онъ, конечно, и въ Бога не вѣруетъ“. (Стр. 47).

[2]) Не даромъ Байроновскій Лара въ сущности равнодушный къ интересамъ своихъ ближнихъ, становится во главѣ возстанія противъ *феодаловъ*.

Идеологія мѣщанина нашего времени[1]).

I.

Oh ironie, sainte ironie, viens que je t'adore!

П. Ж. Прудонъ.

Г. Ивановъ-Разумникъ написалъ двухтомную *„Исторію русской общественной мысли“*, въ короткое время выдержавшую два изданія. И хотя, разумѣется, успѣхъ даннаго сочиненія никогда не можетъ служить ручательствомъ за его внутреннюю цѣнность, но онъ во всякомъ случаѣ показываетъ, что содержаніе этого сочиненія соотвѣтствуетъ извѣстнымъ требованіямъ читающей публики. Поэтому всякое сочиненіе, пользующееся успѣхомъ, заслуживаетъ вниманія со стороны того, кто по той или другой причинѣ интересуется вкусами читателей. Что же касается, въ частности, сочиненія г. Иванова-Разумника, то оно интересно еще и потому, что посвящено въ высшей степени важному предмету. Какъ не интересоваться русскому человѣку исторіей развитія русской общественной мысли?

Я съ жадностью прочелъ „трудъ“,—какъ любитъ выражаться г. Карѣевъ,—г. Иванова-Разумника. Прочелъ и... мнѣ стала понятна причина того успѣха, которымъ, несомнѣнно, пользуется теперь у насъ нашъ новый историкъ русской общественной мысли.

Всякій процессъ развитія, всякая „исторія“ представляется людямъ въ различномъ видѣ, сообразно той точкѣ зрѣнія, съ которой они на него смотрятъ. Точка зрѣнія—великое дѣло. Не даромъ же Фейербахъ говорилъ когда-то, что человѣкъ отличается отъ обезьяны только своей точкой зрѣнія. Какова же точки зрѣнія г. Иванова-Разумника?

Она характеризуется подзаглавіемъ его книги: *„Индивидуализмъ и мѣщанство въ русской литературѣ и жизни XIX в.“*. Г. Ивановъ-Разумникъ — непримиримый врагъ мѣщанства. Мѣщанство, это—тотъ шиболетъ, съ помощью котораго и онъ опредѣляетъ,—въ положительномъ или въ отрицательномъ смыслѣ,—заслуги русскихъ писателей: кто *боролся* съ мѣщанствомъ, тотъ пользуется его симпатіями; кто *мирился* съ мѣщанствомъ, кто *подчинялся* ему или, что еще хуже, *самъ былъ*

---

[1]) „Современный міръ“, 1908, № 6.

его проповѣдникомъ, тотъ подвергается осужденію. Сообразно съ этимъ и исторія русской общественной мысли представляется чѣмъ-то въ родѣ длиннаго поединка между мыслящими русскими людьми,—интеллигенція тожъ,—и мѣщанствомъ. Въ этомъ длинномъ поединкѣ „счастье боевое“ очень не рѣдко начинаетъ служить мыслящимъ русскимъ людямъ. Вотъ, напримѣръ, мы узнаемъ отъ г. Иванова-Разумника, „что люди тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ, западники, славянофилы, Бѣлинскій, Герценъ, дали этическому мѣщанству рѣшительную битву—и побѣжденное мѣщанство разсѣялось туманомъ при свѣтлой зарѣ шестидесятыхъ годовъ“ (т. I, стр. 225). Разумѣется, это было бы очень отрадно даже и въ томъ случаѣ, если бы было разсказано менѣе возвышеннымъ слогомъ. Но вотъ что очень печально: „разсѣиваясь туманомъ“, побѣжденное мѣщанство снова и снова собирается надъ мыслящими людьми черной тучей. Такъ, сообщивъ намъ о побѣдѣ людей тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ надъ „этическимъ мѣщанствомъ“, г. Ивановъ-Разумникъ меланхолически прибавляетъ: „жаль только, что побѣда эта не была окончательная“. Еще бы не жаль! И тѣмъ больше жаль, что мыслящимъ людямъ,—и не только въ Россіи, но и во всемъ мірѣ,—какъ видно, вообще не суждено когда бы то ни было окончательно побѣдить мѣщанство. Возьмите хоть бы соціализмъ. Многіе думаютъ что торжество соціализма было бы окончательнымъ пораженіемъ мѣщанства. Но это большое заблужденіе. Г. Ивановъ-Разумникъ напоминаетъ своимъ читателямъ о той „еретической“ мысли Герцена, что „соціализмъ, *оставшись побѣдителемъ на полѣ битвы, самъ выродится въ мѣщанство*“ (т. I, стр. 369, курсивъ въ подлинникѣ). И къ своему напоминанію онъ прибавляетъ: „эту мысль о потенціальномъ мѣщанствѣ соціализма уразумѣло только поколѣніе русской интеллигенціи начала XX вѣка“. Я не могу сейчасъ же взяться за разсмотрѣніе того, какова собственно „еретическая мысль“ Герцена, и какъ именно поняло ее „поколѣніе начала XX вѣка“. Объ этомъ мнѣ придется весьма подробно говорить ниже. Сейчасъ я хочу только обратить вниманіе читателя на то, что если ужъ и соціализмъ не справится съ мѣщанствомъ, то ясно, что оно дѣйствительно непобѣдимо, или,—чтобы выразиться точнѣе,—должно казаться непобѣдимымъ намъ, живущимъ, борющимся, страдающимъ и надѣющимся въ „началѣ XX вѣка“. Вѣдь мы лучше соціализма пока еще ничего не придумали, а оказывается, что и соціализмъ страдаетъ мѣщанствомъ, по крайней мѣрѣ,—„потенціальнымъ“. Какъ же тутъ не пріунынть? Какъ не воскликнуть:

О, горе намъ, рожденнымъ въ свѣтъ!

Однако, откуда же берется непобѣдимая сила мѣщанства? И что оно за штука?

Выяснивъ себѣ понятіе мѣщанства, мы вмѣстѣ съ тѣмъ получимъ и ясное представленіе о точкѣ зрѣнія г. Иванова-Разумника. Но для того, чтобы хорошенько выяснить себѣ понятіе мѣщанства, намъ необходимо разстаться на время съ нашимъ авторомъ и обратиться къ Герцену. Всякія отступленія досадны; однако, нѣкоторыя изъ нихъ бываютъ иногда не только полезны, но прямо необходимы, и съ такими приходится мириться.

II.

Герценъ говоритъ о цивилизаціи западно-европейскихъ странъ:

„Передъ нами цивилизація, послѣдовательно развившаяся на безземельномъ пролетаріатѣ, на безусловномъ правѣ собственника надъ собственностью. То, что ей пророчилъ Сіэсъ, и случилось: среднее состояніе сдѣлалось *всѣмъ*—на условіи владѣть *чѣмъ-нибудь*. Знаемъ ли мы, какъ выйти изъ мѣщанскаго государства въ государство народное, или нѣтъ—все же мы имѣемъ право считать мѣщанское государство одностороннимъ развитіемъ, уродствомъ“ [1]).

Въ строкахъ, непосредственно слѣдующихъ за только что приведенными, Герценъ поясняетъ, въ какомъ смыслѣ употреблено имъ слово: *уродство*. Оказывается, что это слово совсѣмъ не обозначаетъ собою чего-либо неестественнаго, „противозаконнаго“ или,—какъ сказали бы мы теперь,—*незакономѣрнаго*. „Отклоненіе и уродство *подзаконны* тому же *закону*, какъ и организмы... Но сверхъ общей подзаконности они еще состоятъ на особыхъ правахъ, имѣютъ свои частные законы, послѣдствія которыхъ опять-таки мы имѣемъ право выводить безъ всякихъ ортопедическихъ возможностей поправлять“. Герценъ приводитъ въ примѣръ жирафа. „Видя что у жирафа передняя часть развита *односторонне*, мы могли догадаться, что это развитіе сдѣлано насчетъ задней части и что въ силу этого въ организмѣ непремѣнно будетъ рядъ недостатковъ, соотвѣтствующихъ его одностороннему развитію, но которые для него естественны и относительно нормальны“.

---

[1]) Сочиненія А. И. Герцена, Genève—Bâle-Lyon 1879, т. X, стр. 215—216.

Примѣняя эти общія соображенія къ цивилизаціи западной Европы, Герценъ продолжаетъ: „переднюю часть европейскаго камелеопарда составляетъ мѣщанство—объ этомъ можно было бы спорить, если бы дѣло не было такъ очевидно; но однажды согласившись въ этомъ, нельзя не видѣть всѣхъ послѣдствій такого господства лавки и промышленности. Ясно, что кормчій этого міра будетъ купецъ, и что онъ поставитъ на всѣхъ его проявленіяхъ свою торговую марку. Противъ него равно будетъ несостоятельна нелѣпость родовой аристократіи и несчастіе родового пролетаріата. Правительство должно умереть съ голода или сдѣлаться его приказчикомъ; у него на пристяжкѣ пойдутъ его товарищи по непроизводительности, опекуны несовершеннолѣтняго рода человѣческаго—адвокаты, судьи, нотаріусы и пр.“[1]).

Такъ обстоитъ дѣло въ общественной *жизни*,—въ области „*бытія*“; и совершенно такъ обстоитъ оно и въ области *мысли*, вообще въ области „*сознанія*“. Съ обычнымъ своимъ блестящимъ талантомъ Герценъ рисуетъ печальныя духовныя послѣдствія буржуазнаго господства.

„Мѣщанство—послѣднее слово цивилизаціи, основанной на безусловномъ самодержавіи собственности,—говоритъ онъ,—демократизація аристократіи, аристократизація демократіи; въ этой средѣ Альмавива равенъ Фигаро—снизу все тянется въ мѣщанство, сверху все само падаетъ въ него по невозможности удержаться. Американскіе Штаты представляютъ одно среднее состояніе, у котораго нѣтъ ничего внизу и нѣтъ ничего вверху, а мѣщанскіе нравы остались. Нѣмецкій крестьянинъ—*мѣщанинъ* хлѣбопашества, работникъ всѣхъ странъ — *будущій* мѣщанинъ. Италія, самая поэтическая страна въ Европѣ, не могла удержаться и тотчасъ покинула своего фанатическаго любовника Маццини, измѣнила своему мужу-геркулесу Гарибальди, лишь только геніальный мѣщанинъ Кавуръ, толстенькій, въ очкахъ, предложилъ ей взять ее на содержаніе“ [2]).

Эти остроумныя строки полезно будетъ дополнить еще вотъ этими:

„Все мельчаетъ и вянетъ на истощенной почвѣ—нѣту талантовъ, нѣту творчества, нѣту силы мысли,—нѣту силы воли; міръ этотъ пережилъ эпоху своей славы, время Шиллера и Гете прошло такъ же, какъ время Рафаэля и Буонаротти, какъ время Вольтера и Руссо, какъ время Мирабо и Дантона; блестящая эпоха инду-

---

[1]) Тамъ же, стр. 216—217.
[2]) Тамъ же, стр. 203—204.

стріи проходитъ; она пережита, какъ блестящая эпоха аристократіи; всѣ нищаютъ, не обогащая никого; кредита нѣтъ, всѣ перебиваются со дня на день, образъ жизни дѣлается все менѣе и менѣе изящнымъ, граціознымъ, всѣ жмутся, всѣ боятся, всѣ живутъ, какъ лавочники, нравы мелкой буржуазіи сдѣлались общими“ [1]).

Итакъ, дѣло въ томъ, что,—по мнѣнію Герцена,—въ Западной Европѣ все болѣе и болѣе упрочиваются *мелко-буржуазныя отношенія*. „Этическое мѣщанство“—неизбѣжный и вполнѣ естественный продуктъ этихъ отношеній. Если бы устранена была *причина*, то устранилось бы и ея *слѣдствіе*. Если бы пришло къ концу господство мелкой буржуазіи въ *общественной жизни*, то прекратилось бы и господство мелко-буржуазныхъ *нравовъ*, то отошло бы въ область преданія и *„этическое мѣщанство“*. Но Герценъ не видѣлъ никакихъ основаній къ тому, чтобы ждать прекращенія мелко-буржуазной гегемоніи въ Западной Европѣ. Правда, онъ допускалъ возможность коренного потрясенія, общественнаго „взрыва“, внезапнаго появленія „той или другой лавы“, которая покроетъ каменнымъ покровомъ, уничтожитъ и предастъ забвенію хилыя, слабыя, глупыя поколѣнія людей, выродившихся подъ вліяніемъ мелко-буржуазнаго общественнаго порядка. И тогда начнется новая жизнь, но когда и отчего это произойдетъ? Допуская отвлеченную возможность подобныхъ „взрывовъ“ даже и въ Западной Европѣ, Герценъ считалъ ихъ, однако, крайне мало вѣроятными. Мнѣ сдается, что на силы, которыя могли бы привести ко „взрыву“, къ появленію „лавы“, Герценъ смотрѣлъ приблизительно такъ, какъ Кювье смотрѣлъ на силы, время отъ времени производящія, согласно его знаменитому ученію,—„революціи земного шара“: онѣ не имѣютъ ничего общаго съ тѣми факторами, дѣйствіе которыхъ мы наблюдаемъ при обычномъ теченіи вещей [2]). Къ возможнымъ дѣйствіямъ совершенно неизвѣстныхъ причинъ нельзя пріурочивать какія-нибудь *опредѣленныя упованія*, которыя способны были бы повести къ какимъ-нибудь опредѣленнымъ *поступкамъ*. При томъ, даже и эти гипотетическіе „взрывы“ и „лавы“ представлялись Герцену возможными лишь въ отдаленномъ будущемъ, когда

---

[1]) Сочиненія, т. V, стр. 63—64.

[2]) Кстати, Герценъ, хорошо знакомый съ естествознаніемъ своего времени, вѣрно, зналъ и ученіе Кювье, и онъ очень охотно проводилъ параллели между жизнью природы и общественной жизнью. По временамъ онъ даже злоупотреблялъ ими, подобно французскимъ матеріалистамъ XVIII-го столѣтія и нѣкоторымъ натуралистамъ XIX-го.

смѣнится цѣлый рядъ поколѣній. Понятно, что такая отвлеченная и отдаленная возможность отнюдь не могла поколебать его убѣжденія въ томъ, что Западная Европа есть царство мелкой буржуазіи, „купца“, на все накладывающаго свою „торговую марку“, лавочника, все измѣряющаго своимъ аршиномъ.

III.

Наведя у Герцена эту необходимую справку, мы можемъ обратиться къ г. Иванову-Разумнику.

Онъ заимствовалъ понятіе о мѣщанствѣ у знаменитаго автора *„Былого и Думъ“*. Но въ своемъ качествѣ критически мыслящей личности онъ не зоветъ насъ „назадъ къ Герцену“; наоборотъ, онъ хочетъ вести насъ *„впередъ отъ Герцена“*. И съ этой похвальной цѣлью онъ подвергаетъ Герценово понятіе о мѣщанствѣ „критическому“ пересмотру.

Онъ начинаетъ съ характеристики этого понятія. Онъ говоритъ: „мѣщанство—въ смыслѣ, приданномъ ему Герценомъ—есть... группа преемственная, внѣклассовая и внѣсословная. Въ этихъ признакахъ—главное отличіе „мѣщанства“ отъ „буржуазіи“, типично сословной и классовой группы. Буржуазія это прежде всего—третье *сословіе*; далѣе это—общественный *классъ*, рѣзко опредѣляемый и характеризуемый, какъ экономическая категорія, понятіемъ ренты въ томъ или иномъ ея видѣ (подъ рентой, въ условно-широкомъ смыслѣ, мы понимаемъ и доходъ предпринимателей, и доходъ землевладѣльцевъ). Понятіе мѣщанства — неизмѣримо шире, такъ какъ внѣсословность и внѣклассовость являются его характерными признаками“ (I, 14).

Тутъ я рѣшительно протестую и аппеллирую къ читателю, который, надѣюсь, хорошо знаетъ теперь, что *мѣщанство, въ смыслѣ, приданномъ ему Герценомъ, вовсе не есть „группа внѣсословная и внѣклассовая“*. Совсѣмъ напротивъ! По Герцену, *мѣщанство есть „прежде всего“ мелкая буржуазія*, которая, сдѣлавшись „кормчимъ“ западно-европейскаго міра, преобразовала по своему подобію всѣ остальные общественные слои и „группы“. Такое понятіе о мѣщанствѣ можетъ быть признано *правильнымъ*; оно можетъ быть признано *ошибочнымъ*. Но что оно *принадлежитъ Герцену*, въ этомъ совсѣмъ нельзя сомнѣваться. Зачѣмъ же говорить „то чего не было“? Я боюсь, что если мы въ *этомъ направленіи* пойдемъ *„впередъ отъ Герцена“*, то уйдемъ много дальше, чѣмъ слѣдуетъ.

Впрочемъ, самъ же г. Ивановъ-Разумникъ даетъ весьма серьезный поводъ усомниться въ справедливости сказаннаго имъ на этотъ счетъ. Вотъ что читаемъ мы у него въ концѣ перваго тома:

„Ошибка Герцена была въ томъ, что анти-мѣщанство онъ искалъ въ классовой и сословной группѣ, между тѣмъ какъ сословіе и классъ—всегда толпа, масса сѣраго цвѣта, съ серединными идеалами, стремленіями, взглядами; *отдѣльныя, болѣе или менѣе ярко окрашенныя индивидуальности изъ всѣхъ классовъ и сословій составляютъ внѣклассовую и внѣсословную группу интеллигенціи, основнымъ свойствомъ которой и является анти-мѣщанство*“ (курсивъ въ подлинникѣ).

Посмотрите же, какой видъ принимаетъ теперь взглядъ Герцена подъ перомъ г. Иванова-Разумника! *Мѣщанство* было по Герцену „группой внѣклассовой и внѣсословной“, а *анти-мѣщанства* онъ искалъ въ классовой и сословной группѣ. Съ чѣмъ же это сообразно? Это ни съ чѣмъ не сообразно. Что же это такое? Самая простая путаница понятій.

Когда г. Ивановъ-Разумникъ открываетъ „ошибку Герцена“ въ томъ, что тотъ искалъ анти-мѣщанства въ группѣ классовой и сословной, онъ имѣетъ въ виду его же мысль, что русскій народъ не зараженъ духомъ мѣщанства и потому несравненно болѣе западныхъ народовъ способенъ осуществить соціалистическіе идеалы. Но именно эта мысль Герцена,—хотя она и ошибочна сама по себѣ,—именно она то и показываетъ, что онъ не смотрѣлъ на „этическое мѣщанство“,[1]) какъ на свойство „внѣклассовой и внѣсословной группы“, т. е. какъ на нѣчто независимое отъ общественныхъ отношеній, а, напротивъ, видѣлъ въ немъ „*этическое*“ слѣдствіе извѣстнаго *соціальнаго* порядка. Западные народы живутъ *при однихъ* экономическихъ условіяхъ; русскій народъ—*при совершенно иныхъ*. На Западѣ господствуетъ и все болѣе упрочиваетъ свое господство *мелко-буржуазная собственность;* русскій народъ крѣпко держится за *общинное землевладѣніе*. Поэтому западные народы насквозь пропитаны *духомъ мѣщанства*, а русскій народъ—едва-ли не наиболѣе *анти-мѣщанскій народъ* въ мірѣ. *Сознаніе опредѣляется бытіемъ*.

Такъ какъ, по Герцену, мѣщанскій „*духъ*“ есть слѣдствіе *мелко-буржуазныхъ и общественныхъ отношеній*, то неудивительно,

---

[1]) Чтобы читатель не запутался въ терминологіи, я попрошу его запомнить, что словами: „этическое мѣщанство“ г. Ивановъ-Разумникъ обозначаетъ этическія свойства и вообще *духовную сущность* мѣщанства, какъ *группы*.

что на Западѣ,—гдѣ безраздѣльно царствуютъ именно мелко-буржуазныя отношенія,—анти-мѣщанство не могло найти для себя подходящую *общественную почву*. Тамъ оно существовало только въ видѣ *рѣдкихъ исключеній изъ общаго правила*, въ видѣ „свѣтлыхъ точекъ", совершенно неспособныхъ разогнать окружающій ихъ мракъ. Въ Парижѣ Герценъ видитъ эти свѣтлыя точки въ Латинскомъ Кварталѣ:

„Тамъ хранится Евангеліе первой революціи; читаютъ ея апостольскія дѣянія и посланія святыхъ отцовъ XVIII вѣка; тамъ извѣстно *великіе вопросы*... тамъ мечтаютъ о будущей „веси человѣческой" такъ, какъ монахи первыхъ вѣковъ мечтали о „веси божіей". Изъ переулковъ этого Лаціума, изъ четвертыхъ этажей невзрачныхъ домовъ его, постоянно идутъ ставленники и миссіонеры на борьбу и проповѣдь и гибнутъ большею частью морально, а иногда и физически, in partibus infidelium, т.-е. по другую сторону Сены" [1]).

Герценъ горячо симпатизируетъ „свѣтлымъ точкамъ", благороднымъ гражданамъ парижскаго „Лаціума". Но онъ, къ сожалѣнію своему, не видитъ за ними ровно никакой общественной силы; эти благородные мечтатели представляютъ собою именно только немногочисленныя отдѣльныя „точки". Отсюда проистекаетъ ихъ слабость; отсюда проистекаетъ то, что они какъ нельзя болѣе далеки отъ побѣды надъ всесильнымъ, всеохватывающимъ мѣщанствомъ; отсюда проистекаетъ, наконецъ, нѣчто гораздо болѣе печальное: *ихъ самихъ побѣждаетъ мѣщанство*. Герценъ, бывшій подчасъ тонкимъ психологомъ, картинно изобразилъ эту слабую сторону тогдашняго французскаго анти-мѣщанства. По его словамъ, благородные граждане Лаціума иногда погибаютъ, правда, *физически*, — какъ мученики за идею, — но чаще всего они погибаютъ *морально* — и погибаютъ вслѣдствіе чего? Вслѣдствіе простого переѣзда „на другую сторону Сены", т.-е. тогда, когда, окончивъ курсъ, они сами вступаютъ въ мѣщанскую жизнь и... сами дѣлаются мѣщанами. Намъ русскимъ, это явленіе очень хорошо извѣстно: вѣдь оно такъ часто повторялось у насъ съ благородными мечтателями Васильевскаго острова и Большой и Малой Бронныхъ. „Ты земля и въ землю пойдешь" — сказалъ Іегова первому человѣку послѣ его грѣхопаденія. „Ты—мѣщанинъ и въ мѣщанство вернешься, хотя бы душа твоя была полна самой жгучей ненависти къ мѣщанству". Такъ говорила, говоритъ и будетъ говорить французская, нѣ-

[1]) Сочиненія А. И. Герцена, т. X, стр. 95.

мецкая, итальянская, русская, болгарская, румынская (и т. д. и т. д.) общественная жизнь всѣмъ тѣмъ благороднымъ мечтателямъ, всѣмъ тѣмъ „интеллигентамъ“, которые, оставаясь *внѣклассовой* и *внѣсословной* группой, не умѣютъ или не имѣютъ возможности слиться съ передовымъ классомъ своего времени; не умѣютъ стать его идеологами и опереться въ своей работѣ для лучшаго будущаго на желѣзный рычагъ классовой борьбы. Такъ говорила, говоритъ и будетъ говорить она имъ, не справляясь о томъ, чѣмъ вызывается „первородный грѣхъ“ такихъ интеллигентовъ—собственною ли ихъ близорукостью, или же неразвитостью современныхъ имъ общественныхъ отношеній. Такъ говорила, говоритъ и будетъ говорить она, и ея зловѣщее предсказаніе оправдывается, оправдывалось и будетъ оправдываться: „внѣсословная и внѣклассовая“, интеллигенція въ самомъ дѣлѣ гибла, гибнетъ и будетъ гибнуть морально, какъ „только перебирется на другую сторону Сены“. Да это еще что! Бываетъ много хуже. Бываетъ такъ, что проповѣдниками мѣщанства, его наиболѣе „красивыми“ представителями, являются именно тѣ люди, которые считаютъ себя самыми злыми его врагами. Увы! это страшное несчастье случилось у насъ со многими изъ тѣхъ, которые зовутъ теперь нашу интеллигенцію въ крестовый походъ противъ мѣщанства. Это—какъ разъ та иронія, та „святая иронія“, которой хотѣлъ поклониться Прудонъ. Но объ этомъ ниже.

IV.

Г. Ивановъ-Разумникъ сообщилъ намъ, что понятіе мѣщанства „неизмѣримо шире“ понятія буржуазіи. По этому поводу я настоятельно прошу его разъяснить слѣдующія мои сомнѣнія:

Во-первыхъ, на какомъ основаніи онъ утверждаетъ, что „буржуазія это прежде всего — третье сословіе?“ Вѣдь третье сословіе обнимало собою *и буржуазію, и пролетаріатъ*, поскольку существовали тогда эти общественныя категоріи.

Но *когда существовало* третье сословіе, буржуазія была еще далека отъ полнаго господства въ западно-европейскомъ обществѣ. Этого господства она достигла *уже послѣ того,* какъ уничтоженъ былъ *сословный строй* (ancien régime), т.-е. послѣ того, какъ устранено было всякое логическое основаніе для того, чтобы именовать буржуазію *„сословной группой“*.

Мнѣ кажется, что я догадываюсь, почему нашъ историкъ позабылъ въ этомъ случаѣ исторію, но я не хочу высказывать

свою догадку. Я предпочитаю дождаться отвѣта отъ г. Иванова-Разумника.

Во-вторыхъ, даже упраздняя опредѣленіе буржуазіи, какъ *группы* „прежде всего“ *сословной*, мы все-таки сохраняемъ ея опредѣленіе, какъ *классовой* группы (почему не просто *класса?*). Что же у насъ теперь получается? А вотъ что.

Хотя мѣщанство, какъ группа, „неизмѣримо шире“ буржуазіи, но очевидно, что въ составъ мѣщанства входитъ *также и буржуазія*. Это мы непремѣнно должны допустить, по крайней мѣрѣ для настоящаго времени и для такой страны, какъ, напримѣръ, современная Франція, въ которой старый порядокъ уничтоженъ былъ основательнѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было. Значитъ, въ современной Франціи существуетъ *буржуазный классъ* и этотъ *буржуазный классъ* является составною частью „*внѣклассовой*“ (хотя, за уничтоженіемъ сословій, и *не* „внѣсословной“) группы мѣщанства. Но если это такъ,—а это, какъ видитъ читатель, не можетъ быть иначе,—то имѣемъ ли мы право называть *мѣщанскую* группу — *внѣклассовой?* Очевидно, нѣтъ! Та общественная группа, *одной изъ составныхъ частей которой является буржуазный классъ*, сама должна имѣть, *по крайней мѣрѣ, до нѣкоторой степени* классовой характеръ. До какой же именно степени? Это зависитъ отъ той роли, какую играетъ названный классъ въ этой группѣ. Если роль, которую играетъ принадлежащая къ этой группѣ буржуазія, есть вліятельная роль, то и группа эта по необходимости пріобрѣтетъ *буржуазный характеръ*. Если же роль эта мало вліятельна, то и группа, включающая въ себя буржуазію, лишь въ незначительной степени пропитается классовымъ *духомъ буржуазіи*.

Но и въ этомъ случаѣ мы еще не получимъ права называть группу мѣщанства внѣклассовой группой. Если одною изъ составныхъ ея частей является *буржуазный классъ*, то другими ея составными частями могутъ явиться только какіе-нибудь *другіе классы* или слои. Вѣдь это же ясно, какъ день. А если ясно, то спрашивается: *какіе* же классы или слои? Г. Ивановъ-Разумникъ хранитъ на этотъ счетъ самое упорное глубокое молчаніе. Но молчаніе—не доводъ.

Въ обществѣ, раздѣленномъ на классы, всякая общественная группа по необходимости имѣетъ классовой характеръ, хотя, въ зависимости отъ обстоятельствъ, этотъ ея характеръ и не всегда получаетъ яркое выраженіе. Но тотъ, кто хочетъ писать исторію общественной мысли, долженъ умѣть понять его даже и тогда, когда онъ остается блѣднымъ и неясно выраженнымъ.

Въ противномъ случаѣ ее придется только *mit Worten kramen*, по извѣстному выраженію Мефистофеля.

Я взялъ для примѣра современную Францію, какъ страну, гдѣ метла великой революціи вымела за порогъ общественнаго зданія весь соръ сословнаго строя. И я прошу еще разъ г. Иванова-Разумника отвѣтить мнѣ: имѣютъ ли какой-нибудь *классовой характеръ тѣ группы, которыя вмѣстѣ съ буржуазіей, входятъ въ этой странѣ въ собирательную группу мѣщанства?* Если—да, то какой именно; а если—нѣтъ, то почему не имѣютъ. И что это значитъ?

Я буду съ нетерпѣніетъ ждать отвѣта, а въ ожиданіи его я останусь при томъ твердомъ убѣжденіи, что въ нынѣшней Франціи печать буржуазіи лежитъ на всѣхъ другихъ общественныхъ классахъ и группахъ, за исключеніемъ пролетаріата, да и то лишь постольку, поскольку этотъ послѣдній сознательно,— или хотя бы безсознательно, — возстаетъ противъ буржуазной гегемоніи.

Г. Ивановъ-Разумникъ не любитъ пускаться въ *соціологическія* разсужденія; онъ предпочитаетъ оставаться въ области *этики*. Это, конечно, его дѣло. Но посмотримъ, насколько богаты содержаніемъ тѣ выводы, къ которымъ приходитъ онъ въ этой области.

„Опредѣляя возможно широко сущность этическаго мѣщанства,—говоритъ онъ,—мы скажемъ, что мѣщанство это—*узость*, *плоскость* и *безличность*, узость формы, плоскость содержанія и безличность духа; иначе говоря, не имѣя опредѣленнаго *содержанія*, мѣщанство характеризуется своимъ вполнѣ опредѣленнымъ *отношеніемъ* къ какому бы то ни было содержанію: самое глубокое оно дѣлаетъ самымъ плоскимъ, самое широкое — самымъ узкимъ, рѣзко-индивидуальное и яркое — безличнымъ и тусклымъ...

„Мѣщанство—это трафаретность, символъ вѣры мѣщанства, и его завѣтное стремленіе—это „быть какъ всѣ“; мѣщанство, какъ группа, есть поэтому та сплоченная посредственность (conglomerated mediocraty, по цитированному Герценомъ выраженію Милля), которая всегда и всюду составляла толпу, доминирующую въ жизни“... (I, 15—16).

Итакъ „мѣщанство—это трафаретность“. Поэтому анти-мѣщанство должно быть не чѣмъ инымъ, какъ *анти-трафаретностью*, а исторія русской общественной мысли оказывается борьбой анти-трафаретности съ трафаретностью. Это поистинѣ

новый (чуждый всякой „трафаретности“) и глубокій взглядъ на историческія судьбы „бѣдной русской мысли“! [1])

„Понятіе мѣщанства неизмѣримо шире“ понятія буржуазіи. Мы уже знаемъ, что это ясно развѣ только для людей, смотрящихъ на исторію съ точки зрѣнія борьбы анти-трафаретности съ трафаретностью, а менѣе глубокомысленные люди наталкиваются здѣсь на непреодолимыя для нихъ трудности. Но допустимъ, что эти трудности превзойдены; допустимъ, что г. Ивановъ-Разумникъ уже объяснилъ намъ,—чего онъ, правда, еще не сдѣлалъ, да, пожалуй, и никогда не сдѣлаетъ,—въ какомъ отношеніи стоитъ, напримѣръ, французская буржуазія къ другимъ общественнымъ группамъ, вмѣстѣ съ нею составляющимъ во Франціи, какъ и во всѣхъ буржуазныхъ странахъ, несравненно болѣе широкую „группу мѣщанства“. Предположивъ, что мучившія насъ трудности превзойдены, мы, какъ это само собой понятно, испытываемъ значительное облегченіе. Но очень скоро нами опять овладѣваетъ мучительное безпокойство.

Говоря о борьбѣ съ„ литературнымъ мѣщанствомъ“ [2]), нашъ авторъ упоминаетъ, между прочимъ, о такъ называемой *мѣщанской драмѣ* (I, 47). Но что такое „мѣщанская драма“, чѣмъ она была въ свое время? *Формой литературнаго выраженія борьбы буржуазіи со старымъ порядкомъ*, или,—чтобы употребить выраженіе г. Иванова-Разумника, — *формой борьбы буржуазіи съ литературной трафаретностью*. Выходитъ, стало быть, что было такое время, когда буржуазія *не являлась составною частью* группы мѣщанства, *а стояла внѣ ея и боролась съ нею*. Буржуазія *противъ* мѣщанства—таково было положеніе дѣлъ во Франціи не далѣе какъ въ половинѣ XVIII вѣка. Вотъ это-то положеніе меня и смущаетъ. И всякій долженъ будетъ признать, что это крайне парадоксальное положеніе [3]). Когда Герценъ кидалъ въ мѣщанство острыя стрѣлы своего сарказма, онъ, очевидно, и не подозрѣвалъ возможности подобнаго историческаго парадокса. А вотъ мы съ г. Ивановымъ-Разумникомъ его открыли. Почему же это намъ такъ повезло? Да очень

---

[1]) Это напоминаетъ то опредѣленіе, которое Энгельсъ съ полнымъ логическимъ правомъ вывелъ изъ Дюринговыхъ разсужденій о злѣ: „Das Böse ist die Katze!“

[2]) Г. Ивановъ-Разумникъ очень богатъ всякими опредѣленіями и различеніями.

[3]) Оно напоминаетъ парадоксальное положеніе знаменитаго маіора Ковалева, какъ извѣстно, находившагося одно время въ конфликтѣ со своимъ собственнымъ носомъ. Но для полноты аналогіи нужно было бы предположить что маіорскій носъ явился насвѣтъ раньше самого маіора.

просто! Герценъ смотрѣлъ на „этическое мѣщанство“, какъ на плодъ извѣстныхъ общественныхъ отношеній, какъ на извѣстный фазисъ въ исторіи западной буржуазіи. „Этическое мѣщанство“ представлялось ему духовнымъ свойствомъ *буржуазіи* [1]) *временъ упадка*. Потому-то онъ и могъ сочувственно говорить о другихъ фазисахъ ея развитія, о тѣхъ эпохахъ, когда на исторической сценѣ появлялись „Рафаэли и Буонаротти, Вольтеры и Руссо, Гете и Шиллеры, Дантоны и Мирабо.“ И по той же самой, весьма понятной, причинѣ онъ не считалъ мѣщанства свойственнымъ ни средневѣковому рыцарству, ни русскому крестьянству. Но мы съ г. Ивановымъ-Разумникомъ ушли „впередъ“ отъ Герцена. Мы покинули точку зрѣнія *соціологіи* и превратили мѣщанство, это *свойство* буржуазнаго *класса*, въ вѣчную *„этическую“* категорію. И, совершивъ съ нимъ эту операцію, мы уже не удивляемся, наблюдая борьбу мѣщанской драмы съ мѣщанствомъ, маіора Ковалева со своимъ собственнымъ носомъ, буржуазіи со своей собственной „духовной сущностью“. О, мы далеко „опередили“ Герцена!

Мѣщанство, это—трафаретность; анти-мѣщанство, это—антитрафаретность. Мы имѣемъ двѣ категоріи, которыя въ самомъ дѣлѣ могутъ быть названы *вѣчными*, а, стало быть, также „внѣсословными“ и „внѣклассовыми.“ Но эти вѣчныя, „внѣсословныя и внѣклассовыя“ категоріи тождественны съ категоріями *стараго* и *новаго*. Защитники *стараго* съ полнымъ правомъ могутъ быть названы представителями трафаретности, а *новаторы* —ея врагами. Вся исторія есть борьба новаго со старымъ; если бы всегда существовало одно старое, то не было бы и исторіи. Это неоспоримо. Но эта неоспоримая исторія еще болѣе тоща, чѣмъ самая тощая изъ коровъ, приснившихся фараону. И она, какъ нельзя болѣе, „трафаретна.“ Она ни на одинъ шагъ не подвигаетъ насъ къ пониманію хода общественнаго развитія. Понимаетъ это развитіе не тотъ, кто открываетъ въ немъ борьбу новаго со старымъ, а тотъ, кто умѣетъ объяснить себѣ, *откуда взялось старое* (которое тоже вѣдь было когда-то *новымъ*); *почему оно не удовлетворяетъ въ данное время новаторовъ*; *чѣмъ обусловливается ходъ, и отчего зависитъ исходъ борьбы новаторовъ съ консерваторами*. Вотъ въ чемъ дѣло! А чтобы справиться съ этой задачей необходимо перейти на почву *соціологіи*. Всякая данная философія исторіи лишь постольку и имѣла теоретическую цѣнность, поскольку она переходила на эту почву,

[3]) А также, разумѣется, и тѣхъ группъ, которыя подчинились ея вліянію.

поскольку ей удавалось опредѣлить *соціологическій эквивалентъ тѣхъ или другихъ „этическихъ“ явленій*. Къ тому времени, когда Герценъ писалъ свои блестящія страницы о западно-европейскомъ мѣщанствѣ, въ этомъ направленіи сдѣлано было уже довольно много.

И не даромъ онъ прошелъ незамѣнимую школу классической нѣмецкой философіи: онъ понималъ, что мѣщанство не падаетъ съ неба и не существуетъ отъ вѣка, а создается *мѣщанскими условіями общественной жизни*. Потому блестящія страницы, посвященныя имъ мѣщанству, до сихъ поръ сохранили значеніе серьезнаго,—хотя далеко не всегда полнаго и безошибочнаго,—анализа западно-европейской духовной жизни. А г. Ивановъ-Разумникъ ушелъ отъ Герцена „впередъ“... въ область безсодержательныхъ абстракцій, и потому теоретическое значеніе его „Исторіи русской общественной мысли“ уже теперь—пусть онъ проститъ мнѣ рѣзкое сужденіе,—совершенно ничтожно.

V.

Г. Ивановъ-Разумникъ, вѣроятно, возразитъ мнѣ, что онъ смотритъ на ходъ развитія русской общественной мысли не съ точки зрѣнія борьбы стараго съ новымъ, а съ точки зрѣнія борьбы индивидуализма съ мѣщанствомъ. И онъ будетъ по-своему правъ, но замѣтьте: *правъ только по-своему*, т.-е. неправъ. Носительницей принципа индивидуализма является у него *интеллигенція*, а что она такое? На этотъ вопросъ онъ самъ отвѣчаетъ: *„интеллигенція есть этически анти-мѣщанская, соціологически внѣсословная, внѣклассовая, преемственная группа, характеризуемая творчествомъ новыхъ формъ и идеаловъ“* (I, 16, курсивъ подлинника).

Развѣ это не то же самое, что я сказалъ?

Правда,—и на это, разумѣется, будетъ сильно напирать г. Ивановъ-Разумникъ,—интеллигенція характеризуется у него не только творчествомъ новыхъ формъ и идеаловъ, но также *„и активнымъ проведеніемъ ихъ въ жизнь въ направленіи къ физическому и умственному, общественному и личному освобожденію личности“* (тамъ же, курсивъ опять въ подлинникѣ).

Это добавленіе, навѣрно, кажется ему *существеннымъ*; но онъ жестоко ошибается: оно не только не поправляетъ дѣла, а еще больше портитъ его.

Въ лучшемъ случаѣ оно показываетъ только то, что нашъ историкъ не ограничивается констатированіемъ борьбы новаго со

старымъ, но также и опредѣляетъ, въ чемъ это новое состоитъ, т.-е. каковы тѣ идеалы, за которые борются новаторы. Допустимъ, что опредѣленіе, даваемое имъ, ясно и точно, хотя я и не совсѣмъ понимаю, что значитъ „*личное освобожденіе личности*“. Но вѣдь вопросъ-то вовсе не въ томъ, *каковы идеалы новаторовъ*, а въ томъ, каковъ ихъ соціологическій эквивалентъ, т.-е. *откуда они взялись, почему возникли они на данной ступени общественнаго развитія*.

Это самый важный вопросъ всякой серьезной философіи исторіи общественной мысли, а именно онъ-то и пропадаетъ, и непремѣнно долженъ пропасть изъ виду у всѣхъ тѣхъ, которые захотятъ держаться точки зрѣнія г. Иванова-Разумника.

До какой степени это такъ, покажетъ весьма простой примѣръ. Русская интеллигенція, въ самомъ дѣлѣ, много занималась разработкой всякаго рода вопросовъ, относящихся къ „личности“, но на это была весьма опредѣленная общественная причина: нашъ „*индивидуализмъ*“ явился, какъ реакція противъ закрѣпощенія всего и всѣхъ въ московскомъ и петербургскомъ періодахъ нашей исторіи. Такъ какъ *по неразвитости нашихъ общественныхъ отношеній*, представителемъ этой реакціи не могъ явиться какой-нибудь общественный *классъ* (или *сословіе*), то она естественно приняла „групповой“, т.-е. „*внѣсословный и внѣклассовый характеръ*“. Это хорошо понималъ еще Герценъ [1]), хотя онъ,—вслѣдствіе логической ошибки, которая собственно и позволила ему стать „родоначальникомъ народничества“,—видѣлъ въ этомъ не бѣду нашу, а наше преимущество передъ западными народами. Но у г. Иванова-Разумника нашъ „*индивидуализмъ*, порожденный нашей великой исторической бѣдою, нашей страшной экономической отсталостью, получаетъ, *подобно мѣщанству*, значеніе вѣчной категоріи и потому не разсматривается при свѣтѣ соціологіи, который одинъ только и можетъ обнаружить его слабыя стороны, дѣлавшія его разновидностью *утопизма* до тѣхъ поръ пока онъ не началъ,—въ послѣднее время,—превращаться въ нѣчто несравненно худшее и совсѣмъ непривлекательное“.

Другой примѣръ. У нашего автора *мѣщанствомъ* является какъ тотъ *мелко-буржуазный духъ*, отъ котораго Герцена тош-

---

[1]) „Un siécle encore du despotisme actul—говоритъ онъ,—et toutes les bonnes qualités du peuple russe seront anéanties... Sans le principe actif de l'individualité on pourrait douter que le peuple russe conservât sa nationalite et les classes civilisées leurs lumiéres“. Du développement des idées revolutionnaires n Russie, Paris, 1851, p. 137.

нило на Западѣ, такъ и тотъ *духъ казармы*,—барабанной цивилизаціи, какъ выражается гдѣ-то богатый на эпитеты Герценъ,—который характеризовалъ у насъ эпоху Николая I. Это далеко не одно и то же, но у г. Иванова-Разумника мѣщанство имѣетъ „*нуменальный* смыслъ“ [1]) и, слѣдовательно, уже не обусловливается обстоятельствами времени и мѣста, *феноменами общественной жизни*, проходящей черезъ различныя фазы развитія.

Я сказалъ,—и этого, конечно, не опровергнутъ никакіе „индивидуалисты“—что въ обществѣ, раздѣленномъ на классы, стремленія новаторовъ, какъ и консерваторовъ, всегда опредѣляются отношеніями классовъ. Въ *капиталистическомъ* обществѣ новымъ является тотъ идеалъ, сущность котораго состоитъ въ устраненіи *всякаго* классоваго господства или, выражаясь отвлеченнѣе, въ устраненіи эксплуатаціи человѣка человѣкомъ или, выражаясь еще отвлеченнѣе, въ „*общественномъ освобожденіи личности*“. Почему этотъ идеалъ разрабатывается именно въ капиталистическомъ обществѣ на извѣстныхъ ступеняхъ его развитія, это опять объясняется взаимными отношеніями классовъ въ названномъ обществѣ, но, разъ возникнувъ въ капиталистическихъ странахъ Запада, этотъ идеалъ ввезенъ былъ и въ отсталую, еще не капиталистическую тогда Россію: освободительныя идеи издавна ввозятся къ намъ съ Запада вмѣстѣ со всѣмъ, „чѣмъ для прихоти обильной торгуетъ Лондонъ щепетильный“. А разъ попавъ въ *отсталую*, еще не капиталистическую Россію, онъ по необходимости,—т.-е. именно потому, что Россія являлась отсталой страной, въ которой новѣйшія классовыя отношенія были еще въ зародышѣ,—онъ по необходимости принялъ *наиболѣе* отвлеченный видъ, т.-е. былъ формулированъ, какъ „общественное освобожденіе личности“. Въ этомъ своемъ отвлеченномъ видѣ онъ попалъ, наконецъ, въ голову г. Иванова-Разумника, который въ качествѣ „личности“, знакомой съ философской терминологіей, немедленно придалъ ему „нуменальный смыслъ“. Но какъ бы мы ни назвали розу, она не лишится своего запаха, и какое бы имя ни придумалъ нашъ „историкъ“ для самаго передового и самаго свѣтлаго изо всѣхъ нынѣшнихъ общественныхъ идеаловъ, этотъ идеалъ все-таки не лишится своего метрическаго свидѣтельства. Для всѣхъ, сколько-нибудь понимающихъ дѣло, онъ останется *идеаломъ*, порожденнымъ извѣстными классовыми отношеніями, а кто станетъ утверждать, что онъ происходитъ отъ неизвѣстныхъ „нуменальныхъ“, родителей, что онъ появился на свѣтъ божій

[1]) Открытый имъ у Лермонтова и у символистовъ конца XIX вѣка (I, 158).

на какомъ-то „внѣсословномъ и внѣклассовомъ“ пустырѣ, тотъ покажетъ одно изъ двухъ: или то, что онъ ничего не знаетъ объ этомъ дѣлѣ, или же то, что онъ имѣетъ какіе-нибудь посторонніе поводы для искаженія истины.

Г. Ивановъ-Разумникъ утверждаетъ, что въ составъ интеллигенціи могутъ входить люди самыхъ различныхъ общественныхъ положеній. Это, въ самомъ дѣлѣ, такъ, но что же изъ этого? Мирабо и Сіейсъ были аристократами, но это не помѣшало имъ стать идеологами третьяго сословія. Марксъ, Энгельсъ и Лассаль были *буржуазнаго* происхожденія, но это не помѣшало имъ стать идеологами *пролетаріата*. Говоря о французскихъ мелко-буржуазныхъ идеологахъ 1848 г., Марксъ очень хорошо замѣчаетъ: „не слѣдуетъ воображать, будто представители демократизма (буржуазнаго. Г. П.) сами поголовно принадлежатъ къ классу мелкихъ лавочниковъ или обожаютъ ихъ. По своему образованію и по своему личному положенію они могутъ отстоять отъ лавочниковъ, какъ небо отъ земли. Ихъ дѣлаетъ представителями мелкаго мѣщанства лишь то обстоятельство, что умственно, теоретически, они не заходятъ дальше тѣхъ предѣловъ, за которые въ жизни мѣщанство не переходитъ практически... Таково, вообще, то отношеніе, въ которое становятся политическіе и литературные представители какого-нибудь класса къ этому классу“.

VI.

Мы видимъ: вторая часть того опредѣленія, которое г. Ивановъ-Разумникъ даетъ интеллигенціи получаетъ нѣкоторый смыслъ единственно благодаря тому, что въ нее проникаетъ, — хотя и въ блѣдномъ, обезкровленномъ, отвлеченномъ видѣ,—содержаніе идеала, родившагося *на конкретной почвѣ классовыхъ отношеній*. А это значитъ, что она пріобрѣтаетъ нѣкоторый смыслъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой ею отвергается точка зрѣнія г. Иванова-Разумника. Потому-то я и говорю, что она не поправляетъ дѣла, а только портитъ его.

Далѣе. Если нашъ историкъ *не ошибся*, указывая намъ, въ чемъ заключалась *„ошибка“* Герцена; если эта ошибка дѣйствительно состояла въ томъ, что „анти-мѣщанства“ онъ искалъ въ классовой и сословной группѣ, между тѣмъ какъ его нужно искать только въ группѣ интеллигенціи, потому что „сословіе и классъ— всегда толпа, масса сѣраго цвѣта, съ серединными идеалами, стремленіями, взглядами“, то ясно, что *масса всегда останется*

пропитанной мѣщанствомъ. А такъ какъ освобожденіе „*личности*“ предполагаетъ „прежде всего“ ея освобожденіе отъ мѣщанства, то ясно, какъ божій день, что тотъ идеалъ, за который боролась и борется, по словамъ г. Иванова-Разумника, русская интеллигенція, *для массы недостижимъ*, т. е. ясно, какъ божій день, что это идеалъ, до котораго могутъ,—по народному выраженію,—*достукаться* только избранные люди, цвѣтъ націи, „отдѣльныя болѣе или менѣе ярко окрашенныя индивидуальности изъ всѣхъ классовъ и сословій“. Иначе сказать, *это—идеалъ, достижимый лишь для нѣкіихъ „внѣсословныхъ и внѣклассовыхъ“ сверхъ-человѣковъ*. Еще иначе: идеалъ г. Иванова-Разумника при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается... своей собственною противоположностью. Стало быть, я собственно не имѣлъ права сказать, что въ этотъ идеалъ проникло содержаніе самаго передового западно-европейскаго идеала, взращеннаго западно-европейской классовой борьбою. Гдѣ тамъ! Для г. Иванова-Разумника этотъ послѣдній слишкомъ „трафаретенъ“.

Теперь два слова отчасти pro domo mea.

Во второмъ томѣ своей исторіи г. Ивановъ-Разумникъ, стараясь доказать, что я плохо понялъ субъективизмъ покойнаго Михайловскаго, говоритъ, между прочимъ: „наконецъ, онъ считаетъ, что субъективизмъ Михайловскаго заключается главнымъ образомъ въ теоріи „героевъ и толпы“, въ чрезмѣрно-высокой оцѣнкѣ роли личности въ исторіи... Дальше этого непониманіе итти уже не можетъ, такъ какъ теорія героевъ и толпы, представляя работу по психологіи массы, совершенно не входитъ въ рядъ основныхъ идей Михайловскаго, но является случайной его экскурсіей въ область общественной психологіи“ (II, стр. 369).

Въ какой мѣрѣ удалось и вообще удалось ли г. Иванову-Разумнику „уразумѣть“ сущность моего спора съ Михайловскимъ, объ этомъ у меня рѣчь будетъ ниже. Но уже теперь, на основаніи того, что мы отъ него слышали, я считаю возможнымъ утверждать, что въ числѣ „основныхъ идей“ самого г. Иванова-Разумника, „теорія героевъ и толпы“ занимаетъ далеко-далеко не послѣднее мѣсто. Подумайте-ка: съ одной стороны — „отдѣльныя болѣе или менѣе ярко окрашенныя индивидуальности изъ всѣхъ классовъ и сословій“ (вотъ они, „*герои*“!), а съ другой—„толпа“ (вотъ она, матушка-„*толпа*“!), „масса сѣраго цвѣта, съ серединными идеалами“ и т. д. Что же это, если не теорія героевъ и толпы въ самомъ „плоскомъ“, самомъ „узкомъ“, самомъ „мѣщанскомъ“, самомъ „трафаретномъ“ ея изданіи?

Въ обществѣ, раздѣленномъ на классы, содержаніе всякаго

даннаго общественнаго идеала всегда опредѣляется классовыми отношеніями, экономическимъ строемъ этого общества. Внѣклассовыхъ идеаловъ въ такомъ обществѣ не бываетъ. Бываетъ *только непониманіе классоваго характера идеаловъ нѣкоторою частью или большинствомъ или даже всей совокупностью ихъ противниковъ или ихъ сторонниковъ*. Но и непониманіе это, въ свою очередь, обусловливается экономическими отношеніями. Оно имѣетъ мѣсто въ такомъ обществѣ, въ которомъ еще недостаточно обозначились классовыя противорѣчія. Примѣръ: нѣмецкій „истинный соціализмъ“ сороковыхъ годовъ. „Истинные“ нѣмецкіе соціалисты того времени видѣли преимущество *нѣмецкаго* соціализма передъ *французскимъ* въ томъ, что носительницей перваго была *интеллигенція*, между тѣмъ какъ во Франціи соціализмъ уже сталъ дѣломъ *народной массы*. Но это воображаемое преимущество нѣмецкаго соціализма было недолговѣчно: оно исчезло вмѣстѣ съ развитіемъ въ Германіи классовой борьбы. Уже въ шестидесятыхъ, а еще болѣе въ семидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія нѣмецкій соціализмъ сталъ дѣломъ не интеллигенціи, а непріятной г. Иванову-Разумнику „толпы, массы“. А „внѣклассовый“ идеалъ перекочевалъ далѣе на Востокъ и свилъ себѣ весьма уютное гнѣздышко въ Россіи, гдѣ однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ его глашатаевъ былъ П. Л. Лавровъ, на котораго ссылается нашъ историкъ (см. т. I, Введеніе). Что лавровская „формула прогресса“ имѣла „внѣсословный“ и „внѣклассовый“ характеръ, это совершенно справедливо. Но это вовсе не достоинство: это недостатокъ. Подобно многимъ соціалистамъ-утопистамъ Запада, Лавровъ не понималъ значенія классовой борьбы въ исторіи общества, раздѣленнаго на классы. Конечно, фактъ ея существованія былъ ему извѣстенъ, какъ былъ онъ извѣстенъ и западнымъ соціалистамъ-утопистамъ. Но все-таки на вопросъ: „Какъ шла исторія? Кто ее двигалъ?“ Лавровъ отвѣчалъ: „Одинокія борющіяся личности“ [1]). Въ этомъ отношеніи онъ, — опять, какъ и всѣ соціалисты-утописты, — стоялъ позади лучшихъ идеологовъ *буржуазіи*, которые уже въ эпоху французской реставраціи хорошо понимали великую творческую роль классовой борьбы въ исторіи. Уже въ двадцатыхъ годахъ девятнадцатаго вѣка Гизо громогласно заявилъ, что вся исторія Франціи была „сдѣлана войною классовъ“. Лавровъ ждалъ осуществленія своего идеала отъ интеллигенціи. Насчетъ рабочаго класса, представленіе о которомъ сливается у него, впрочемъ, съ пред-

[1]) См. „Историческія Письма“, изд. 1891 г., стр. 116.

ставленіемъ о массѣ, задавленной нуждою, онъ полагалъ, что и изъ его среды могутъ, конечно, выйти энергичныя личности, и что подобныя личности въ высшей степени драгоцѣнны для прогресса; но, спѣшилъ прибавить онъ: „Эти энергическіе дѣятели заключаютъ лишь *возможность* прогресса. Его осуществленіе никогда не принадлежитъ и не можетъ принадлежать имъ по очень простой причинѣ: каждый изъ нихъ, принявшійся за осуществленіе прогресса, умеръ бы съ голода или пожертвовалъ бы своимъ человѣческимъ достоинствомъ, исчезнувъ въ обоихъ случаяхъ изъ ряда прогрессивныхъ дѣятелей. Осуществленіе прогресса принадлежитъ (sic!) тѣмъ, которые избавились отъ самой гнетущей заботы о насущномъ хлѣбѣ“ [1]).

Мы видимъ, что, по Лаврову, „осуществленіе прогресса принадлежитъ“ тѣмъ „мыслящимъ личностямъ“, которыя ...такъ или иначе кормятся насчетъ прибавочной стоимости. Прогрессъ проходитъ „надъ головами“ огромнѣйшаго большинства людей, своимъ неоплаченнымъ трудомъ создающихъ эту стоимость. Это очень наивно. Оспаривать подобную наивность теперь уже нѣтъ никакой надобности. Но не мѣшаетъ обратить вниманіе на то, что въ *настоящее время* подобныя мнѣнія свидѣтельствуютъ уже не о наивности людей, ихъ высказывающихъ, а скорѣе о томъ, что они „себѣ на умѣ“. То, что было извинительнымъ,—т.-е. извиняемымъ обстоятельствами, — *паралогизмомъ*, когда складывались взгляды Лаврова, стало совсѣмъ не извинительнымъ *софизмомъ* въ устахъ людей нынѣшняго времени, когда рабочее движеніе приняло такіе большіе размѣры во всемъ цивилизованномъ мірѣ. Теперь это мнѣніе служитъ „духовнымъ оружіемъ“ тому разряду „мыслящихъ личностей“, которому хотѣлось бы увѣковѣчить свое право на „принадлежащую“ имъ долю прибавочной стоимости. Теперь за него стоятъ самые „яркіе“ *мѣщане нашего времени*.

Людей этого разряда много теперь повсюду; нѣтъ въ нихъ недостатка и въ Россіи, гдѣ урожай на нихъ, пожалуй, даже больше, нежели въ какой-нибудь другой странѣ. Это — именно тотъ разрядъ людей, который такъ хорошо „уразумѣлъ“, по увѣренію г. Иванова-Разумника, мысль Герцена о „потенціальномъ мѣщанствѣ соціализма“.

Только напрасно нашъ авторъ думаетъ, что люди эти принадлежатъ у насъ къ поколѣнію начала XX вѣка. Они въ порядочномъ изобиліи появились на Руси уже въ концѣ девятнадцатаго вѣка. Впрочемъ, о хронологіи я съ нимъ спорить не хочу.

---

[1]) Тамъ же, стр. 81—82.

Я только нахожу нужнымъ показать, что „еретическая мысль“ Герцена совсѣмъ не такъ близка къ мысли людей, этого разряда какъ это можно подумать на основаніи словъ г. Иванова-Разумника. И для этого мнѣ опять придется сдѣлать небольшую историческую справку.

VII.

Мы уже знаемъ, какъ формулируетъ г. Ивановъ-Разумникъ „еретическую мысль“ Герцена: „соціализмъ, оставшись побѣдителемъ на полѣ битвы, самъ выродится въ мѣщанство“. Это не вѣрно въ двухъ отношеніяхъ.

„Прежде всего“ у Герцена нѣтъ рѣчи о мѣщанствѣ. Онъ говоритъ: „Соціализмъ разовьется во всѣхъ фазахъ своихъ до крайнихъ послѣдствій, до нелѣпостей. Тогда снова вырвется изъ титанической груди революціоннаго меньшинства крикъ отрицанія, и снова начнется смертная борьба, въ которой соціализмъ займетъ мѣсто нынѣшняго консерватизма и будетъ побѣжденъ грядущею, неизвѣстною намъ революціей“... [1]).

О вырожденіи соціализма въ „мѣщанство“ у Герцена не было рѣчи по той, уже хорошо извѣстной намъ, причинѣ, что для него „мѣщанство“ не имѣло „нуменальнаго смысла“, сочиненнаго г. Ивановымъ-Разумникомъ [2]).

Во-вторыхъ, у Герцена дѣло происходитъ совсѣмъ не такъ просто: вотъ, молъ, соціализмъ останется побѣдителемъ на полѣ битвы и сейчасъ же выродится въ „консерватизмъ“. Нѣтъ, у него дѣло выходитъ гораздо болѣе сложнымъ: сначала соціализмъ побѣдитъ; потомъ онъ будетъ развиваться; „разовьется во всѣхъ фазахъ своихъ до крайнихъ послѣдствій“ и, только дойдя до этихъ послѣдствій, самъ, по закону всего живого, склонится къ упадку, вслѣдствіе чего будетъ побѣжденъ „неизвѣстною намъ революціей“. Въ историческомъ промежуткѣ между гибелью мѣщанской цивилизаціи, развившейся на основѣ мелкобуржуазной собственности, и началомъ упадка соціализма найдется много мѣста *для жизни, не имѣющей ровно ничего общаго съ мѣщанствомъ*. Объ этомъ промежуткѣ ровнехонько ничего не упоминаетъ г. Ивановъ-Разумникъ, а вѣдь наличность

---

[1]) Сочиненія, т. V, стр. 131.

[2]) Не ручаюсь, однако, за то, что честь этого сочиненія принадлежитъ именно нашему автору. Возможно, что онъ заимствовалъ ее у какой-нибудь другой „личности“. Съ меня довольно того, что Герценъ не былъ и не могъ быть „личностью“ такого разряда.

этого промежутка въ „еретической мысли“ Герцена самымъ существеннымъ образомъ измѣняетъ все ея значеніе.

Я не стану разбирать, правъ, или не правъ былъ Герценъ, считая неминуемой *въ будущемъ* „неизвѣстную революцію“, долженствующую положить конецъ соціализму. *Это* будущее, очевидно, слишкомъ далеко отъ насъ. Скажу только, что Герценъ подкрѣпляетъ эту свою гипотезу простой ссылкой на „вѣчную игру жизни, безжалостную, какъ смерть, неотразимую, какъ рожденіе“. Но вѣчная игра еще не знаменуетъ собою вѣчнаго возврата *къ старымъ формамъ жизни* вообще и къ старымъ формамъ *общественной* жизни въ частности. Я отнюдь не отрицаю „игры жизни“, но я не думаю, чтобы человѣчество, вышедшее изъ дикости, когда-нибудь вернулось къ *людоѣдству*. Точно такъ же,— и опять-таки нисколько не отрицая „игры жизни“,—я не думаю, чтобы цивилизованное человѣчество, разъ покончивъ съ раздѣленіемъ общества на классы и съ эксплуатаціей одного класса другимъ, могло опять вернуться къ такому раздѣленію и къ такой эксплуатаціи. А такъ какъ соціализмъ означаетъ именно устраненіе классовъ и эксплуатаціи одного класса другимъ, то никакія соображенія объ „игрѣ жизни“ не убѣдятъ меня въ неминуемости „неизвѣстной революціи“, которой будто бы суждено явиться отрицаніемъ соціализма. Для „игры жизни“ останется достаточно простора и помимо такой революціи. Но, повторяю, все это касается столь далекаго будущаго, что спорить объ этомъ теперь врядъ ли есть какая-нибудь надобность. Несравненно важнѣе констатировать, что, согласно представленію Герцена, соціализмъ, пока онъ шелъ бы по восходящей части кривой линіи своего историческаго движенія, характеризовался бы полнымъ исчезновеніемъ того разлада между развитыми личностями съ одной стороны и „толпой, массой“—съ другой, которымъ отличается періодъ мѣщанства. Эпоха восходящаго соціализма была бы одной изъ тѣхъ благодатныхъ эпохъ, которыя у Герцена изображаются такими яркими красками:

„Есть эпохи, когда человѣкъ свободенъ въ *общемъ дѣлѣ*. Дѣятельность, къ которой стремится всякая энергическая натура, совпадаетъ тогда съ стремленіемъ общества, въ которомъ она живетъ. Въ такія времена... все бросается въ круговоротъ событій, живетъ въ немъ, страдаетъ, наслаждается, гибнетъ. Однѣ натуры своеобразно геніальныя, какъ Гете, стоятъ поодаль, и натуры пошло безцвѣтныя остаются равнодушными. Даже тѣ личности, которыя враждуютъ противъ общаго потока, такъ же

увлечены и удовлетворены въ настоящей борьбѣ. Эмигранты были столько же поглощены революціей, какъ якобинцы. Въ такое время нѣтъ нужды толковать о самопожертвованіи и преданности. Все это дѣлается само собою и чрезвычайно легко. Никто не отступаетъ, потому что всѣ вѣрятъ. Жертвъ собственно нѣтъ; жертвами кажутся зрителямъ такія дѣйствія, которыя составляютъ простое исполненіе воли, естественный образъ поведенія" [1]).

Нашъ „историкъ" умалчиваетъ обо всемъ этомъ, и это его умолчаніе даетъ представленіе о томъ, какъ много можно полагаться на его „исторію русской общественной мысли". Истинно, истинно говорю вамъ, читатель: Ивановъ-Разумникъ, подобно герою извѣстной басни Крылова, слона-то и не замѣчаетъ. Да вѣдь оно и понятно. Съ его точки зрѣнія слоны-то и незамѣтны. Въ этомъ мы окончательно убѣдимся, перейдя къ Бѣлинскому, къ славянофиламъ, къ народникамъ и т. д.

Однако—подумаетъ, пожалуй, читатель,—вѣдь писалъ же Герценъ, что западно-европейскій рабочій—*мѣщанинъ будущаго*. Дѣйствительно, онъ писалъ это. Но почему онъ считалъ западнаго пролетарія мѣщаниномъ будущаго? Въ этомъ весь вопросъ.

А считалъ онъ его будущимъ мѣщаниномъ вотъ почему.

Расцвѣтъ соціализма, устраняющій разладъ между личностью и обществомъ, возможенъ бы былъ, по мнѣнію Герцена, лишь какъ слѣдствіе „взрыва", который покрылъ бы „лавой" поколѣнія, выросшія на истощенной почвѣ мелко-буржуазнаго порядка. Но такой взрывъ слишкомъ былъ маловѣроятенъ; по крайней мѣрѣ, его нельзя было предсказывать, наблюдая обычную жизнь мелко-буржуазнаго общества. Внимательное наблюденіе *этой* жизни приводило Герцена, наоборотъ, къ тому убѣжденію, что господство мелкой собственности,—*экономическое* основаніе „*этическаго*" мѣщанства,—будетъ все болѣе и болѣе упрочиваться. Тѣмъ или инымъ путемъ къ мелкой собственности пріобщится также и рабочій, который, *поэтому*, тоже проникнется мелко-буржуазнымъ духомъ. „Всѣ силы, таящіяся теперь въ многострадальной, но мощной груди пролетарія изсякнутъ; правда, онъ не будетъ умирать съ голода, но на томъ и остановится, ограниченный своимъ клочкомъ земли (замѣтьте это, читатель! Г. П.) или своей каморкой въ работничьихъ казармахъ. Такова перспектива мирнаго, органическаго развитія [2]).

---

[1]) Сочиненія, т. V, стр. 134.
[2]) Тамъ же, стр. 67.

Что же мы слышимъ? Въ многострадальной груди западнаго пролетарія таятся могучія силы. *Въ возможности западный пролетарій не мѣщанинъ, а скорѣе титанъ*, способный нагромоздить гору на гору. Но онъ попалъ въ историческій тупикъ: общественныя отношенія не дадутъ выхода его могучимъ силамъ; они заглушатъ ихъ, и онъ мало-по-малу самъ сдѣлается мѣщаниномъ. „*Такова перспектива мирнаго органическаго развитія*“, а другую перспективу слишкомъ трудно себѣ представить.

Вотъ какъ обстоитъ дѣло съ „еретической мыслью“ Герцена о томъ, что западный пролетарій—мѣщанинъ будущаго. Эта мысль, какъ въ фокусѣ, отражаетъ въ себѣ и сильныя, и слабыя стороны Герценовой философіи исторіи. Намъ уже извѣстно, что въ своихъ разсужденіяхъ о западномъ мѣщанствѣ Герценъ объясняетъ *сознаніе бытіемъ;* общественную *мысль*—общественной *жизнью*. Онъ не даромъ прошелъ школу Гегеля; онъ уже чувствовалъ, если и не сознавалъ съ полной ясностью, какъ несостоятеленъ тотъ поверхностный идеализмъ, который въ основу всѣхъ своихъ соціологическихъ объясненій кладетъ принципъ: „*мнѣнія правятъ міромъ*“. Онъ настойчиво повторяетъ, что мнѣніями западно-европейскаго міра правитъ „*купецъ*“ и „*мелкая собственность*“, т.-е. *экономика*. Но когда онъ пытается точнѣе опредѣлить вѣроятный ходъ дальнѣйшаго развитія западно-европейской экономики, тогда онъ немедленно впадаетъ въ огромное заблужденіе. Онъ думаетъ, что блестящій періодъ западно-европейской промышленности уже прошелъ, что собственность все болѣе и болѣе раздробляется, и что западному работнику предстоитъ все большее и большее *пріобщеніе къ мелкой собственности*. Проникнувшись этимъ убѣжденіемъ, Герценъ, естественно, уже не могъ ожидать отъ будущаго никакихъ коренныхъ измѣненій въ общественномъ строѣ Западной Европы.

„Куда я ни смотрю,—писалъ онъ,—вездѣ вижу сѣдые волосы, морщины, сгорбившіяся спины, завѣщанія, итоги, выносы, *концы* и все ищу, ищу *началъ*, они только въ теоріи и въ отвлеченіяхъ“.

Извѣстно, что разочарованію Герцена въ Западной Европѣ сильно способствовало крушеніе революціи 1848 года. Такое же разочарованіе испытали и многіе изъ его запад-

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Но именно *недавно способствовало.* Къ „разочарованію“ въ Западѣ онъ, по своему собственному признанію, *склонялся еще до названной революціи.* См. мою статью: „*Герценъ-эмигрантъ*“ въ 13-мъ выпускѣ „*Исторіи русской литературы XIX вѣка*“, подъ редакціей Д. Н. Овсянико-Куликовскаго.

ныхъ современниковъ, и замѣчательно, что это разочарованіе не коснулось только тѣхъ, которые сумѣли до конца продумать теорію, объясняющую ходъ мысли ходомъ жизни. Только сторонники матеріалистическаго объясненія исторіи,—правда, весьма немногочисленные въ то время,—сохранили спокойную увѣренность въ торжествѣ своихъ идеаловъ. Читатель не забылъ, конечно, знаменитаго восклицанія Маркса: „Революція умерла! Да здравствуетъ революція!“ Марксъ понималъ, что развитіе западно-европейскихъ экономическихъ отношеній ведетъ вовсе не къ торжеству мелкой собственности, и что историческая роль пролетаріата состоитъ вовсе не въ томъ, чтобы пріобщиться къ мелко-буржуазной собственности. Герценъ, испытавшій на себѣ сильное вліяніе Прудона и даже не подозрѣвавшій, что такое представляло собою ученіе Маркса, не доработался до этой спокойной увѣренности[1]). И въ этомъ было его величайшее несчастіе, въ этомъ заключался глубочайшій трагизмъ его „борьбы съ Западомъ“,—борьбы не лучше понятой теперь г. Ивановымъ-Разумникомъ, чѣмъ понималъ ее когда-то Страховъ. Эта-то полная потеря вѣры въ Западную Европу едва-ли не болѣе всего способствовала тому, что Герценъ, отвернувшись отъ „стараго міра“, сдѣлался,—по справедливому на этотъ разъ мнѣнію нашего историка,—*родоначальникомъ русскаго народничества.*

VIII.

По Герцену, соціализмъ сдѣлается консервативнымъ,—и, въ этомъ смыслѣ *уподобится* мѣщанству,—лишь въ конечной стадіи своего развитія, лишь развившись до абсурда. А наша интеллигенція конца XIX и начала XX вѣка,—проницательность которой внушаетъ г. Иванову-Разумнику столь очевидное и столь большое уваженіе,—объявила превращеніе соціализма въ мѣщанство дѣломъ самаго близкаго будущаго и, въ значительной степени, даже настоящаго времени. И это чрезвычайно характерно для нея. Не менѣе для нея характерно и то, что она долго не переставала, да, повидимому, и теперь еще не совсѣмъ перестала строить глазки г. Э. Бернштейну и другимъ, подобнымъ ему „критикамъ Маркса“. Если „посмотришь съ холоднымъ внима-

---

[1]) Если состояніе западно-европейской *мысли* объясняется у Герцена складомъ западно-европейской *жизни*, то, задумываясь о *будущемъ* развитіи Россіи, онъ сразу переходитъ на идеалистическую точку зрѣнія и воображаетъ, что интеллигенція передѣлаетъ сельскую общину, согласно своему идеалу. Но объ этомъ—потомъ.

ньемъ вокругъ", то дѣлается несомнѣннымъ, какъ дважды два четыре, что за Бернштейновскую критику она хваталась только по одной причинѣ: эта пресловутая „критика" давала ей желанный и превосходнѣйшій предлогъ для того, чтобы повернуться спиной къ стремленіямъ пролетаріата, о которыхъ она вынуждена была наговорить много хорошихъ словъ въ періодъ своей борьбы съ народнической азіатчиной. Французская пословица гласитъ: quand on veut pendre un chien, on le dit—enragé (когда хотятъ повѣсить собаку, то говорятъ, что она взбѣсилась). А когда наша интеллигенція en question,—та интеллигенція, которая будто бы такъ хорошо поняла „еретическую мысль Герцена",—хотѣла отвернуться отъ пролетаріата и постигла свое истинное призваніе быть *буржуазной* интеллигенціей, она приравняла пролетарскія стремленія къ *мѣщанству* [1]). Что же касается подобнаго приравниванія, то Бернштейновская „критика",—надо отдать ей эту справедливость,—давала для него великолѣпный матеріалъ. Въ лицѣ г. Бернштейна и прочихъ „критиковъ" этого калибра соціалистическая мысль въ самомъ дѣлѣ сдавалась на капитуляцію мѣщанству, объявивъ несбыточными утопическими бреднями неисправимыхъ и неспособныхъ къ критическому мышленію „догматиковъ", всѣ стремленія, идущія дальше „соціальной реформы". Кто не помнитъ, съ какимъ высокомѣрнымъ презрѣніемъ отозвался г. Бернштейнъ о *„конечной цѣли"?* Въ лицѣ такихъ „критиковъ" соціалистическая мысль въ самомъ дѣлѣ выступила проповѣдницей Молчалинскаго принципа умѣренности и аккуратности. Какъ же было не привѣтствовать г. Бернштейна и братьевъ его? Какъ было не рукоплескать имъ? Кто же лучше ихъ сумѣлъ бы оклеветать стремленія сознательнаго пролетаріата? Теперь, благодаря этимъ „критикамъ", отъ этихъ стремленій можно было отворачиваться уже *не во имя мѣщанства, а какъ будто для борьбы съ нимъ*. А отвернуться-то смертельно хотѣлось, только все предлога „красиваго" не встрѣчалось. Г. Бернштейнъ выручилъ: онъ доставилъ такой предлогъ и тѣмъ заслужилъ искреннѣйшую и глубочайшую признательность со стороны *„критически" мѣщанствующей* интеллигенціи. Она встрѣтила его, какъ Мессію, и на всѣ голоса закричала, что „ортодоксальный" марксизмъ окончательно отжилъ свое время. Что бы ни говорилось въ защиту Маркса, такъ безбожно и такъ нелѣпо извращеннаго

---

[1]) Разумѣется, только въ той ихъ части, которая выходитъ *за предѣлы* освободительныхъ (преимущественно *политическихъ*) стремленій передового слоя нашей мелкой буржуазіи.

г. Бернштейномъ, она и ухомъ не вела. Она органически не могла внимательно выслушать тѣхъ, которые критиковали „критиковъ Маркса“, потому что критиковать „критиковъ Маркса“, значило итти наперекоръ самымъ задушевнымъ ея стремленіямъ. И вотъ вокругъ этого вопроса невылазное болото *„условной лжи“*. По молчаливому, но тѣмъ не менѣе вполнѣ дѣйствительному взаимному соглашенію, *„критически-мыслящіе“ мѣщане нашего времени* стали приписывать Марксу всякій вздоръ, — подъ именемъ *катастрофическаго соціализма* и т. п., — который потомъ побѣдоносно опровергался и рѣшительно отвергался ими, какъ совсѣмъ не соотвѣтствующій положенію дѣлъ въ *нынѣшнемъ* капиталистическомъ обществѣ. Насчетъ этого положенія тѣ же люди и въ силу того же молчаливаго, но никѣмъ изъ нихъ не нарушаемаго договора, тоже изрекали цѣлые вороха „условной лжи“: объ увеличеніи доли рабочаго класса въ національномъ доходѣ, о трестахъ, какъ средствѣ предупрежденія промышленныхъ кризисовъ, объ акціонерныхъ компаніяхъ, какъ о факторѣ, умножающемъ число капиталистовъ и проч. и проч. и проч. И, опираясь на всю эту условную ложь, каждый „критическій“ идеологъ современнаго мѣщанства могъ съ легкостью и ловкостью „почти военнаго человѣка“ подойти къ тому выводу, что сама экономія *нынѣшняго* капиталистическаго общества осуждаетъ соціализмъ на усвоеніе принциповъ г. Бернштейна, т. е. *мѣщанскаго духа*. А отъ этого вывода было уже рукой подать до отрицанія „конечной цѣли“, т. е. до вполнѣ понятнаго „разочарованія“ въ такомъ соціализмѣ. Разъ добравшись до этой „конечной цѣли“, разъ дойдя до пріятнаго убѣжденія въ томъ, что работникъ нашихъ дней есть мѣщанинъ самаго близкаго будущаго, если не настоящаго, оставалось только заняться культивированіемъ своей собственной, болѣе или менѣе „красивой“, болѣе или менѣе „свободной“, болѣе или менѣе „сверхчеловѣческой“ личности. И тутъ-то чрезвычайно кстати припоминались тѣ ярко-талантливыя и глубоко-печальныя страницы, которыя Герценъ посвятилъ характеристикѣ мѣщанства. Самъ Герценъ не вѣритъ! Самъ Герценъ понимаетъ! Самъ Герценъ высказываетъ еретическую мысль! Самъ Герценъ предвидитъ! Это что-нибудь да значитъ.

И это въ самомъ дѣлѣ значитъ очень много. Это значитъ, что горестно-прочувственныя страницы Герцена, тѣ его страницы, которыя написаны кровью его сердца и сокомъ его нервовъ, тѣ его страницы, изъ которыхъ многія были набросаны подъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ ужасныхъ іюньскихъ дней, — что

эти страницы, полныя „вавилонской тоски“ о безжалостно разбитомъ жизнью идеалѣ, служатъ теперь орудіемъ *для борьбы* съ этимъ идеаломъ. Oh ironie, sainte ironie, vient que je t'adore!

Исторія—вообще до крайности ироническая старуха. Однако, надо быть справедливымъ и къ ней. Ея иронія страшно зла, но она никогда не бываетъ совсѣмъ незаслуженной. Если мы видимъ, что исторія иронизируетъ надъ тѣмъ или другимъ крупнымъ и благороднымъ историческимъ дѣятелемъ, то мы можемъ съ увѣренностью сказать, что во взглядахъ или дѣйствіяхъ этого крупнаго и благороднаго дѣятеля были свои слабыя стороны, которыя и дали впослѣдствіи возможность воспользоваться *его взглядами или дѣйствіями*,—или, что то же, *послѣдствіями* этихъ дѣйствій, *выводами*, вытекающими изъ этихъ взглядовъ,—для борьбы противъ нѣкогда одушевлявшихъ его благородныхъ стремленій.

Мы уже знаемъ, что во взглядахъ Герцена дѣйствительно была своя слабая сторона. Но эта слабая сторона еще недостаточно слаба, по мнѣнію г. Иванова-Разумника. Герценова точка зрѣнія кажется нашему историку слишкомъ *конкретной*. Этотъ почтенный историкъ, подъ предлогомъ движенія „впередъ отъ Герцена“, вскарабкался, потревоживъ мимоходомъ почтенную тѣнь автора „Историческихъ Писемъ“, на ту, будто бы возвышенную, точку зрѣнія, съ которой вся исторія поступательнаго движенія человѣчества представляется въ видѣ борьбы „внѣсословнаго и внѣклассоваго“ анти-мѣщанства со столь же „внѣсословнымъ и внѣклассовымъ“ мѣщанствомъ. Но чѣмъ больше старается онъ удержаться на этой будто бы возвышенной точкѣ зрѣнія; чѣмъ больше возстаетъ онъ противъ *мѣщанства*,—„эстетическаго“, „этическаго“ и „соціологическаго“;—тѣмъ болѣе его собственное якобы анти-мѣщанство обнаруживаетъ себя, *какъ идеологію образованнаго и „критически-мыслящаго“ мѣщанина нашего времени*. О, иронія, святая иронія, дай поклониться тебѣ!

Въ этомъ *мѣщанствѣ „анти-мѣщанства“* г. Иванова-Разумника и заключается тайна его успѣха. Мы переживаемъ теперь такой періодъ, когда непремѣнно будутъ имѣть успѣхъ сочиненія, такъ усердно, такъ систематично *культивирующія мѣщанское „анти-мѣщанство“*.

Перехожу къ частностямъ, которыя покажутъ намъ, что точка зрѣнія мѣщанскаго „анти-мѣщанства“,—даже когда на нее взбирается человѣкъ, не лишенный нѣкоторыхъ знаній,—остается безплодной, какъ знаменитая смоковница. Богатая содержаніемъ исторія русской общественной мысли пріобрѣтаетъ у г. Иванова-

Разумника совсѣмъ плоскій характеръ. И это потому, что,— какъ справедливо говоритъ самъ г. Ивановъ-Разумникъ, — *мѣщанство есть плоскость содержанія и безличность духа.*

IX.

„Окидывая однимъ взглядомъ всю жизнь и дѣятельность Бѣлинскаго“ со своей точки зрѣнія, г. Ивановъ-Разумникъ видитъ передъ собою слѣдующую картину.

„Тридцатые годы начались для Бѣлинскаго... типичнымъ *философскимъ анти-индивидуализмомъ*, на почвѣ котораго возросъ своеобразный *эстетическій индивидуализмъ* періода шеллингіанства и *этическій индивидуализмъ* эпохи фихтеанства, вскорѣ дошедшій до крайности и приведшій... къ мимолетному періоду этическаго мѣщанства (1836—1837 гг.). Вмѣстѣ съ гегельянствомъ пришла реакція, выразившаяся главнымъ образомъ въ *соціологическомъ анти-индивидуализмѣ* и продолжавшаяся до начала сороковыхъ годовъ... Сороковые годы начинаются для него (т. е. для Бѣлинскаго, Г. П.) разрывомъ со всѣми „субстанціальными началами“ и переходомъ къ *философскому индивидуализму*, въ терминахъ котораго формулируется и переходъ Бѣлинскаго отъ романтизма къ реализму; въ это же самое время эстетическій индивидуализмъ Бѣлинскаго, въ періодъ гегельянства перешедшій было въ ультра-индивидуализмъ, вновь возвращается въ прежнее русло. Протестъ противъ гегельянства сказывается здѣсь яркимъ и сильнымъ *соціологическимъ индивидуализмомъ*, который полнѣе всего характеризуетъ собою послѣдній періодъ дѣятельности Бѣлинскаго; этическій индивидуализмъ, несмотря на случайныя колебанія, остается и въ этомъ періодѣ основнымъ принципомъ величайшаго изъ представителей русской интеллигенціи. Такова въ самыхъ общихъ чертахъ схематическая картина постепеннаго развитія міровоззрѣнія Бѣлинскаго“ (I, 288).

Ясно ли для васъ теперь, читатель, развитіе міровоззрѣнія Бѣлинскаго? Что касается меня, то признаюсь: „схема“, начерченная г. Ивановымъ-Разумникомъ, уясняетъ мнѣ развѣ лишь то, что слова очень кстати подвертываются тамъ, гдѣ недостаетъ понятій. Но я хорошо зналъ это и прежде.

Сказать, что въ исторіи умственнаго развитія Бѣлинскаго гегельянство знаменуетъ собою „главнымъ образомъ“ торжество „соціологическаго анти-индивидуализма“, это значитъ обнаружить удивительную способность относиться къ явленіямъ „главнымъ

образомъ“,—точнѣе сказать: исключительно,—съ ихъ внѣшней стороны. У Бѣлинскаго за „соціологическимъ анти-индивидуализмомъ“, свойственнымъ ему въ эпоху его увлеченія Гегелемъ, скрывается попытка разрѣшить глубочайшій вопросъ философіи исторіи вообще и философіи русской исторіи въ частности. Кто хочетъ помочь намъ понять исторію умственнаго развитія Бѣлинскаго, тотъ долженъ прежде всего объяснить намъ, въ чемъ заключался этотъ вопросъ, и каковы были тѣ средства его разрѣшенія, которыми располагалъ и могъ располагать тогда нашъ геніальный критикъ. Но г. Ивановъ-Разумникъ предпочитаетъ, напротивъ, закрыть этотъ вопросъ кулисами „схематическихъ“ построеній, оставляя на сценѣ лишь отвлеченныя понятія (всѣ свои многоразличные „индивидуализмы“ и „анти-индивидуализмы“), во взаимной борьбѣ которыхъ и выражается у него развитіе міровоззрѣнія Бѣлинскаго.

Характеризуя знаменитую статью „Очерки бородинскаго сраженія“, г. Ивановъ-Разумникъ говоритъ, что, идя по стопамъ Гегеля, Бѣлинскій пришелъ въ этой статьѣ къ умѣренному „анти-индивидуализму“ (I, 265), и что хотя онъ въ концѣ-концовъ и призналъ „неизбѣжность подавленія личности, но все-таки мы не найдемъ у него рѣзкаго анти-индивидуалистическаго мотива“ (I, 260). Это опять слова, слова, слова, отнимающія всякое содержаніе у мыслей геніальнаго человѣка. Нужно показать, что же собственно привело Бѣлинскаго къ „подавленію личности“, и что же собственно означало у него это „подавленіе“. На самомъ дѣлѣ, въ статьѣ „Очерки бородинскаго сраженія“ Бѣлинскій пришелъ къ неизбѣжности подавленія только тѣхъ „личностей“, которыя возстаютъ противъ окружающей ихъ дѣйствительности. Почему же онъ отнесся такъ строго къ подобнымъ личностямъ? Потому, — и только потому,—что его переставалъ удовлетворять безсодержательный радикализмъ, отрицающій *конкретную дѣйствительность* во имя того или другого *отвлеченнаго принципа*. Впослѣдствіи Бѣлинскій говорилъ о себѣ, что онъ не умѣлъ тогда *„развить идею отрицанія“*. И въ этомъ заключалась вся тайна его „примиренія съ дѣйствительностью“. Но что значило для него „развить идею отрицанія“? Для него,—*какъ для гегельянца*,—это значило *показать, какимъ образомъ дѣйствительность сама приходитъ къ своему отрицанію путемъ своего собственнаго развитія*. Такое отрицаніе дѣйствительности, которое не вызывается ходомъ развитія этой же дѣйствительности, само не заключаетъ въ себѣ ничего дѣйствительнаго, т.-е. *разумнаго*. Оно есть не болѣе, какъ бунтъ субъективнаго мнѣнія противъ объективнаго разума исто-

ріи, и,—въ качествѣ такого бунта, — заслуживаетъ осужденія, порицанія и насмѣшки. Такъ смотрѣлъ тогда Бѣлинскій; таковъ былъ смыслъ того, что нашъ „историкъ“ русской общественной мысли именуетъ его умѣреннымъ анти-индивидуализмомъ. *Практическіе выводы*, къ которымъ пришелъ Бѣлинскій въ статьяхъ, относящихся къ этому періоду его умственнаго развитія, *поистинѣ ужасны*. Это увидѣлъ вскорѣ и самъ Бѣлинскій, и всѣмъ хорошо извѣстно, какъ страдалъ онъ при воспоминаніи о нихъ, какъ сильно онъ ихъ стыдился. Но теоретическій запросъ, обнаружившійся въ этихъ статьяхъ, *свидѣтельствуетъ объ огромной умственной силѣ ихъ автора и дѣлаетъ ему величайшую честь*. Это какъ разъ тотъ запросъ, который направлялъ собою теоретическія изслѣдованія глубокомысленнѣйшихъ соціалистовъ и соціологовъ XIX вѣка [1]). Уже Сэнъ-Симонъ говорилъ въ своемъ „Mémoire sur la science de l'hommes“, что наука о человѣкѣ до него основывалась лишь на *догадкахъ*, между тѣмъ какъ ему хотѣлось бы положить въ ея основу *наблюденіе*. По существу, это тотъ же теоретическій запросъ, который заставилъ Бѣлинскаго „примириться съ дѣйствительностью“ [2]). Но у Бѣлинскаго запросъ этотъ пріобрѣлъ, подъ вліяніемъ философіи Гегеля, гораздо большую глубину. Дѣло въ томъ, что отвращеніе отъ „*догадокъ*“ и стремленіе обосновать науку о человѣкѣ съ помощью „*наблюденія*“ не мѣшало Сэнъ-Симону,—точно такъ же, какъ Фурье, Р. Оуэну и другимъ имъ подобнымъ реформаторамъ,—быть *утопистами*. Это очень полезно запомнить въ интересахъ пониманія исторіи русской общественной мысли вообще и „*Исторіи русской общественной мысли*“ г. Иванова-Разумника въ частности.

X.

Точка логическаго грѣхопаденія всѣхъ утопистовъ указана была Марксомъ еще весною 1845 года. Въ своихъ замѣткахъ о Фейербахѣ онъ писалъ: „Матеріалистическое ученіе о томъ, что люди представляютъ собою продуктъ обстоятельствъ и воспитанія,—и что, слѣдовательно, измѣнившіеся люди являются продуктомъ измѣнившихся обстоятельствъ, — забываетъ, что обстоятельства измѣняются именно людьми, и что воспитатель самъ

---

[1]) Подробнѣе объ этомъ см. мою статью „Бѣлинскій и разумная дѣйствительность“ (Бельтовъ, „За двадцать лѣтъ“).

[2]) Это особенно хорошо видно изъ нѣкоторыхъ статей учениковъ Сэнъ-Симона, напечатанныхъ въ замѣчательномъ журналѣ „*Le Producteur*“.

долженъ быть воспитанъ. Оно необходимо приводитъ поэтому къ раздѣленію общества на двѣ части, изъ которыхъ одна стоитъ *надъ* обществомъ“ [1]). Не трудно понять, какая именно часть стоитъ у всѣхъ утопистовъ „*надъ обществомъ*“: часть, видящая дурныя стороны существующаго порядка и стремящаяся создать новый общественный строй, подъ благодѣтельнымъ вліяніемъ котораго люди избавятся, наконецъ, отъ свойственныхъ имъ теперь пороковъ; короче, это—сами реформаторы. На свое собственное появленіе каждый реформаторъ-утопистъ смотрѣлъ, какъ на счастливую историческую случайность; но разъ уже имѣла мѣсто такая случайность, разъ реформаторы открыли великія истины новой общественной науки, человѣчеству оставалось только усвоить эти великія истины и воплотить ихъ въ жизнь. „Имъ (т.-е. утопистамъ. Г. П.) казалось,—говоритъ „Манифестъ коммунистической партіи“, — что достаточно было понять ихъ системы, чтобы немедленно признать ихъ наилучшими планами наилучшаго общественнаго устройства“. Этимъ убѣжденіемъ опредѣлялась и практическая программа ихъ дѣятельносстн. По справедливому замѣчанію того же Манифеста, „дальнѣйшая исторія всего міра сводилась для нихъ къ пропагандѣ и практическому осуществленію ихъ реформаторскихъ плановъ“.

Чтобы поправить коренную ошибку утопистовъ, недостаточно было признать существованіе объективныхъ научныхъ истинъ. Необходимо было, кромѣ того, покончить съ отмѣченной Марксомъ логической ошибкой, дѣлящей общество на двѣ части, изъ которыхъ одна, — та, которая отрицаетъ данную дѣйствительность,—стоитъ надъ обществомъ, а, слѣдовательно, и надъ дѣйствительностью. А устранить эту роковую для теоріи ошибку можно было только однимъ путемъ: путемъ такого анализа, который открылъ бы, что сами реформаторы, отрицающіе данную дѣйствительность, являются продуктомъ развитія этой же дѣйствительности. Этимъ былъ бы устраненъ изъ общественной науки *дуализмъ объекта*,—т.-е. данной дѣйствительности,—и *субъекта*, т.-е. реформатора, отрицающаго эту дѣйствительность и стремящагося передѣлать ее сообразно своимъ реформаторскимъ планамъ.

---

[1]) Марксъ потому называетъ *утопическій* взглядъ *матеріалистическимъ*, что матеріалистическое ученіе о человѣкѣ,—если не о вселенной,—лежало въ основѣ всѣхъ построеній великихъ утопистовъ не только во Франціи, но и въ Англіи, напримѣръ, у Р. Оуэна. Это обстоятельство указано тѣмъ же Марксомъ въ его полемикѣ съ братьями Бауерами. Дальнѣйшее развитіе матеріализма, совершившееся благодаря Марксу, привело къ устраненію *утопическаго* элемента изъ *общественныхъ* взглядовъ матеріалистовъ, т.-е. къ появленію историческаго матеріализма.

Стремленія субъекта представились бы тогда не чѣмъ инымъ, какъ слѣдствіемъ и показателемъ хода развитія объекта. Это и было сдѣлано Марксомъ въ сотрудничествѣ съ Энгельсомъ. Все отличіе *научнаго* соціализма Маркса-Энгельса отъ *утопическаго* соціализма ихъ предшественниковъ заключается именно въ томъ, что научный соціализмъ устранилъ этотъ дуализмъ, свойственный рѣшительно всѣмъ утопическимъ системамъ и красной нитью проходящій черезъ всю исторію „русскаго соціализма“. По Марксу, „воспитатель“, — передовая часть класса, являющагося въ данное время носителемъ передовыхъ общественныхъ стремленій,— „воспитывается“ той самой дѣйствительностью, которую онъ хочетъ передѣлать. И если онъ хочетъ передѣлать ее именно въ такомъ, а не въ другомъ направленіи, то и это обстоятельство опять же объясняется объективнымъ ходомъ развитія этой самой дѣйствительности. Сознаніе опредѣляется бытіемъ. Вотъ почему Марксъ и Энгельсъ имѣли право писать, что ихъ теоретическія положенія „ни въ какомъ случаѣ не основываются на идеяхъ и принципахъ, открытыхъ и установленныхъ тѣмъ или другимъ всемірнымъ реформаторомъ“, а служатъ лишь общимъ выраженіемъ „современныхъ отношеній... совершающагося на нашихъ глазахъ историческаго движенія“. Но когда мы говоримъ теперь, что Марксу и Энгельсу удалось покончить съ утопизмомъ и поставить соціализмъ на почву науки, то мы не должны забывать, что они рѣшили какъ разъ ту задачу, которая встала передъ Бѣлинскимъ тотчасъ же, какъ только онъ перешелъ на точку зрѣнія Гегелевой философіи, и которая, приведя его къ рѣзкому отрицанію утопизма, заставила его *примириться* на время *съ дѣйствительностью*, такъ какъ онъ не сумѣлъ „развить идею отрицанія“, т.-е. обнаружить свойственныя этой дѣйствительности объективныя противорѣчія.

Величайшій изъ русскихъ гегельянцевъ геніальнымъ чутьемъ понялъ колоссальную важность той теоретической задачи, которую рѣшали,—и рѣшили,—около того же времени два великихъ нѣмца, прошедшихъ какъ разъ ту же философскую школу. Но страшная неразвитость русскихъ общественныхъ отношеній,—которыя только и могъ знать и наблюдать Бѣлинскій,—помѣшала ему найти рѣшеніе этой колоссально важной задачи. А не будучи въ состояніи найти ея рѣшеніе, Бѣлинскій оказался передъ такой дилеммой: *или* оставаться въ мирѣ съ дѣйствительностью ради отрицанія утопіи, *или* помириться съ утопіей ради отрицанія дѣйствительности. Русская дѣйствительность была слишкомъ мрачна для того, чтобы Бѣлинскій могъ долго колебаться въ выборѣ.

Онъ возсталъ противъ дѣйствительности и помирился съ утопіей. Это тотъ самый его шагъ, который въ умѣ русскаго читателя связывается обыкновенно съ воспоминаніемъ о нѣкоторыхъ непочтительныхъ выраженіяхъ „неистоваго Виссаріона“ по адресу нѣкоего „философскаго колпака“!

При тогдашнихъ обстоятельствахъ, этотъ шагъ Бѣлинскаго, въ свою очередь, дѣлалъ ему большую честь. Но, говоря объ этомъ шагѣ, ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ забывать, что примиреніе съ утопіей,—какъ бы неизбѣжно ни было оно тогда для Бѣлинскаго,—все-таки знаменовало собою пониженіе его теоретической требовательности, и что это пониженіе теоретической требовательности было не заслугой Бѣлинскаго, а великой его бѣдою, причиненной все тою же несчастной „рассейской“ дѣйствительностью. Въ изложеніи же г. Иванова-Разумника эта *бѣда* получаетъ именно совсѣмъ не подобающій ей видъ *заслуги*.

Примиреніе Бѣлинскаго съ утопіей означало возстаніе его противъ дѣйствительности не во имя реальныхъ интересовъ трудовой части общества, вызванныхъ къ жизни ростомъ скрывавшихся въ той же дѣйствительности противорѣчій, *а во имя отвлеченнаго принципа*. Такимъ принципомъ явился у него принципъ человѣческой личности. „Во мнѣ,—говорилъ онъ тогда въ одномъ изъ своихъ писемъ,—развилась какая-то фантастическая любовь къ свободѣ и независимости человѣческой личности“. Г. Иванову-Разумнику кажется, что Бѣлинскій при этомъ имѣлъ въ виду „реальную человѣческую личность“. Но въ томъ-то и дѣло, что „личность“, на защиту которой съ такимъ жаромъ ополчился тогда Бѣлинскій, сама была именно только отвлеченнымъ принципомъ. Сообразно съ этимъ, и возстаніе на ея защиту принимаетъ у Бѣлинскаго совершенно отвлеченный характеръ. Онъ требуетъ свободы и независимости личности „отъ гнусныхъ оковъ неразумной дѣйствительности, мнѣнія черни и преданія варварскихъ временъ“. Интересы личности должны быть ограждены,—по его тогдашнему мнѣнію,—переустройствомъ общества на началахъ „правды и доблести“. Во всемъ этомъ „реальнаго“, разумѣется, очень мало. Да и не могло быть въ этомъ много реальнаго именно потому, что Бѣлинскому не удалось „развить идею отрицанія“, опираясь на противорѣчія, скрытыя въ самой дѣйствительности, и что, вслѣдствіе этого, ему пришлось заключить перемиріе съ утопизмомъ.

Г. Ивановъ-Разумникъ не отрицаетъ утопическихъ увлеченій „неистоваго Виссаріона“. Но, во-первыхъ, онъ и не подозрѣваетъ, что эти увлеченія находились въ самомъ тѣсномъ

родствѣ съ тѣмъ, что онъ именуетъ „индивидуализмомъ“ Бѣлинскаго; а во-вторыхъ, замѣчанія, дѣлаемыя имъ по поводу этихъ увлеченій, свидѣтельствуютъ о чрезвычайно слабомъ знакомствѣ его съ исторіей соціализма.

Онъ пишетъ: „въ утопическомъ соціализмѣ Бѣлинскій увлекался не коммунистическими его идеалами, иногда носящими вполнѣ анти-индивидуалистическую окраску“ (I, 280).

Это просто - напросто смѣшно. Утопическій соціализмъ XIX вѣка,—а именно этимъ соціализмомъ и увлекался Бѣлинскій,—въ лицѣ огромнѣйшаго большинства самыхъ видныхъ своихъ представителей,—не только не увлекался коммунистическими идеалами, *но былъ прямо враждебенъ имъ*. Поэтому было совершенно естественно, что человѣкъ, увлекшійся утопическимъ соціализмомъ XIX вѣка, могъ при этомъ совсѣмъ не увлекаться „коммунистическими идеалами“.

Г. Ивановъ-Разумникъ продолжаетъ: „Большинство типичныхъ коммунистовъ въ основу своихъ теорій клали необходимость абсолютнаго подчиненія личности обществу; сэнъ-симонисты, съ которыми въ лицѣ Анфантэна и др. ближе всего былъ ознакомленъ Бѣлинскій, регламентировали не только трудъ, но и всѣ проявленія индивидуальной жизни, начиная отъ свободы совѣсти и кончая костюмомъ и прической“ (I, 280).

Положимъ, что Анфантэнъ дѣйствительно обнаруживалъ большую склонность къ регламентаціи. Но „типичнымъ коммунистомъ“ онъ никогда не былъ, а между тѣмъ приведенныя мною строки даютъ поводъ думать, что нашъ ученый историкъ русской общественной мысли принимаетъ его за такового [1]).

Теперь довольно трудно представить себѣ съ ясностью, каковы именно были соціалистическіе взгляды Бѣлинскаго. Но если судить о нихъ по разсказу Достоевскаго,—цитируемому г. Ивановымъ-Разумникомъ на стр. 280—281 перваго тома,—то выйдетъ, что онъ не такъ далекъ былъ отъ „типичныхъ коммунистовъ“, какъ это думаетъ нашъ авторъ. Достоевскій говоритъ, что Бѣлинскій радикально отрицалъ собственность. Правда, по словамъ того же Достоевскаго, Бѣлинскій всѣмъ существомъ своимъ вѣрилъ, что соціализмъ не только не разрушаетъ свободы

---

[1]) Въ обращеніи въ Палатѣ Депутатовъ отъ 1-го октября 1830 года Базаръ и Анфантэнъ категорически заявляютъ, что ихъ единомышленники: „repoussent le système de la communauté des biens, car cette communauté serait une violation manifeste de la première de toutes les lois morales qu'ils ont reçus mission d'enseigner“. И въ самомъ дѣлѣ, отъ сэнъ-симонитскаго „уничтоженія наслѣдства“ до „типичнаго коммунизма“—очень далеко.

личности, а, напротивъ, возстанавливаетъ ее въ неслыханномъ величіи. Но и это ровно ничего не доказываетъ, такъ какъ эту увѣренность Бѣлинскаго раздѣляли всѣ соціалисты-утописты XIX вѣка и всѣ „типичные коммунисты“ [1]). Вообще, ни одинъ утопистъ новѣйшаго времени ни словечка не возразилъ бы, напримѣръ, противъ того заявленія Бѣлинскаго, что „одинъ изъ высочайшихъ и священнѣйшихъ принциповъ нравственности заключается въ религіозномъ уваженіи къ человѣческому достоинству во всякомъ человѣкѣ, безъ различія лица, прежде всего за то, что онъ—человѣкъ“ [2]). Каждый соціалистъ-утопистъ и каждый „типичный коммунистъ“ безусловно согласился бы въ этомъ случаѣ съ Бѣлинскимъ, и если нашъ авторъ говоритъ, что Бѣлинскій могъ принять только ту часть утопическаго соціализма, которая не становилась поперекъ дороги его „этическому индивидуализму“, то это свидѣтельствуетъ лишь о крайней скудости его свѣдѣній по части утопическаго соціализма. Мнѣ сдается, что взглядъ г. Иванова-Разумника на этотъ соціализмъ составился не безъ значительнаго вліянія „Бѣсовъ“ Достоевскаго.

Что Бѣлинскій не долго ужился въ мирѣ съ утопизмомъ, это справедливо. Но дѣло тутъ было не въ его „этическомъ индивидуализмѣ“, а опять-таки въ томъ, что онъ прошелъ школу Гегелевой философіи. Онъ сохранилъ боязнь „произвольныхъ, имѣющихъ только субъективное значеніе, выводовъ“ [3]). А безъ этихъ выводовъ невозможно обойтись утописту. Вотъ почему, подъ конецъ своей жизни, онъ началъ очень презрительно относиться къ „соціалистамъ“ (т.-е. къ соціалистамъ-утопистамъ). И по той же причинѣ онъ, въ то же время, пришелъ къ тому выводу, что „внутренній процессъ гражданскаго развитія Россіи начнется не раньше, какъ съ той поры, когда русское дворянство обратится въ буржуазію“. Характерно, что какъ разъ въ то же время онъ осуждалъ Луи Блана за его неумѣнье отнестись къ Вольтэру съ исторической точки зрѣнія. Это новое настроеніе Бѣлинскаго въ высочайшей степени интересно и важно для

---

[1]) Сэнъ-симонисты упрекали современное общество въ томъ, что оно „ne s'occupe pas des individus“, вслѣдствіе чего каждый думаетъ только о себѣ, и большинство впадаетъ въ бѣдность. По теоріи бабувистовъ,—кажется, что это довольно „типичные коммунисты!“—общество возникаетъ, какъ результатъ соглашенія между „личностями“, которыя „соединяя свои силы“, стремятся обезпечить себѣ наибольшую сумму счастья. Эту же цѣль—наибольшее счастье личностей—преслѣдуютъ сами бабувисты.

[2]) Эти слова Бѣлинскаго приведены г. Ивановымъ-Разумникомъ на стр. 281 перваго тома.

[3]) Такъ выразился онъ въ статьѣ: „Взглядъ на русскую литературу 1846 года“.

исторіи русской общественной мысли. Но г. Ивановъ-Разумникъ самымъ неудачнымъ образомъ скомкалъ факты, относящіеся къ этому періоду жизни Бѣлинскаго. Да и не могъ не скомкать! Онъ смотритъ на факты черезъ такія очки, которыя скрываютъ отъ него истинный смыслъ ихъ, но за то позволяютъ открывать въ нихъ то, чего никогда не было. Нашъ авторъ даже въ статьѣ о Бородинской годовщинѣ ухитрился открыть предвосхищеніе теоріи „борьбы за индивидуальность“ Михайловскаго. Дальше итти некуда: это поистинѣ Геркулесовы столбы, потому что на самомъ дѣлѣ названная статья была,—совершенно наоборотъ,—попыткой разъ навсегда сойти съ того пути, идя по которому русская общественная мысль пришла, между прочимъ, и къ соціологическимъ построеніямъ Михайловскаго. Если бы Бѣлинскому удалось рѣшить ту задачу, надъ которой онъ бился въ то время, то построенія, подобныя построеніямъ Михайловскаго,—т.-е. утопическія по самому своему существу,—были бы возможны развѣ только гдѣ-нибудь на задворкахъ нашей общественной мысли. Но эта задача рѣшена была не Бѣлинскимъ, а Марксомъ, и прежде чѣмъ идеи Маркса проникли въ сознаніе передовыхъ идеологовъ русскаго пролетаріата, намъ пришлось цѣлые десятки лѣтъ кочевать въ пустыняхъ утопической абстракціи.

XI.

Мы уже знаемъ, что г. Ивановъ-Разумникъ считаетъ Герцена родоначальникомъ народничества. Относящіеся сюда взгляды Герцена получаютъ у него слѣдующую характеристику:

„Народничество Герцена это прежде всего—отрицательное отношеніе къ современному политико-экономическому развитію Западной Европы, а потому и требованіе примата соціальныхъ реформъ надъ политическими, чтобы избѣжать мѣщанскаго пути развитія Запада. Затѣмъ народничество—это вѣра въ возможность особаго пути развитія Россіи, основанная, въ свою очередь, на убѣжденіи въ анти-мѣщанствѣ и не-буржуазности „крестьянскаго тулупа“ и на признаніи общиннаго устройства краеугольнымъ камнемъ русскаго быта; поэтому народничество—это отрицательное отношеніе къ буржуазіи, строгое раздѣленіе понятій „націи“ и „народа“ и ожесточенная борьба съ экономическимъ либерализмомъ. Въ то же время народничество—неизбѣжная постановка той или иной „утопіи“ въ началѣ соціологическихъ концепцій, одинаково далекихъ какъ отъ соціологическаго идеализма, такъ и отъ

соціологическаго ультра-номинализма. Вотъ главныя нити народничества Герцена, переплетающіяся у него въ сложную, но гармонично сотканную ткань, характерную въ общемъ для всего русскаго народничества“ (I, 374).

Что Герценъ апеллировалъ къ „утопіи“ и что онъ не могъ не апеллировать къ ней, это вѣрно, и мы сейчасъ разсмотримъ, въ какой мѣрѣ это обстоятельство отразилось на стройности его соціологическихъ разсужденій. Но прежде я хочу остановиться на томъ, что г. Ивановъ-Разумникъ называетъ строгимъ раздѣленіемъ понятій „націи“ и „народа“.

Объ этомъ раздѣленіи понятій онъ отзывается такъ:

„Герценъ не впалъ въ основную ошибку славянофильства, не смѣшалъ „народъ“ съ „націей“, а, наоборотъ, впервые сдѣлалъ попытку разграничить ихъ; вслѣдъ за Марксомъ, но вполнѣ независимо отъ него, Герценъ указываетъ, что прогрессивное увеличеніе „національнаго“ богатства Англіи приводитъ англійскій народъ къ все большему и большему голоду („Робертъ Оуэнъ“). Слѣдовательно, Герценъ уже сознавалъ не только нетождественность, но часто и взаимную противоположность интересовъ націи и народа. Впослѣдствіи Чернышевскій и Михайловскій подробно развили и обосновали это основное положеніе народничества, встрѣченное нами еще у Радищева и у декабристовъ; у Герцена оно было только мимолетнымъ выраженіемъ убѣжденія возможности особаго пути развитія Россіи“ (I, 370).

Въ главѣ о Чернышевскомъ мы читаемъ: „Въ западно-европейскомъ соціализмѣ понятія націи и народа впервые были разграничены Энгельсомъ, а вслѣдъ за нимъ и Марксомъ; въ русскомъ соціализмѣ вполнѣ самостоятельно пришелъ къ этой мысли Чернышевскій“ (не „Радищевъ“-ли? Г. П.) (II, 9).

У г. Иванова-Разумника разграниченіе понятій націи и народа означаетъ сознаніе той истины, что ростъ національнаго богатства далеко не равносиленъ увеличенію народнаго благосостоянія. И эта истина въ западно-европейскомъ соціализмѣ была впервые сознана, увѣряетъ онъ насъ, Энгельсомъ. Но ему можетъ повѣрить только тотъ, кто не имѣетъ ни малѣйшаго понятія объ исторіи западно-европейскаго соціализма. Уже въ 1805 году, въ Англіи, появилась книга подъ заглавіемъ „The effects of civilisation on the people in European states“, авторъ которой, Charles Hall, поставилъ себѣ цѣлью доказать, что съ *ростомъ* національнаго богатства *уменьшается* народное благосостояніе. И съ тѣхъ поръ эта мысль была, можно сказать, общепризнанной истиной въ средѣ англійскихъ соціалистовъ. Съ появленіемъ въ

1814 году работы Патрика Колькауна о богатствѣ, могуществѣ и вспомогательныхъ средствахъ Британской Имперіи, эта истина получила, между прочимъ, и статистическое подтвержденіе. Въ разсужденіяхъ Оуэна она играетъ роль одного изъ самыхъ важныхъ экономическихъ аргументовъ, а отъ Оуэна она переходитъ къ Герцену, впервые сдѣлавшему, по словамъ нашего столь свѣдущаго автора, попытку разграничить народъ съ націей. Я не стану распространяться о томъ, что той же мысли отведено весьма почетное мѣсто у Сисмонти въ его „Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population",—(первое изданіе вышло въ 1819 году); не стану напоминать о Фурье, который такъ хорошо разграничилъ понятіе націи отъ понятія народа, что весьма ясно представлялъ себѣ, какимъ образомъ въ „цивилизаціи" нищета порождается богатствомъ, и почему промышленные кризисы являются *„кризисами отъ полнокровія"*. Я скажу одно: человѣкъ, взявшійся толковать о русскомъ соціализмѣ и не имѣющій ни малѣйшаго понятія объ исторіи соціализма въ Западной Европѣ, непремѣнно долженъ былъ надѣлать самыхъ грубыхъ ошибокъ. Это было въ порядкѣ вещей.

Теперь возвращаемся къ „утопіи" Герцена. Въ чемъ она состояла?

„Михайловскій какъ-то выразился, что соціологія должна начать съ нѣкоторой утопіи. Съ утопіи началъ и Герценъ, вѣря, что не всѣ рѣки исторіи текутъ въ болота мѣщанства... Это была вѣра въ дѣвственныя, незараженныя мѣщанствомъ силы русскаго народа, вѣра въ „крестьянскій тулупъ", какъ говорилъ Тургеневъ, а за нимъ и эпигоны западничества... Герценъ, дѣйствительно, настолько же вѣрилъ въ свѣтлую будущность Россіи, насколько былъ убѣжденъ въ неминуемомъ и ближайшемъ разложеніи западно-европейскаго міра... Будущее Россіи въ томъ, что она избѣгла зараженія ядомъ мѣщанства, ибо „мѣщанство— послѣднее слово цивилизаціи, основанной на безусловномъ самодержавіи собственности", а въ Россіи типичной является не частная, а *общинная* собственность. Герценъ вѣрилъ въ коренное анти-мѣщанство русскаго народа и вообще всего славянства; его поддерживала надежда возможности отсутствія буржуазіи въ Россіи или, по крайней мѣрѣ, ея существованія въ качествѣ quantité négligeable. Отсюда двѣ характерныя стороны его народничества: отрицательная—борьба съ либеральнымъ доктринаризмомъ, положительная — проповѣдь освобожденія крестьянъ *съ землей*, находящейся въ общинномъ пользованіи; въ первомъ случаѣ Герценъ категорически разошелся съ молодымъ западни-

чествомъ, во второмъ—онъ настолько же приблизился къ славянофильству“ (I, 350).

Герценъ вѣрилъ въ анти-мѣщанство русскаго народа и вообще всего славянства. Это такъ; но объ этомъ толковать нѣтъ теперь ни малѣйшей надобности, потому что врядъ ли кто-нибудь станетъ теперь защищать теорію, лежавшую въ основѣ этой вѣры. Теорія эта,—сводящая къ убѣжденію въ томъ, что историческія судьбы народовъ опредѣляются свойствами народнаго духа, при чемъ духъ каждаго народа обладаетъ особыми свойствами,—есть одна изъ тѣхъ разновидностей идеализма, несостоятельность которыхъ давно уже замѣчена и осмѣяна даже людьми, вообще говоря, склонными къ идеалистеческому объясненію исторіи.[1]) Но не мѣшаетъ присмотрѣться поближе ко взгляду Герцена на значеніе общины.

Въ письмѣ къ Мишлэ („Русскій народъ и соціализмъ“) онъ говоритъ: „У русскаго крестьянина нѣтъ нравственности, кромѣ вытекающей инстинктивно, естественно изъ его коммунизма; эта нравственность глубоко народная; немногое, что извѣстно ему изъ Евангелія, поддерживаетъ ее; явная несправедливость помѣщиковъ привязываетъ его еще болѣе къ его правамъ и къ общинному устройству“.

„Община спасла русскій народъ отъ монгольскаго варварства и отъ имперской цивилизаціи, отъ выкрашенныхъ поевропейски помѣщиковъ и отъ нѣмецкой бюрократіи. Общинная организація, хоть и сильно потрясенная, устояла противъ вмѣшательствъ власти; она благополучно дожила *до развитія соціализма въ Европѣ*“.

„Это обстоятельство безконечно важно для Россіи“ [2]).

Въ другомъ мѣстѣ того же письма Герценъ замѣчаетъ, указавъ на то, что партія движенія „прогресса“ (письмо появи-

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Нужно, однако, замѣтить, что, идеалистическая *въ своей послѣдней основѣ* и въ своихъ *окончательныхъ выводахъ*, эта теорія Герцена была, въ *своихъ промежуточныхъ звеньяхъ*, проникнута *матеріалистическимъ* сознаніемъ зависимости *„сознанія“* отъ *„бытія“*: Западное „мѣщанство“ обусловливалось, по мнѣнію Герцена, исключительнымъ господствомъ на Западѣ *частной собственности*, а отвращеніе русскихъ отъ мѣщанства объясняется существованіемъ у нихъ *поземельной общины*. Признавая, что сама община есть, въ послѣднемъ счетѣ, созданіе русскаго народнаго духа, Герценъ противорѣчилъ самъ себѣ. Это было то самое противорѣчіе, въ которомъ вращались французскіе историки временъ реставраціи и соціалисты-утописты: *сознаніе опредѣляется бытіемъ, а бытіе сознаніемъ*. Противорѣчіе возникало у нихъ оттого, что они *не шли далѣе признанія взаимодѣйствія между бытіемъ и мышленіемъ*.

[2]) Соч. А. И. Герцена, т. V стр. 194, 195.

лось первый разъ въ 1851 году), требуетъ освобожденія крестьянъ съ землей: „Изъ всего этого вы видите, какое счастье для Россіи, что сельская община не погибла, что личная собственность не раздробила собственности общинной; какое это счастіе для русскаго народа, что онъ остался внѣ всѣхъ политическихъ движеній, внѣ европейской цивилизаціи, которая, безъ сомнѣнія, подкопала бы общину и которая нынѣ сама дошла въ соціализмѣ до самоотрицанія“ (Тамъ же, стр. 198, 199).

XII.

Итакъ, счастье русскаго народа заключается прежде всего въ томъ, что онъ остался внѣ европейской цивилизаціи и внѣ всѣхъ политическихъ движеній. Это счастье застоя, то самое счастье, которое И. Аксаковъ обозначилъ впослѣдствіи словами: спасительная неподвижность. Но *неподвижность* не есть *движеніе къ идеалу*. Изъ того, что русскій народъ оставался неподвижнымъ въ теченіе цѣлыхъ столѣтій, вовсе еще не слѣдуетъ, что онъ болѣе, нежели народы Зап. Европы, способенъ двинуться къ соціализму. А, вѣдь, община—еще не соціализмъ; это въ лучшемъ случаѣ только *возможность соціализма*. Гдѣ же та сила, подъ дѣйствіемъ которой *возможность* станетъ *дѣйствительностью*? Въ этомъ весь вопросъ.

Въ 30-й главѣ „Былого и думъ“ Герценъ такъ отвѣчаетъ на него:

„Эти основы нашего быта—не воспоминанія; это живыя стихіи, существующія не въ лѣтописяхъ, а въ настоящемъ; но онѣ только уцѣлѣли подъ труднымъ историческимъ вырабатываніемъ государственнаго единства и подъ государственнымъ гнетомъ, только сохранились, но не развились. Я даже сомнѣваюсь, нашлись ли бы внутреннія силы для ихъ развитія безъ петровскаго періода, безъ періода европейскаго образованія“.

„Непосредственныхъ основъ быта недостаточно. Въ Индіи до сихъ поръ и споконъ вѣка существуетъ сельская община, очень сходная съ нашей и основанная на раздѣлѣ полей; однако, индѣйцы съ ней недалеко ушли“ [1]).

---

[1]) Соч. А. И. Герцена, т. VII, стр. 287.

Это какъ нельзя болѣе справедливо. Но если это справедливо, то я спрашиваю еще разъ, гдѣ же та сила, которая поведетъ Россію дальше, нежели ушли индѣйцы? На этотъ вопросъ Герценъ отвѣчаетъ указаніемъ на мощную мысль Запада.

„Одна мощная мысль Запада, къ которой примыкаетъ вся длинная исторія его, въ состояніи оплодотворить зародыши, дремлющіе въ патріархальномъ быту славянскомъ. Артель и сельская община, раздѣлъ прибытка и раздѣлъ полей, мірская сходка и соединеніе селъ въ волости, управляющіяся сами собой,—все это краеугольные камни, на которыхъ созиждется храмина нашего будущаго свободно-общиннаго быта. Но эти краеугольные камни, все же камни... и безъ Западной мысли нашъ будущій соборъ остался бы при одномъ „фундаментѣ“. (Тамъ же, стр. 287—288).

Прекрасно. Однако, мысль становится историческимъ двигателемъ только тогда, когда она попадаетъ въ головы значительнаго числа людей. Есть ли у насъ какія-нибудь основанія думать, что мощная мысль Запада начинаетъ проникать въ крестьянскія головы? Нѣтъ, такихъ основаній Герценъ не видитъ [1]). А если крестьяне недоступны вліянію мощной мысли Запада, то на кого же она вліяетъ? Она вліяетъ на „насъ“, на людей, усвоившихъ западные соціалистическіе идеалы. Въ „насъ“— все дѣло; именно „мы“ и представляемъ собою средство, благодаря которому переходъ русскаго народа къ соціализму изъ возможнаго станетъ дѣйствительнымъ. Въ брошюрѣ „Du développement des idées revolutionnaires en Russie“ Герценъ говоритъ о союзѣ философіи съ соціализмомъ (стр. 156-я) и опредѣляетъ (стр. 143-я) задачу тѣхъ, которые представляютъ собой *интеллигенцію страны.*

Къ этому надо сдѣлать два добавленія. Во-первыхъ, Герценъ называетъ современную ему интеллигенцію — по преимуществу дворянской интеллигенціей [2]). Во-вторыхъ, для большей вѣрности Герценъ готовъ апеллировать также и къ правительству. Въ февралѣ 1857 года онъ писалъ (въ статьѣ: „Еще варіаціи на старую тему“):

„Мало чувствъ, больше тягостныхъ, больше придавливающихъ человѣка, какъ сознаніе, *что можно теперь, сейчасъ*, ри-

---

[1]) Въ другомъ мѣстѣ онъ прямо объявляетъ крестьянство самой консервативной частью населенія: „Les paysans forment la partie la moins progressiste de toutes les nations“ („Du développement des idées révolutionnaires en Russie“. Iskander. Paris, 1851 P. 33).

[2]) „Le travail intellectuel, dont nous parlons, ne se faisait ni au sommet de l'état ni à sa base, mais entre les deux, c'est-à-dire en majeure partie entre la petite et la moyenne noblesse“ (Ibid., p. 84).

нуться впередъ, что все подъ руками и что не достаетъ одного пониманія и отваги со стороны ведущихъ. Машина топится, готова, жжетъ даромъ топливо, даромъ теряется сила, и все оттого, что нѣтъ смѣлой руки, которая бы повернула ключъ, не боясь взрыва".

„Пусть же знаютъ наши кондукторы, что народы прощаютъ многое... если они только чуютъ силу и бодрость мысли. Но непониманіе, но блѣдную шаткость, но неумѣнье воспользоваться обстоятельствами, схватить ихъ въ свои руки, имѣя неограниченную власть — ни народъ, ни исторія никогда не прощаютъ, какое тамъ доброе сердце не имѣй [1]).

Однако, надежда на „кондукторовъ" вспыхивала у Герцена не надолго. Болѣе продолжительнымъ и прочнымъ было у него убѣжденіе въ томъ, что отъ „кондукторовъ" Россія ничего хорошаго не дождется, и „что Петръ Великій теперь въ насъ", т.-е. въ интеллигенціи [2]).

Но историческая наука не оставляетъ теперь ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что реформы Петра были подготовлены и вызваны развитіемъ Московской Руси. Поэтому, если „мы" хотимъ сыграть роль Петра Великаго, „мы" должны доказать, что почва для „нашей" соціалистической дѣятельности подготовляется внутреннимъ развитіемъ общины. Въ другомъ мѣстѣ самъ Герценъ спрашиваетъ: „Гдѣ лежитъ необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?" Но его собственныя разсужденія о возможномъ успѣхѣ „нашей" соціалистической дѣятельности совсѣмъ не указываютъ на такую необходимость. Естественно поэтому было бы ожидать, что онъ самъ видѣлъ, какъ мало убѣдительны эти его разсужденія. Но въ томъ то и дѣло, что эти разсужденія возникли въ его головѣ, какъ послѣднее утѣшеніе человѣка, разочаровавшагося въ будущемъ западной цивилизаціи и готоваго схватиться за первую попавшуюся соломинку, чтобъ не утонуть въ безднѣ отчаянія. Утопающій никогда не бываетъ расположенъ относиться критически къ той соломинкѣ, за которую онъ хватается. Мы видѣли въ первой половинѣ этой статьи, что, разсуждая о Западной Европѣ, Герценъ болѣе или менѣе твердо стоялъ на той точкѣ зрѣнія, что ходъ развитія мыслей опредѣляется ходомъ развитія жизни, общественное сознаніе опредѣляется общественнымъ бытіемъ. Но именно потому, что, держась этой точки зрѣнія, онъ пришелъ къ самымъ безотрад-

---

[1]) Соч. А. И. Герцена, т. X-й, стр. 293.
[2]) „Pierre, le grand homme... il est en nous" („Du développement", p. 150).

нымъ выводамъ насчетъ будущей судьбы Запада, онъ, оборачиваясь къ Россіи, довольно быстро и незамѣтно для себя сталъ на совершенно противоположную точку зрѣнія: дальнѣйшее развитіе нашего общественнаго *бытія* должно было опредѣлиться, по его тогдашнему мнѣнію, *сознаніемъ*, — „нашей“ дѣятельностью,—дѣятельностью людей, „представляющихъ собой интеллигенцію страны, тѣ органы народа, посредствомъ которыхъ онъ стремится понять свое собственное положеніе“ [1]). Дальнѣйшее бытіе *крестьянской* Россіи опредѣлится сознаніемъ ея, преимущественно *дворянской*, интеллигенціи. Тутъ сказывается въ парадоксальной формѣ отличительная черта утопизма Герцена, являющаяся, впрочемъ, хотя и въ другомъ видѣ, отличительной чертой утопизма вообще. Выше я уже привелъ слова Маркса, согласно которымъ утописты всегда считаютъ себя стоящими надъ „обществомъ“. „Мы“, которымъ выпала на долю роль Петра Великаго, по необходимости должны стать надъ той крестьянской Россіей, той „дикой общиной“, (какъ выражается самъ Герценъ), которую „мы“ должны привести къ выработанному развитіемъ Запада соціалистическому идеалу. И замѣтьте: говоря о ходѣ развитія западно-европейскаго общества, Герценъ держится того убѣжденія, что „мы не имѣемъ ортопедическихъ возможностей исправлять“ этотъ ходъ, согласно своимъ идеаламъ. А что касается Россіи, то намъ для успѣха нашей дѣятельности непремѣнно нужно было бы запастись цѣлымъ рядомъ „ортопедическихъ возможностей“: иначе „дикая община“ рисковала бы надолго, если не навсегда, остаться „дикой“ и продолжать служить основой для того государственнаго зданія, которое воздвигалось въ теченіе московскаго и петербургскаго періодовъ нашей исторіи. Словомъ, здѣсь Герценъ повторилъ ту же ошибку, которую онъ считалъ самой главной ошибкой славянофиловъ. По его чрезвычайно мѣткому замѣчанію, самая главная ошибка славянофиловъ заключалась въ томъ, что они считали возможнымъ воскресить прошлое русскаго народа, отдѣливъ въ этомъ прошломъ хорошее отъ дурного и устранивъ дурное въ интересахъ хорошаго [2]). Герценъ объявилъ подобное отдѣленіе и устраненіе совершенно невозможными. И онъ же долженъ былъ признать ихъ не только возможными, но прямо необходимыми для осуществленія его собственной программы. Г. Ивановъ-Разумникъ, конечно, совсѣмъ не замѣчаетъ этой ошибки, общей

---

[1]) „Du développement“, p. 143.
[2]) „Du développement“, p. 127—128.

Герцену со славянофилами. Мало того, онъ видитъ въ этой ошибкѣ преимущество народничества передъ славянофильствомъ [1]).

Совершенно излишне доказывать, что такая ошибка никакого преимущества собой не представляетъ. Но вполнѣ вѣрно то, что она красной нитью проходила черезъ всѣ соображенія народниковъ о будущемъ развитія нашего народа. Мы видимъ теперь, что эта нить представляетъ собой, собственно говоря, утопическій промахъ; но въ народническія соображенія она вплетена была не столько Герценомъ, сколько Бакунинымъ. Бакунинъ насчитывалъ въ русскомъ народномъ идеалѣ шесть главныхъ чертъ: три дурныхъ и три хорошихъ [2]). Дѣятельность интеллигенціи должна была уничтожить дурныя стороны и упрочить хорошія.

Это напоминаетъ извѣстный анекдотъ приводимый также и г. Ивановымъ-Разумникомъ о человѣкѣ, который собирался добывать углеродъ изъ хлора: формула хлора — Cl; если вы будете нагрѣвать хлоръ, то l улетучится и останется C, а C есть формула искомаго углерода. Этому химику уподоблялись рѣшительно всѣ утописты, не только у насъ въ Россіи, но и во всемъ мірѣ. Еслибъ г. Ивановъ-Разумникъ, такъ много толкующій о критической философіи, обладалъ хоть мало-мальски критическимъ умомъ, тогда эта ошибка утопистовъ, разумѣется, не ускользнула бы отъ его вниманія. Но въ томъ то и бѣда, что его критицизмъ—одна пустая „словесность“. Вмѣсто того, чтобъ критиковать утопистовъ, нашъ авторъ безпомощно плетется за ними, пользуясь слабыми сторонами ихъ взглядовъ для обоснованія своего собственнаго, поистинѣ мѣщанскаго міросозерцанія. Мы уже знаемъ, въ чемъ видитъ онъ, со своей стороны, ошибку Герцена: „ошибка Герцена была въ томъ, что анти-мѣщанства онъ искалъ въ классовой и сословной группѣ, между тѣмъ какъ сословіе и классъ—всегда толпа, масса сѣраго цвѣта, съ серединными идеалами, стремленіями, взглядами; *отдѣльныя болѣе или менѣе ярко окрашенныя индивидуальности изъ всѣхъ классовъ и сословій составляютъ внѣклассовую и внѣсословную группу интеллигенціи, основнымъ свойствомъ которой и является анти-мѣщанство* [3]).

---

[1]) „И, однако, самъ Хомяковъ видѣлъ въ идеальной славянофильской общинѣ и хорошія и дурныя стороны; онъ только не умѣлъ разложить ихъ анализомъ, что впервые сдѣлало, какъ мы увидимъ, народничество“ (I, 321).

[2]) „Государственность и анархія“; загр. изд. примѣч. А, стр. 10.

[3]) Курсивъ г. Иванова-Разумника.

Иначе сказать, ошибка Герцена, по мнѣнію нашего „ярко-окрашеннаго“ автора, состояла въ томъ, что онъ былъ соціалистомъ. А отсюда неизбѣжно слѣдуетъ, что этотъ авторъ „ярко окрашенъ“ въ буржуазный цвѣтъ.

И этотъ то человѣкъ, такъ ярко окрашенный въ буржуазный цвѣтъ, выступаетъ на защиту „русскихъ соціалистовъ“, противопоставляя ихъ будто бы широкіе взгляды будто бы узкимъ взглядамъ „ортодоксальныхъ“ марксистовъ. Oh ironie, sainte ironie, viens, que je t'adore!

XIII.

Если ошибка Герцена заключалась въ томъ, что онъ искалъ анти-мѣщанства въ „толпѣ, массѣ сѣраго цвѣта“, то одну изъ величайшихъ заслугъ его нашъ авторъ видитъ въ отрицаніи ходячаго противоположенія альтруизма и эгоизма. Это отрицаніе, „не сопровождающееся притомъ моралью утилитаризма (какъ это было у публицистовъ шестидесятыхъ годовъ), переноситъ насъ къ этическому индивидуализму религіозно-философскаго теченія начала XX-го вѣка“ (I, 340). Такъ говоритъ г. Ивановъ-Разумникъ. И нельзя не признать, что отрицаніе противоположенія альтруизма и эгоизма теоретически совершенно правильно. Но нашъ авторъ очень ошибается, когда утверждаетъ, на этомъ основаніи, что Герценъ „первый указалъ вѣрный путь отъ этическаго индивидуализма къ соціологическому и перебросилъ въ этомъ мѣстѣ мостъ между славянофильствомъ и западничествомъ“ (I, 341). На самомъ дѣлѣ ни на какое первенство въ этомъ отношеніи Герценъ не могъ бы претендовать по той простой причинѣ, что, отрицая противоположеніе эгоизма и альтруизма, онъ просто-напросто повторялъ мысль, не одинъ разъ высказанную Гегелемъ, философію котораго онъ, вмѣстѣ со многими своими мыслящими современниками, внимательно изучалъ въ первой половинѣ 40-хъ годовъ. Если бы нашъ авторъ такъ же внимательно изучилъ эту философію, какъ Герценъ, то онъ понялъ бы, что вопросъ объ „индивидуализмѣ“ совершенно не допускаетъ никакихъ отвлеченныхъ рѣшеній и пріобрѣтаетъ опредѣленный смыслъ только тогда, когда разсматривается съ точки зрѣнія опредѣленныхъ историческихъ условій. Герценъ, въ качествѣ ученика Гегеля, очень хорошо замѣчаетъ по этому поводу: „Гармонія между лицомъ и обществомъ не дѣлается разъ навсегда, она *становится* [1]) каждымъ періодомъ, почти каждой строкой и измѣ-

[1]) Курсивъ Герцена.

няется съ обстоятельствами, какъ все живое. Общей нормы, общаго рѣшенія тутъ не можетъ быть“ [1]). Какой видъ принимаютъ отношенія лица къ обществу въ данное историческое время, это зависитъ въ послѣднемъ счетѣ отъ общественно-экономическаго строя этого времени. Развитіе же общественно-экономическаго строя опредѣляется развитіемъ производительныхъ силъ общества, а вовсе не тѣмъ, какъ смотритъ тотъ или другой теоретикъ на вопросъ объ индивидуализмѣ: взгляды теоретиковъ сами опредѣляются ходомъ общественно-экономическаго развитія. Если теоретики этого не сознаютъ; если они ищутъ гармоніи между лицомъ и обществомъ въ области отвлеченныхъ, хотя бы и соціологическихъ, построеній, то этимъ они показываютъ только то, что они еще не перестали быть утопистами. Герценъ, который, *поскольку онъ былъ гегельянцемъ*, сознавалъ, что общее рѣшеніе вопроса объ индивидуализмѣ невозможно, самъ оставался утопистомъ и, *поскольку онъ оставался имъ*, онъ самъ готовъ былъ искать общаго рѣшенія этого вопроса. Такъ, въ брошюрѣ „Du développement des idées révolutionnaires en Russie“ (p. 141) онъ упрекаетъ славянофиловъ въ томъ, что они не говорятъ, какимъ образомъ рѣшается у нихъ великая антиномія между свободой отдѣльнаго лица и государствомъ. Въ качествѣ человѣка, стремившагося разрѣшить эту „великую антиномію“, онъ ничѣмъ не отличался отъ другихъ соціалистовъ-утопистовъ своего времени. И если онъ поддразнивалъ нѣкоторыхъ изъ нихъ неожиданнымъ для нихъ вопросомъ о томъ, почему каждый отдѣльный человѣкъ долженъ приносить себя въ жертву обществу [2]), то это показываетъ не то, что онъ покидалъ абстрактную почву утопизма, а только то, что, оставаясь на ней, онъ обнаруживалъ, какъ бывшій ученикъ Гегеля, гораздо большую гибкость мысли, нежели большинство утопистовъ, не имѣвшихъ,—особенно во Франціи,—ни малѣйшаго понятія о Гегелѣ. Но г. Ивановъ-Разумникъ, которому суждено видѣть *силу* изучаемыхъ имъ русскихъ писателей въ томъ, что составляло ихъ *слабость*, хвалитъ Герцена именно за эти его попытки найти отвлеченное рѣшеніе „великой антиноміи“.

Когда человѣкъ хочетъ найти общее рѣшеніе такого вопроса, который не допускаетъ никакихъ общихъ рѣшеній, онъ незамѣтно для себя становится схоластикомъ, безпомощно путающимся въ своихъ собственныхъ опредѣленіяхъ. Взять хотя бы г. Иванова-

[1]) Соч. А. И. Герцена; т. V, стр. 157.

[2]) См. приведенный г. Разумникомъ (I, 366, 367) разговоръ Герцена съ Луи-Бланомъ.

Разумника. Онъ, который, разумѣется, и къ славянофиламъ пристаетъ прежде всего съ вопросомъ о томъ, какъ рѣшаютъ они проблему [1]) объ „индивидуализмѣ", открываетъ въ славянофильствѣ „несомнѣнныя" *анархистскія концепціи* [2]). „Своеобразный анархизмъ Толстого, а главнымъ образомъ Достоевскаго и религіозныхъ романтиковъ,—замѣчаетъ онъ,—ведетъ свое начало по прямой линіи отъ славянофильства" (I, 324). Но анархическая концепція есть, какъ извѣстно, антигосударственная концепція. Поэтому, услыхавъ отъ нашего автора, что славянофилы склонялись къ анархизму, читатель придетъ въ полное недоумѣніе, встрѣтивъ у него же такую фразу: „лицо *для государства* [3]), иначе будетъ эгоизмъ, своеволіе — таковъ былъ обычный аргументъ славянофильства" (I, 340, 341). Вотъ вамъ и „анархическія концепціи"! Какъ же это такъ? Да очень просто: усиливаясь найти общее рѣшеніе вопроса объ индивидуализмѣ, г. Ивановъ-Разумникъ забрался въ такую темноту, въ которой всѣ кошки кажутся сѣрыми, и *„анархическія концепціи"* представляются, какъ двѣ капли воды, похожими на *концепціи крайнихъ государственниковъ*.

Послѣ этого мы уже не удивимся, прочитавъ въ его книгѣ слѣдующія строки: „славянофилы и западники первые внесли нѣкоторую схематизацію, необходимую для теоретическаго рѣшенія проблемы индивидуализма. Они расходились другъ съ другомъ во многомъ, не сознавая, что во многихъ отношеніяхъ ихъ споръ былъ споромъ о словахъ; однако тщательное опредѣленіе терминологіи есть первый шагъ къ уясненію спора" (I, 314).

Если бы кто-нибудь все-таки обнаружилъ нѣкоторое изумленіе по поводу этихъ словъ г. Иванова-Разумника, то я поставлю ему на видъ слѣдующую параллель:

Въ своемъ спорѣ съ Самаринымъ западникъ Кавелинъ писалъ: „покуда во всѣхъ перемѣнахъ общественнаго быта въ наше время я вижу одно очень высказанное стремленіе: дать человѣку, личности сколько возможно болѣе развитія"... (Приведено Разумникомъ на стр. 315, I).

Съ своей стороны славянофилъ Хомяковъ утверждалъ: „въ двухъ видахъ является трудъ человѣчества,—въ развитіи обще-

---

[1]) Эту проблему онъ называетъ своей аріадниной нитью (I, 307). И онъ въ извѣстномъ смыслѣ правъ. Жаль только, что эта нить приводитъ его лишь къ путаницѣ понятій и къ презрительному, самодовольно-мѣщанскому взгляду сверху внизъ на „толпу, массу сѣраго цвѣта".

[2]) Курсивъ г. Разумника.

[3]) Курсивъ мой. Г. П.

ства и въ развитіи личностей“ (приведено г. Разумникомъ I, 319).

Это, вѣдь, въ самомъ дѣлѣ почти одно и то же. А къ этому надо прибавить слѣдующее справедливое замѣчаніе г. Иванова-Разумника по поводу только что приведенныхъ мною словъ Хомякова: „И это общее мнѣніе всего славянофильства въ его отношеніи не къ человѣку, а къ личности: рѣзко возставая противъ крайностей соціологическаго индивидуализма, славянофильство не только не шло противъ личности, какъ этическаго начала, а напротивъ, выставляло ее на первое мѣсто“ (I, 319).

Въ виду этой параллели можно, кажется, съ полнымъ правомъ сказать, что взгляды славянофиловъ были очень близки ко взглядамъ западниковъ. Но въ такомъ случаѣ о чемъ же спорили между собой славянофилы и западники? И почему они вносили въ свой споръ такъ много той могучей страсти, которая вызывается обыкновенно лишь великими историческими вопросами?

Въ томъ-то и дѣло, читатель, что споръ славянофиловъ съ западниками былъ вызванъ вовсе не отвлеченной „проблемой индивидуализма“. Отнюдь нѣтъ!

Въ теченіе этого спора каждой изъ сторонъ приходилось, конечно, обращаться и къ этой „проблемѣ“, точно такъ, какъ приходилось ей обращаться къ цѣлому ряду другихъ „проблемъ“. Но суть спора заключалась вовсе не въ ней. Суть спора была указана Герценомъ еще въ 1851 году. „Народъ остался равнодушнымъ зрителемъ 14-го декабря,—писалъ онъ.—Всякій сознательный человѣкъ видѣлъ ужасный результатъ полнаго разрыва между Россіей національной и Россіей европеизованной. Всякая связь между ними была разорвана; надо было возстановить ее; но какъ? Въ этомъ и заключался великій вопросъ“ [1]).

Вопросъ, въ самомъ дѣлѣ, заключался именно въ этомъ. Отвѣтить на него можно было, только найдя рѣшеніе задачи, мучившей когда-то Бѣлинскаго: *открыть въ объективной русской дѣйствительности такія противорѣчія, дальнѣйшее развитіе которыхъ должно было привести къ ея отрицанію.*

Нашъ авторъ просмотрѣлъ *какъ этотъ великій вопросъ*, такъ и единственно возможный отвѣтъ на него. Повторяю, онъ принадлежитъ къ категоріи тѣхъ людей, которые слона-то и не замѣчаютъ.

---

[1]) „Du développement“ etc., p. 98.

XIV.

„Чернышевскій пошелъ далѣе по пути, намѣченному Герценомъ,—говоритъ г. Ивановъ-Разумникъ;—онъ придалъ народничеству научную форму, освободилъ его отъ тѣхъ субъективныхъ надстроекъ, которыя объяснялись личными переживаніями Герцена; онъ былъ главнымъ выразителемъ соціалистическаго направленія русской интеллигенціи шестидесятыхъ годовъ. И прежде всего надо указать на то, что утопическимъ соціалистомъ Чернышевскій не былъ никогда. Русская интеллигенція пережила и перечувствовала утопическій соціализмъ въ лицѣ—прежде всего Бѣлинскаго, а затѣмъ — петрашевцевъ; уже Герценъ, послѣ 1848 г., смѣло вступилъ своими теоріями на путь соціализма реальнаго; Чернышевскій, конечно, не могъ вернуться назадъ". (II, 8).

До сихъ поръ считалось, что развитіе общественной жизни Западной Европы привело соціалистическую мысль отъ *утопіи* къ *наукѣ*. Въ исторіи г. Иванова-Разумника мы встрѣчаемся еще съ *„реальнымъ"* соціализмомъ, на путь котораго будто бы выступилъ Герценъ послѣ 1848 года. Мы уже видѣли, что точка зрѣнія Герцена,—въ его разсужденіяхъ о возможномъ будущемъ Россіи, — была точкой зрѣнія *утопическаго* соціализма. Теперь посмотримъ, какъ характеризуетъ нашъ авторъ „реальный" соціализмъ Чернышевскаго, какимъ образомъ доказываетъ онъ, что Чернышевскій никогда не былъ утопическимъ соціалистомъ? Вотъ послушайте:

„Если въ его романѣ „Что дѣлать?" (1862—63 гг.) конечныя цѣли соціализма ярко раскрашены всѣми цвѣтами фурьеризма, то не надо забывать, для какого читателя Чернышевскій писалъ свой романъ; романъ этотъ—намѣренно лубочное произведеніе, написанное исключительно съ пропагандистской цѣлью. Читай, добрѣйшая публика! прочтешь не безъ пользы. Истина—хорошая вещь! — насмѣшливо обращается къ своей аудиторіи Чернышевскій: — ...ты, публика, добра, очень добра, а потому ты неразборчива и недогадлива... Тебѣ, проницательный читатель, я скажу, что это (рѣчь идетъ о Рахметовѣ) — не дурные люди; а то, вѣдь, ты, пожалуй, не поймешь самъ-то"!.. Если бы, пропагандируя передъ подобной аудиторіей соціализмъ, Чернышевскій дошелъ бы даже, вслѣдъ за Фурье, до пресловутыхъ анти-львовъ, анти-акулъ и морей изъ лимонада, то и въ такомъ случаѣ трудно было бы обвинить его (какъ соціолога, а не ро-

маниста) въ приверженности къ утопическому соціализму. Въ отвѣтъ на такое обвиненіе достаточно указать хотя бы только на отзывъ Чернышевскаго о системахъ утопическаго соціализма въ VI-й главѣ „Очерковъ гоголевскаго періода русской литературы“ („Современникъ“, 1856 г. № 9), и еще болѣе рѣзкій отзывъ въ статьѣ о „Studien Гакстаузена“ (тамъ же, 1857 г., № 7). „Утопическій соціализмъ, — говоритъ Чернышевскій, пережилъ самъ себя; сражаться съ нимъ въ серединѣ XIX вѣка такъ же смѣшно, какъ, напримѣръ, начать ожесточенную борьбу съ идеями Вольтера, все это дѣла давно минувшихъ дней, дѣла временъ очаковскихъ и покоренья Крыма“.

„Итакъ, народничество Чернышевскаго (мы еще убѣдимся ниже, что его міровоззрѣніе было именно народничествомъ) носило вполнѣ реальную окраску“ (II, 9).

Къ сожалѣнію, это „итакъ“ г. Иванова-Разумника не имѣетъ подъ собой никакой „реальной“ основы. Въ этомъ не трудно убѣдиться, перечитавъ тѣ отзывы Чернышевскаго объ утопическомъ соціализмѣ, на которые ссылается г. Ивановъ-Разумникъ. Вотъ эти отзывы.

Въ VI-ой главѣ „Очерковъ гоголевскаго періода русской литературы“ Чернышевскій говоритъ:

„Въ то время (когда складывалось міросозерцаніе „Огарева и его друзей“. Г. П.) во Франціи возникали, какъ противорѣчіе бездушному и убійственному ученію экономистовъ, новыя теоріи національнаго благосостоянія. Идеи, одушевлявшія новую науку, высказывались еще въ фантастическихъ формахъ, и предубѣжденнымъ или руководившимся своекорыстными побужденіями противникамъ легко было, оставляя безъ вниманія здравыя и высокія основныя идеи новыхъ теоретиковъ и выставляя въ утрированномъ видѣ мечтательныя увлеченія, которыхъ въ началѣ не избѣгаетъ ни одна новая наука, осмѣивать системы имъ ненавистныя. Но подъ видимыми странностями и подъ фантастическими увлеченіями скрывались въ этихъ системахъ истины и глубокія, и благодѣтельныя. Огромное большинство и ученыхъ людей, и европейской публики, повѣривъ пристрастнымъ и поверхностнымъ отзывамъ экономистовъ, не хотѣли понять смысла новой науки, всѣ смѣялись надъ несбыточными утопіями, и почти никто не считалъ нужнымъ основательно и безпристрастно изучать ихъ. Г. Огаревъ и его друзья занялись этими вопросами, понимая чрезвычайную ихъ важность для жизни“ [1]).

---

[1]) Соч. Чернышевскаго. Т. II, 194. СПБ. 1906.

Что говорятъ намъ эти строки объ отношеніи Чернышевскаго къ французскому утопическому соціализму? Прежде всего то, что онъ считалъ его *новой наукой*, т.-е., иначе сказать, не признавалъ утопическимъ. А если не признавалъ утопическимъ, то и не отрицалъ, не считалъ отжившимъ, какъ въ этомъ увѣряетъ насъ г. Ивановъ-Разумникъ. Устарѣлыми, отжившими, утопическими представлялись Чернышевскому только тѣ *„фантастическія формы“*, въ которыхъ высказывались новыя *„научныя“* идеи; только тѣ *„мечтательныя увлеченія“*, которыми грѣшили иногда люди, додумавшіеся до *„научныхъ“* идей. Самыя же эти идеи Чернышевскій считалъ глубокими и благодѣтельными истинами. Похоже ли это на то, что говоритъ намъ отъ имени Чернышевскаго г. Ивановъ-Разумникъ?

Въ статьѣ о книгѣ Гакстгаузена Чернышевскій пишетъ: „Гакстгаузенъ воображаетъ, будто бы въ 1847 году, когда была издана его книга, вопросъ о сэнсимонизмѣ и о тому подобныхъ мечтахъ все еще оставался современнымъ вопросомъ, и будто бы еще находились тогда серьезные люди, державшіеся системы Сэнъ-Симона. Добрякъ не замѣчалъ, что времена этой системы, дѣйствительно мечтательной и неосуществимой, прошли за долго до 1847 года, и что въ этомъ году развѣ какая-нибудь невинная старая дѣвушка держалась во Франціи системы Сэнъ-Симона“ [1]).

Это надо дополнить еще слѣдующими строками: „Гакстгаузенъ, по сердечной простотѣ, перепутываетъ вопросъ о пролетаріатѣ съ сэнсимонистской системою; но мы предупреждаемъ читателей, что въ наше время говорить о сэнсимонизмѣ то же самое, что говорить о какой-нибудь системѣ физіократовъ или меркантилистовъ; все это дѣла давно минувшихъ дней, дѣла „временъ очаковскихъ и покоренья Крыма“ [2]).

Этотъ отзывъ доказываетъ съ ясностью, не допускающей никакихъ сомнѣній, что Чернышевскій считалъ систему Сенъ-Симона „дѣйствительно — мечтательной и неосуществимой“. Но „мечтательной и неосуществимой“ считалъ эту систему также и Фурье, какъ это тоже видно съ ясностью, не допускающей никакихъ сомнѣній, изъ нѣкоторыхъ полемическихъ его статей. Значитъ ли это, что Фурье тоже никогда не былъ утопическимъ соціалистомъ? Кажется, что совсѣмъ еще не значитъ.

Обращаемся опять къ Чернышевскому. „Эта ошибка со сто-

---

[1]) Соч. т. III, стр. 293.
[2]) Соч. т. III, стр. 293.

роны Гакстгаузена довольно груба,—продолжалъ онъ,—но еще страннѣе, что въ 1857 году, то-есть десятью годами позднѣе Гакстгаузена, „Экономическій Указатель“ все еще воображаетъ видѣть передъ собой какихъ-то утопистовъ. Смѣемъ увѣрить его, что такія опасенія столь же приличны нашему вѣку, какъ, напримѣръ, споры противъ какого-нибудь Вольтера; люди, подобные Вольтеру и Сэнъ-Симону, давнымъ-давно сошли съ историческаго поприща, и безпокоиться о нихъ совершенно напрасно. Если память насъ не обманываетъ, знаменитый Бастіа, служащій авторитетомъ для „Экономическаго указателя“, спорилъ противъ людей, которые гораздо удачнѣе смѣялись надъ сэнсимонистскими мечтаніями и которые, каковы бы ни были ихъ недостатки, уже ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть названы мечтателями. Положительный и холодный расчетъ не имѣетъ ничего общаго съ поэтическими грезами“ [1]).

Посмотрите же. Люди, противъ которыхъ спорилъ Бастіа, ни въ какомъ случаѣ не могли быть, по мнѣнію Чернышевскаго, названы мечтателями: они придерживались „положительнаго и холоднаго расчета“. Съ кѣмъ же спорилъ Бастіа? Онъ спорилъ, между прочимъ, съ протекціонистами; но, очевидно, что не протекціонистовъ имѣетъ въ виду Чернышевскій. А въ такомъ случаѣ ясно, что онъ намекаетъ на французскихъ соціалистовъ-утопистовъ—и прежде всего на Прудона и Шевэ, противъ которыхъ направлены брошюры Бастіа: „Capital et rente“ и „Gratuité du crédit“. Прудонъ, если хотите, въ самомъ дѣлѣ не былъ мечтателемъ и совсѣмъ не чуждался „положительнаго и холоднаго расчета“; но достаточно прочесть „Нищету философіи“ Маркса, чтобы убѣдиться въ томъ, что Прудонъ обѣими ногами стоялъ на почвѣ утопическаго соціализма. Значитъ, это противопоставленіе Чернышевскимъ Прудона Сэнъ-Симону вовсе еще не ручается за то, что нашъ великій просвѣтитель 60-хъ годовъ самъ не былъ утопистомъ.

Переходимъ, наконецъ, къ роману „Что дѣлать?“ Г. Ивановъ-Разумникъ признаетъ, что въ этомъ романѣ „конечныя цѣли соціализма ярко раскрашены всѣми цвѣтами фурьеризма“, и на этомъ основаніи онъ согласенъ признать этотъ романъ утопическимъ произведеніемъ. Однако, онъ находитъ, какъ мы знаемъ, одно важное обстоятельство, сильно смягчающее, по его мнѣнію, вину Чернышевскаго: „романъ этотъ—намѣренно лубочное произведеніе, написанное исключительно съ пропагандистской цѣлью“.

---

[1]) Тамъ же, т. III, стр. 293.

Прочитавъ эти строки, я невольно вспомнилъ объ услужливомъ медвѣдѣ, сгонявшемъ мухъ со лба пустынника.

Романъ „Что дѣлать?“, несомнѣнно, написанъ съ пропагандистской цѣлью; но отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что онъ представляетъ собой намѣренно лубочное произведеніе. Вотъ примѣръ. „Исторія русской общественной мысли“ г. Иванова-Разумника написана тоже, конечно, съ цѣлью пропаганды идей „индивидуализма“, но кто же назоветъ эту исторію „*намѣренно*-лубочнымъ“ произведеніемъ? Правда, ему съ полнымъ правомъ принадлежитъ эпитетъ „лубочнаго“, но развѣ въ намѣренія г. Иванова-Разумника входило написать 2-хъ томную лубочную исторію русской общественной мысли? Я сильно сомнѣваюсь въ этомъ. Я полагаю, что лубочность явилась сама собой, ненарокомъ.

Что же касается Чернышевскаго, то, не говоря уже о томъ, что онъ не могъ задаться цѣлью написать лубочное произведеніе, я замѣчу еще вотъ что. Романъ „Что дѣлать?“, разумѣется, слабъ въ художественномъ отношеніи. Но въ немъ такъ много ума, наблюдательности, иронiи и благороднаго энтузіазма, что назвать его лубочнымъ произведеніемъ можетъ только тотъ, кто самъ одаренъ отъ природы совершенно лубочнымъ вкусомъ.

Нашъ авторъ, повидимому, думаетъ, что къ числу утопистовъ принадлежатъ только тѣ соціалистическіе писатели, которые занимаются изображеніемъ будущаго, соціалистическаго, общества. Романъ „Что дѣлать?“ изобилуетъ подобными описаніями; вотъ г. Ивановъ-Разумникъ и рѣшилъ, что въ этомъ романѣ высказываются утопическіе взгляды. А такъ какъ Чернышевскій былъ зачисленъ имъ по вѣдомству „реальнаго соціализма“, то онъ умозаключилъ, что знаменитый романъ является лишь подтверждающимъ правило исключеніемъ, т.-е. что когда Чернышевскій писалъ „Что дѣлать?“, то онъ умышленно покинулъ точку зрѣнія „реальнаго“ соціализма и перешелъ на точку зрѣнія соціализма утопическаго. Нечего сказать, прекрасная „исторія русской общественной мысли“!

Эта „исторія“ такъ хороша, что самъ собою возникаетъ вопросъ: какъ могло быть „*сочинено*“ подобное произведеніе? Но недоумѣніе, выражающееся въ этомъ вопросѣ, быстро разсѣется, если мы припомнимъ глубокомысленныя слова того же г. Иванова-Разумника: „мѣщанство — это *узость*, *плоскость*... узость формы, плоскость содержанія“. Этими словами, вообще, объясняются всѣ недостатки разбираемой мной „исторіи“.

Чернышевскій самъ говоритъ, что онъ въ своей публицистической дѣятельности задался цѣлью распространять идеи сво-

ихъ великихъ западныхъ учителей. Въ томъ, что касается соціализма, его учителями были французскіе и англійскіе утописты: онъ очень много взялъ у Роберта Оуэна, много у Фурье, не мало у Луи Блана и т. д. Что касается философіи, то, приготовляя къ печати 3-е изданіе своихъ „Эстетическихъ отношеній искусства къ дѣйствительности", онъ въ написанномъ имъ предисловіи къ этому,—впрочемъ, не состоявшемуся изданію, такъ характеризуетъ ходъ своего умственнаго развитія: [1]).

„Авторъ брошюры, къ третьему изданію которой пишу я предисловіе, получилъ возможность пользоваться хорошими библіотеками и употреблять нѣсколько денегъ на покупку книгъ въ 1846 году. До того времени онъ читалъ только такія книги, какія можно доставать въ провинціальныхъ городахъ, гдѣ нѣтъ порядочныхъ библіотекъ. Онъ былъ знакомъ съ русскими изложеніями системы Гегеля, очень неполными. Когда явилась у него возможность ознакомиться съ Гегелемъ въ подлинникѣ, онъ сталъ читать эти трактаты. Въ подлинникѣ Гегель понравился ему гораздо меньше, нежели ожидалъ онъ по русскимъ изложеніямъ. Причина состояла въ томъ, что русскіе послѣдователи Гегеля излагали его систему въ духѣ лѣвой стороны гегелевской школы. Въ подлинникѣ Гегель оказывался болѣе похожъ на философовъ XVII вѣка и даже на схоластиковъ, чѣмъ на того Гегеля, какимъ являлся онъ въ русскихъ изложеніяхъ его системы. Чтеніе было утомительно по своей явной безполезности для сформированія научнаго образа мыслей. Въ это время случайнымъ образомъ попалось желавшему сформировать себѣ такой образъ мыслей юношѣ одно изъ главныхъ сочиненій Фейербаха. Онъ сталъ послѣдователемъ этого мыслителя; и до того времени, когда житейскія надобности отвлекли его отъ ученыхъ занятій, онъ усердно перечитывалъ и перечитывалъ сочиненія Фейербаха" [2]).

Интересно, что нашему глубокомысленному „историку" и въ голову не приходитъ отмѣтить слѣдующій въ высшей степени важный фактъ. Марксъ и Энгельсъ отъ идеализма Гегеля тоже пришли къ матеріализму Фейербаха. Такимъ образомъ, въ лицѣ Маркса и Энгельса развитіе западно-европейской общественной мысли совершалось въ томъ же самомъ направленіи, въ какомъ развивалась русская мысль въ лицѣ Бѣлинскаго и Чернышевскаго. Но затѣмъ обнаруживается разница. Бѣлинскій и Чернышевскій не идутъ далѣе Фейербаха, между тѣмъ какъ Марксъ и Энгельсъ

---

[1]) Боязнь цензуры заставляетъ его говорить о себѣ въ третьемъ лицѣ.
[2]) Соч. Чернышевскаго, т. X, часть 2-я, стр. 191, 192.

совершаютъ въ философіи этого мыслителя цѣлый переворотъ, прилагая матеріалистическій методъ къ объясненію исторіи. И именно потому, что Марксу и Энгельсу удается совершить этотъ переворотъ, соціализмъ въ ихъ лицѣ переходитъ съ почвы утопіи на почву науки. Это очень легко понять. Стоитъ только припомнить указаніе Маркса на коренную ошибку соціалистовъ-утопистовъ. Утописты говорили: люди представляютъ собой продуктъ обстоятельствъ и воспитанія. Чтобы сдѣлать людей хорошими, мы хотимъ измѣнить къ лучшему тѣ обстоятельства, при которыхъ люди живутъ и воспитываются. Но, возражалъ Марксъ, вы сами представляете собой продуктъ тѣхъ же обстоятельствъ; поэтому вы не имѣете никакого логическаго права ставить себя надъ обществомъ.

Одно изъ двухъ.

Или тѣ обстоятельства, продуктомъ которыхъ явились ваши реформаторскія стремленія, представляютъ собой нѣчто исключительное.

Тогда вы не имѣете никакого основанія расчитывать на то, что *остальное* общество, развивающееся при совершенно *другихъ обстоятельствахъ*, станетъ когда-нибудь раздѣлять эти ваши стремленія.

Или же обстоятельства, наличность которыхъ вызвала къ жизни ваши стремленія, не представляютъ собой чего-либо исключительнаго, а вліяютъ, кромѣ васъ, и на все остальное общество или, по крайней мѣрѣ, на значительную его часть.

Тогда у васъ есть вполнѣ достаточный поводъ расчитывать, что это общество или эта его часть имѣютъ или будутъ имѣть тѣ же самыя стремленія, какія имѣете вы.

Въ первомъ случаѣ ваши субъективныя стремленія *противорѣчатъ* объективному ходу общественнаго развитія.

Во второмъ — они *совпадаютъ* съ нимъ и потому пріобрѣтаютъ всю ту силу, которая ему свойственна.

Такъ какъ побѣда, — осуществленіе вашихъ стремленій, — возможна только во второмъ случаѣ, то ясно, что когда вы хотите убѣдить себя и другихъ въ томъ, что васъ ожидаетъ именно побѣда, а не пораженіе, вы должны доказать, что ваши субъективныя стремленія не противорѣчатъ объективному ходу общественнаго развитія, а совпадаютъ съ нимъ и являются его выраженіемъ.

Формулировать задачу такимъ образомъ и значило сдѣлать соціализмъ изъ утопіи наукой. Намъ уже извѣстно, что эта задача занимала Бѣлинскаго въ ту эпоху, когда онъ писалъ свою

знаменитую статью о Бородинской годовщинѣ; извѣстно и то, что Бѣлинскому не удалось рѣшить ее, т.-е., что ему поневолѣ пришлось остаться въ области утопіи. Въ той же области пришлось остаться и Чернышевскому. И теперь, послѣ того, что мы узнали отъ самого Чернышевскаго о ходѣ его философскихъ занятій, мы можемъ сказать, по какимъ именно логическимъ причинамъ ему пришлось остаться въ ней: усвоивъ матеріалистическіе взгляды Фейербаха, Чернышевскій не сумѣлъ, — какъ и самъ Фейербахъ,— примѣнить эти взгляды къ объясненію исторіи.

Въ самомъ дѣлѣ, когда онъ началъ изучать Гегеля въ подлинникѣ, то онъ нашелъ это занятіе утомительнымъ и безполезнымъ. Подлинный Гегель показался ему совершенно не похожимъ на того Гегеля, о которомъ говорили русскіе послѣдователи великаго нѣмецкаго идеалиста. Почему же непохожимъ? Чернышевскій самъ превосходно объясняетъ это: „причина состояла въ томъ, что русскіе послѣдователи Гегеля излагали его систему въ духѣ лѣвой стороны гегелевской школы“. Въ какомъ же духѣ излагала Гегеля лѣвая сторона его школы? Она излагала его, несомнѣнно, въ прогрессивномъ духѣ; но въ то же самое время она въ его историческихъ взглядахъ оставляла безъ вниманія всѣ тѣ многочисленные матеріалистическіе элементы, которые вошли потомъ, какъ составная часть, въ найденное Марксомъ матеріалистическое объясненіе исторіи [1]). Лѣвая сторона гегелевской школы склонялась къ поверхностному историческому идеализму. Историческій идеализмъ этого рода, не умѣющій связать субъективныя стремленія людей съ объективнымъ ходомъ общественнаго развитія, вообще составляетъ неотъемлемое свойство утопизма: утопистъ всегда держится идеалистическаго взгляда на исторію.

Познакомившись съ тѣмъ Гегелемъ, о которомъ говорила лѣвая сторона Гегелевой школы и найдя подробное изученіе подлиннаго Гегеля безполезнымъ, Чернышевскій самъ склонился къ историческому идеализму. Это былъ большой недостатокъ, который не могъ быть устраненъ послѣдовавшимъ затѣмъ изученіемъ Фейербаха. Философія этого послѣдняго,—что бы ни говорилъ о ней Ланге,—была матеріалистической философіей. Но что касается *исторіи*, то самъ Фейербахъ, несмотря на нѣкоторые имѣвшіеся у него зачатки матеріалистическаго объясненія, смотрѣлъ на нее глазами идеалиста, подобно тому, какъ смотрѣли на нее фран-

---

[1]) Объ этомъ см. мою статью „Zu Hegel's sechzigstem Todestage“, напечатанную въ „Neue Zeit“ (ноябрь, 1901 года) и перепечатанную, въ русскомъ переводѣ, въ книгѣ „Критика нашихъ критиковъ“.

цузскіе матеріалисты XVIII вѣка. Фейербахъ принесъ много пользы Чернышевскому; но онъ не избавилъ его отъ историческаго идеализма.

Намъ уже извѣстно, что заслуга Маркса и Энгельса заключалась именно въ устраненіи этой слабой стороны Фейербахова матеріализма. Но Чернышевскій не замѣтилъ этой слабой стороны; онъ самъ продолжалъ держаться идеалистическаго взгляда на исторію и, какъ видно, совсѣмъ не отдавалъ себѣ отчета въ важности столько разъ указанной нами теоретической задачи, мучившей Бѣлинскаго въ началѣ сороковыхъ годовъ: „развить идею отрицанія“; показать, какимъ образомъ данная неприглядная дѣйствительность ходомъ своего собственнаго развитія приводится къ своему собственному отрицанію. Въ своей борьбѣ съ этой дѣйствительностью, Чернышевскій, какъ истый „просвѣтитель“, уповалъ не на ея собственную объективную логику, а исключительно на субъективную логику людей, на силу разума и на то, что la raison finit par avoir raison. А это и значитъ, что онъ остался утопистомъ, несмотря на то, что онъ былъ мало склоненъ къ «мечтательности» и очень дорожилъ „положительнымъ и холоднымъ расчетомъ“.

Само собой разумѣется, что, говоря все это, я совсѣмъ не думаю обвинять нашего великаго „просвѣтителя“. Во-первыхъ, я, какъ и всѣ матеріалисты, хорошо знаю, что люди представляютъ собой продуктъ обстоятельствъ: человѣку, развивавшемуся при тогдашнихъ русскихъ обстоятельствахъ, психологически невозможно было итти во главѣ европейской мысли, какъ бы ни были геніальны его способности. Марксъ *долженъ* былъ опередить Чернышевскаго по той достаточной причинѣ, что Западъ опередилъ Россію. Во-вторыхъ, оставаясь соціалистомъ-утопистомъ, Чернышевскій пребывалъ въ весьма почтенной компаніи: сказать, что онъ былъ послѣдователемъ великихъ представителей западно-европейскаго утопическаго соціализма, отнюдь не значитъ сказать что-нибудь обидное для него. Совсѣмъ напротивъ!

Однако, пора вернуться къ г. Иванову-Разумнику. Онъ говоритъ: „Чернышевскій опредѣлилъ капиталъ, какъ „продукты труда, которые служатъ средствами для новаго производства“. Почти одновременно съ Чернышевскимъ подобное положеніе высказалъ и К. Марксъ, заявляя, что нѣкоторая сумма цѣнностей тогда только превращается въ капиталъ, когда она „sich verwertet“, т.-е. затрачивается въ предпріятіе, образуя прибавочную цѣнность, когда она воспроизводится съ извѣстной надбавкой. И Марксъ и Чернышевскій оба заимствовали свое опредѣленіе ка-

питала у Рикардо, при чемъ Марксъ, подъ вліяніемъ Родбертуса, нѣсколько видоизмѣнилъ, а Чернышевскій заимствовалъ почти буквально“ (II, 11).

Тутъ что ни слово, то вопіющая, совершенно непростительная путаница экономическихъ понятій. Во-первыхъ, опредѣленія, даваемыя капиталу Чернышевскимъ, съ одной стороны, и Марксомъ — съ другой, не только не подобны между собой, какъ это вообразилъ нашъ авторъ, а совершенно различны. Чернышевскій смотрѣлъ на капиталъ съ отвлеченной точки зрѣнія; Марксъ смотрѣлъ на него съ точки зрѣнія конкретной. Человѣкъ, называющій капиталомъ продукты труда, которые служатъ средствомъ для новаго производства, естественно долженъ признать, что капиталъ существуетъ на всѣхъ ступеняхъ экономическаго развитія общества: вѣдь, и въ дикихъ общинахъ первобытныхъ охотниковъ производство (охота) не обходится безъ употребленія въ дѣло нѣкоторыхъ предметовъ, созданныхъ прежнимъ трудомъ. Но именно противъ такого отвлеченнаго опредѣленія капитала и возсталъ Марксъ еще въ 40-хъ годахъ. Вотъ что писалъ онъ по этому поводу въ брашюрѣ „Наемный трудъ и капиталъ“:

„Капиталъ состоитъ изъ сырыхъ матеріаловъ, орудій труда и всякаго рода жизненныхъ припасовъ, употребляемыхъ на производство новыхъ сырыхъ матеріаловъ, новыхъ орудій труда и новыхъ жизненныхъ припасовъ. Всѣ эти составныя части капитала создаются трудомъ, суть продукты труда,—*накопленнаго труда*. Накопленный трудъ, служащій средствомъ для новаго производства, есть капиталъ.

„Такъ говорятъ экономисты.

„Что такое негръ-рабъ? Это человѣкъ черной расы. Одно объясненіе стоитъ другого.

„Негръ есть негръ. Лишь въ опредѣленныхъ условіяхъ становится онъ рабомъ. Хлопчатобумажная прядильная машина есть машина для пряденія хлопчатой бумаги. Лишь въ опредѣленныхъ условіяхъ становится она *капиталомъ*. Внѣ этихъ условій она столь же мало капиталъ, какъ золото само по себѣ—*деньги*, или сахаръ—цѣна сахара“.

Читатель можетъ видѣть отсюда, до какой степени взглядъ Маркса „*подобенъ*“ взгляду Чернышевскаго.

Далѣе, въ качествѣ человѣка, почему-то считающаго себя призваннымъ отстаивать честь „русскаго соціализма“, г. Ивановъ-Разумникъ поспѣшилъ, какъ мы видѣли, замѣтить, что Марксъ пришелъ къ своему взгляду на капиталъ „почти одновременно“ съ

Чернышевскимъ. Мы знаемъ теперь, что это невѣрно какъ въ логическомъ, такъ и въ хронологическомъ смыслѣ (сочиненіе „Наемный трудъ и капиталъ“ появилось въ печати въ 1849 году). Но этого еще мало. Нашъ авторъ опять ошибается, когда говоритъ, что Чернышевскій заимствовалъ свое опредѣленіе капитала у Рикардо. Оно было заимствовано Чернышевскимъ у Милля, а Миллю не было надобности заимствовать его у Рикардо по той простой причинѣ, что оно издавна было общепринятымъ у всѣхъ буржуазныхъ экономистовъ.

Наконецъ, совершенно напрасно нашъ авторъ думаетъ, что взглядъ Маркса на капиталъ сложился подъ вліяніемъ Родбертуса. Не говоря уже о хронологіи (еще разъ обращаю вниманіе на то, что „Наемный трудъ и капиталъ“ появился въ печати въ 1849 г.), достаточно напомнить, что Родбертусъ до конца дней своихъ не доработался до вполнѣ яснаго взгляда на капиталъ, какъ на общественное отношеніе производства: его сбивало представленіе о капиталѣ „самомъ по себѣ“ (Kapital an sich), т.-е. именно свойственное буржуазнымъ экономистамъ отвлеченное представленіе о капиталѣ.

„Такъ пишутъ исторію!“

Я не имѣю рѣшительно никакой возможности оцѣнить по ихъ высокому достоинству всѣ драгоцѣнные перлы, разсыпанные г. Ивановымъ-Разумниковъ въ главѣ о Чернышевскомъ: для этого нужно было бы написать цѣлую книгу. Но я все-таки долженъ отмѣтить еще нѣкоторые изъ этихъ перловъ.

Приведя ту мысль Чернышевскаго, что цѣль правительства — польза индивидуальнаго лица; что государство существуетъ для блага индивидуальной личности; что общая норма для оцѣнки всѣхъ фактовъ общественной жизни и частной дѣятельности — благо человѣка, г. Ивановъ-Разумникъ замѣчаетъ:

„Достаточно и этого немногаго, чтобы поставить Чернышевскаго въ одинъ рядъ съ величайшими представителями индивидуализма въ исторіи русской общественной мысли; въ этомъ отношеніи Чернышевскій шелъ вслѣдъ за Бѣлинскимъ и Герценомъ и былъ предтечей Лаврова и Михайловскаго. И если мы уже въ Герценѣ видѣли зачатки того „субъективизма“, которому суждено было дать пышный цвѣтъ въ семидесятыхъ годахъ, то Чернышевскій, по своимъ воззрѣніямъ, стоитъ еще ближе къ этому „субъективному методу“, заявляя, что „человѣкъ долженъ смотрѣть на все человѣческими глазами“ (II, 17).

Вотъ оно что! Нашъ авторъ возводитъ Чернышевскаго въ рангъ „предтечи Лаврова и Михайловскаго“ — людей, выше ко-

торыхъ онъ былъ, по крайней мѣрѣ, на три головы. И за что выпала на долю Чернышевскому такая великая честь? За то, высказанное имъ, мнѣніе, что „человѣкъ долженъ смотрѣть на все человѣческими глазами“. Но это мнѣніе, въ томъ его видѣ, какой оно имѣетъ у Чернышевскаго, было заимствовано этимъ послѣднимъ у своего учителя въ философіи—Фейербаха. Такимъ образомъ выходитъ, что Фейербахъ тоже былъ весьма близокъ къ „субъективному методу“ и тоже заслуживаетъ возведенія въ почетный рангъ. Я совѣтую г. Иванову-Разумнику въ слѣдующемъ изданіи своей „Исторіи русской общественной мысли“ прибавить, что предтечей Лаврова и Михайловскаго былъ, между прочимъ, и Фейербахъ. А въ четвертомъ изданіи той же исторіи можно будетъ присовокупить, что французскій „г. Вольтэръ“ былъ предтечей россійскаго Вольтэра-Сумарокова. Тогда у русскаго читателя получится вполнѣ ясное и точное представленіе о ходѣ развитія русской общественной и литературной мысли[1]).

Излагая взглядъ Чернышевскаго на общину, нашъ авторъ, по своему обыкновенію, не видитъ того, что является наиболѣе достойнымъ вниманія въ этомъ взглядѣ. Онъ говоритъ: „Чернышевскій... считалъ возможнымъ, что раньше пролетаризаціи русскаго крестьянства Западная Европа дойдетъ до соціалистической стадіи развитія, и тогда русская община послужитъ центромъ кристаллизаціи соціалистическаго строя въ Россіи. Если мы вспомнимъ, что около того же времени и Марксъ и Энгельсъ предсказывали торжество соціализма въ Европѣ еще до наступленія XX вѣка, то точка зрѣнія Чернышевскаго намъ покажется вполнѣ оправдываемой своей эпохой“ (II, 25).

Первая задача всякаго историка общественной мысли заключается не въ томъ, чтобы „оправдать“ того или другого писателя или общественнаго дѣятеля, а въ томъ, чтобъ дать читателю правильное представленіе объ его настоящемъ взглядѣ или дѣлѣ. Но эту-ту задачу и не удается рѣшить г. Иванову-Разумнику.

---

[1]) Кстати, неужели г. Ивановъ-Разумникъ воображаетъ, будто кто-нибудь изъ буржуазныхъ экономистовъ отказался бы признать, что цѣль правительства—польза индивидуальнаго лица, что государство существуетъ для блага отдѣльнаго лица и т. д.? Если да, то онъ жестоко ошибается. Каждый изъ этихъ экономистовъ обѣими руками подписался бы подъ этими положеніями. Дѣло было не въ томъ, что буржуазные противники Чернышевскаго не признавали ихъ. Дѣло было въ томъ, что буржуазные экономисты отстаивали такой общественный порядокъ, при которомъ эти положенія превращались въ пустую фразу. Вотъ тутъ-то и билъ ихъ Чернышевскій. Но нашъ авторъ и этого „не замѣтилъ“. Въ этомъ случаѣ его, какъ кажется, сбилъ съ толку Спенсеръ со своей теоріей общества-организма.

Статья „Критика философскихъ предубѣжденій противъ общиннаго владѣнія“ доказываетъ, что страны, въ которыхъ сохранилось общинное владѣніе, *могутъ*, минуя фазисъ индивидуальной собственности, сразу перейти въ фазисъ собственности соціалистической. И она доказываетъ это поистинѣ блестящимъ образомъ [1]). Но она доказываетъ это именно вообще, въ отвлеченномъ смыслѣ, но не примѣнительно къ Россіи. Что же касается Россіи, то судьба общины въ ней, какъ видно, уже тогда представлялась Чернышевскому совершенно безнадежной. Въ этомъ легко убѣдится всякій, кто дастъ себѣ трудъ прочитать внимательно первыя три страницы знаменитой статьи. Чернышевскій говоритъ тамъ: „Мнѣ совѣстно вспоминать о безвременной самоувѣренности, съ которою поднялъ я вопросъ объ общинномъ владѣніи. Этимъ дѣломъ я сталъ безразсуденъ,—скажу прямо, сталъ глупъ въ своихъ собственныхъ глазахъ“ [2]). Почему же это? Потому ли, что противники обнаружили предъ Чернышевскимъ слабость его аргументаціи? Нѣтъ. „Напротивъ,—говоритъ Чернышевскій,—со стороны успѣха именно этой защиты я могу признать за своимъ дѣломъ чрезвычайную удачу: слабость аргументовъ, приводимыхъ противниками общиннаго владѣнія, такъ велика, что безъ всякихъ опроверженій съ моей стороны начинаютъ журналы, сначала рѣшительно отвергавшіе общинное владѣніе, одинъ за другимъ дѣлать все больше и больше уступокъ общинному поземельному принципу“ [3]). Въ чемъ же дѣло? А вотъ въ чемъ:

„Какъ ни важенъ представляется мнѣ вопросъ о сохраненіи общиннаго владѣнія, но онъ все-таки составляетъ только одну сторону дѣла, къ которому принадлежитъ. Какъ высшая гарантія благосостоянія людей, до которыхъ относится, этотъ принципъ получаетъ смыслъ только тогда, когда уже даны другія, низшія гарантіи благополучія, нужны для доставленія его дѣйствію простора [4]).

Вотъ этихъ-то низшихъ гарантій и не видѣлъ Чернышевскій въ тогдашней Россіи. Тѣ конкретныя условія, среди которыхъ

---

[1]) Небезынтересно отмѣтить вотъ что. Народники и субъективисты всегда находили эту статью Чернышевскаго превосходной, а ея аргументацію безупречной. Но вся аргументація Чернышевскаго опиралась на ту самую „*triadu Гегеля*“, надъ которой они не переставали насмѣхаться, не имѣя, впрочемъ, объ ней ни малѣйшаго понятія. У нихъ всегда было двѣ мѣры, двое вѣсовъ. Вѣдь они и Маркса готовы были полюбить, услыхавъ однимъ ухомъ, что онъ не считалъ себя „марксистомъ“.

[2]) Соч. Чернышевскаго; т, IV, стр. 304.

[3]) Тамъ же, стр. 306.

[4]) Тамъ же, стр. 306.

суждено было развиваться русской общинѣ, были до такой степени неблагопріятны для нея, что невозможно было ожидать ея непосредственнаго перехода въ высшую фазу общественнаго владѣнія землей. Она становилась вредной для народнаго благосостоянія. А потому нелѣпо было защищать ее. И потому же стыдился Чернышевскій того, что онъ выступилъ на ея защиту.

Отсюда слѣдуетъ, что ссылаться въ свою пользу на статью „Критика философскихъ предубѣжденій противъ общиннаго владѣнія“ народники и субъективисты не имѣли ни малѣйшаго права. Напротивъ, она должна была бы вызывать въ нихъ довольно непріятныя представленія. Они должны были бы сказать себѣ: если Чернышевскій стыдился самого себя потому, что онъ защищалъ русскую общину въ концѣ 50-хъ годовъ, то кольми паче сталъ бы онъ стыдиться насъ, требующихъ отъ полицейскаго государства „закрѣпленія общины“ въ 70-хъ, 80-хъ и даже 90-хъ годахъ? Задалъ же бы онъ намъ, если бъ жестокая судьба не удалила его съ литературной сцены!

Народники не говорили себѣ этого, такъ какъ они совсѣмъ не были расположены вдумываться въ первыя страницы статьи „Критика философскихъ предубѣжденій“. Не говоритъ этого своему читателю и г. Ивановъ-Разумникъ, отъ чего, разумѣется, только проигрываетъ его „Исторія русской общественной мысли“.

Но тутъ я долженъ сдѣлать слѣдующее признаніе: очень возможно, что я самъ отчасти виновать въ промахѣ нашего автора.

Въ своей книгѣ „Наши разногласія“ я писалъ, что Чернышевскій, доказавъ отвлеченную возможность мииованія Россіей капитализма, не перешелъ отъ алгебры къ ариѳметикѣ и не анализировалъ тѣхъ конкретныхъ условій, при которыхъ совершается экономическое развитіе Россіи. Дѣлая ему этотъ упрекъ, я ошибался, а ошибался потому, что самъ упустилъ изъ вида первыя страницы его знаменитой статьи. Нѣсколько лѣтъ спустя я замѣтилъ эту ошибку и не разъ исправлялъ ее въ своихъ послѣдующихъ сочиненіяхъ. Но я понимаю, что ошибка, сдѣланная мною въ „Нашихъ разногласіяхъ“, могла ввести въ заблужденіе г. Иванова-Разумника, который въ другомъ мѣстѣ приводитъ эту мою ошибку, принимая ее за правильную оцѣнку взглядовъ Чернышевскаго. Само собой понятно, что г. Ивановъ-Разумникъ сдѣлалъ бы лучше, если бы сослался не только на „Наши розногласія“, но также и на тѣ статьи, въ которыхъ я поправлялъ ошибку, вкравшуюся въ эту мою книгу. Но... все-таки я могъ ввести его въ искушеніе... Я долженъ признать это.

XV.

Давно извѣстно, что всѣ дороги ведутъ въ Римъ, но не всѣ догадываются о томъ, что все развитіе русской общественной мысли до Михайловскаго тѣмъ и замѣчательно, что оно подготовляло собой его появленіе. А между тѣмъ это такъ, если вѣрить г. Иванову-Разумнику.

„Михайловскій,—говоритъ онъ,—соединилъ въ своемъ міровоззрѣніи всѣ положительныя стороны и философско-исторической системы Герцена, и соціально-экономической системы Чернышевскаго... Михайловскій вполнѣ принялъ то положеніе, что часто „національное богатство есть нищета народа“. Что важнѣе—народное благосостояніе или національное богатство? на этотъ вопросъ у Михайловскаго также не могло быть двухъ отвѣтовъ, ибо онъ всецѣло принималъ высказанный еще Чернышевскимъ, а ранѣе его еще Герценомъ и Бѣлинскимъ критерій блага реальной личности. Во главу угла всякаго міровоззрѣнія должны быть положены интересы реальной личности, а не абстрактнаго человѣка,—такова была, вслѣдъ за Герценомъ и Чернышевскимъ, основная точка зрѣнія Михайловскаго. Въ эти старыя формулы Михайловскій внесъ отъ себя два дополненія, и дополненія эти опредѣлили собою все развитіе его міровоззрѣнія. „Народъ—это всѣ трудящіеся классы общества“—таково было первое дополненіе; второе вытекало изъ перваго и гласило, „интересы личности и интересы труда (т. е. народа) совпадаютъ“ (II, 136).

Однако, не думайте, что г. Ивановъ-Разумникъ цѣликомъ принимаетъ взгляды Михайловскаго. Нѣтъ, взгляды эти представляются нашему автору „замѣчательнымъ построеніемъ русской общественной мысли, вплотную подошедшимъ къ проблемѣ индивидуализма и пытавшимся дать окончательное рѣшеніе этой проблемы“ (II, 122). Но попытка все-таки осталась только попыткой; она увѣнчалась лишь частнымъ успѣхомъ, и теперь, при свѣтѣ „критическаго“ міросозерцанія г. Иванова-Разумника, намъ становится яснымъ, въ чемъ состояли промахи Михайловскаго. А уяснивъ себѣ эти промахи, мы начинаемъ понимать, что, если Бѣлинскій, Герценъ, Чернышевскій, Лавровъ были предтечами Михайловскаго, то Михайловскій, въ свою очередь, былъ предтечей г. Иванова-Разумника.

Это очень интересно и крайне поучительно. Однако, въ чемъ же, собственно, состояли, по мнѣнію нашего автора, ошибки Михайловскаго?

„Теперь для насъ ясно, въ чемъ ошибка Михайловскаго,—отвѣчаетъ г. Ивановъ-Разумникъ;—мы видимъ, что она заключалась въ догматической предпосылкѣ возможности сознательнаго направленія хода исторіи въ желательную для насъ сторону; это была неправильная оцѣнка роли высшихъ классовъ и, главнымъ образомъ, интеллигенціи въ ихъ воздѣйствіи на общественную жизнь. Въ семидесятыхъ годахъ ошибка эта прошла незамѣченной; тогда еще не было видно, что „мы“ не можемъ выбирать по нашему желанію благодѣтельные дары цивилизаціи Европы и отметать дары гибельные. Вѣра въ такую возможность была дѣйствительно необоснованной, и въ этомъ ошибка всѣхъ народниковъ, начиная съ Герцена и кончая Михайловскимъ“ (II, 147).

Это поистинѣ золотыя слова! Жаль только, что они такъ поздно подвернулись подъ перо нашего автора. Если бъ онъ своевременно вспомнилъ, „что мы не можемъ выбирать по нашему желанію благодѣтельные дары цивилизаціи Европы и отметать дары гибельные“, то и предыдущая исторія русской общественной мысли представилась бы ему въ совершенно другомъ свѣтѣ. Такъ, напримѣръ, онъ увидѣлъ бы тогда, что во взгляды Бѣлинскаго,—послѣ разрыва съ „колпакомъ“ Гегеля,—а также во взгляды нашихъ „просвѣтителей“ 60-хъ годовъ входили почти всѣ составные элементы той же ошибки. Наконецъ, если бъ онъ умѣлъ послѣдовательно держаться вполнѣ вѣрной мысли, высказанной имъ въ только что приведенномъ мною отрывкѣ, то и роль русскаго марксизма представилась бы ему въ несравненно болѣе правильномъ видѣ. Впрочемъ, объ этомъ потомъ; теперь же намъ надо вернуться къ ошибкамъ Михайловскаго.

„Интересы народа, интересы труда,—говоритъ, критикуя Михайловскаго, г. Ивановъ-Разумникъ,—абстрактныя, не реальныя понятія; въ своемъ опредѣленіи: „народъ—это трудящіеся *классы*“, народничество обращало недостаточное вниманіе на послѣднее слово. Интересы различныхъ классовъ трудящагося народа *могутъ* быть такъ же различны, какъ и интересы націи и народа. Въ девяностыхъ годахъ на этой почвѣ народничество потерпѣло частичное пораженіе отъ русскаго марксизма; въ семидесятыхъ же годахъ эта теорія не вызывала возраженій, тѣмъ болѣе, что она была поддержана цѣлымъ рядомъ другихъ, на первый взглядъ вполнѣ убѣдительныхъ положеній“ (II, 137).

Это тоже очень недурно. А что скажетъ намъ г. Ивановъ-Разумникъ о знаменитой „формулѣ прогресса“ Михайловскаго?

По его мнѣнію, Михайловскій „свою формулу прогресса даетъ независимо отъ дѣйствительнаго хода историческаго прогресса;

онъ говоритъ о томъ, что должно считаться прогрессомъ, а не о томъ, чѣмъ онъ является на дѣлѣ“ (II, 154).

Это ужъ совсѣмъ хорошо. Такъ хорошо, что поневолѣ возникаетъ вопросъ: неужели же теоріи всѣхъ выдающихся, а иногда и геніальныхъ людей, служившихъ предтечами Михайловскому, только на то и годились, чтобы привести къ открытію той удивительной „формулы прогресса“, всю тщету которой такъ удачно разоблачаетъ нашъ авторъ [1])? Что же было замѣчательнаго въ человѣкѣ, который во второй половинѣ XIX вѣка могъ надѣлать такъ много грубыхъ ошибокъ? Но дѣло обстоитъ не такъ плохо, какъ это кажется на первый взглядъ. Г. Ивановъ-Разумникъ доказываетъ намъ, что у Михайловскаго есть свои сильныя стороны.

Эти сильныя стороны заключаются въ томъ, что нашъ авторъ называетъ „главной теоретической частью“ воззрѣнія Михайловскаго, „тѣмъ философскимъ фундаментомъ, на которомъ построено все зданіе“. Этотъ фундаментъ можетъ быть обозначенъ однимъ словомъ: субъективизмъ (II, 175).

Тутъ читателю полезно будетъ запомнить, что, по мнѣнію г. Разумника, понятіе „субъективизмъ“ ни въ коемъ случаѣ не покрывается понятіемъ „субъективный методъ“. Онъ говоритъ: подъ „субъективнымъ методомъ“ часто понимаютъ нѣчто вполнѣ узкое и не охватывающее всю сущность субъективизма; здѣсь много вредитъ само невѣрное словосочетаніе „субъективный методъ“. Конечно, никакого субъективнаго *метода* нѣтъ и быть не можетъ; Михайловскій сначала пытался отстоять такую терминологію... но впослѣдствіи согласился, что „субъективный методъ“ есть не столько методъ, сколько пріемъ; субъективизмъ же и не методъ, и не пріемъ, а доктрина, вполнѣ опредѣленное соціологическое воззрѣніе, и не только соціологическое, но и гносеологическое, и психологическое, и этическое; субъективизмъ есть этико-соціологическій индивидуализмъ“ (II, 179, 180).

Пусть будетъ такъ. Но въ чемъ же заключается главная отличительная черта субъективизма, или, по терминологіи нашего автора, этико-соціологическаго индивидуализма? „*Субъективизмъ*,—отвѣчаетъ г. Ивановъ-Разумникъ,—*есть признаніе телеологизма въ соціологіи*“ [2]).

---

[1]) Надо, впрочемъ, сказать, что критика этой формулы *почти въ тѣхъ же самыхъ словахъ*, которыя употребляются г. Ивановымъ-Разумникомъ, дана была задолго до появленія его труда. Но онъ не нашелъ нужнымъ сказать, *кто* былъ *его* „предтечей“ въ этомъ отношеніи.

[2]) Курсивъ г. Иванова-Разумника.

Чтобъ у читателя не осталось никакого сомнѣнія насчетъ того, что надо понимать подъ телеологизмомъ въ соціологіи, мы опять предоставимъ слово г. Иванову-Разумнику.

„Такимъ образомъ,—поясняетъ онъ, отчасти своими собственными словами, а отчасти словами Михайловскаго, — соціологія есть наука, не только открывающая объективно-необходимые законы, но и нормирующая ихъ; не только нормирующая ихъ, но и вырабатывающая общую цѣль своего движенія. Отсюда и ярко телеологическая формула Михайловскаго, и его рѣшительное заявленіе: „соціологія должна начать съ нѣкоторой утопіи“... Эта „утопія“—тотъ идеалъ, которой неизбѣжно сопутствуетъ каждому соціологу; въ выборѣ этого идеала и заключается субъективизмъ. „Соціологъ... долженъ прямо сказать, — заявляетъ Михайловскій: — желаю познавать отношенія, существующія между обществомъ и его членами, но кромѣ познанія я желаю еще осуществленія такихъ-то и такихъ-то моихъ идеаловъ“... Въ данномъ случаѣ „познаніе отношеній“ является объективной частью соціологіи, а идеалы, стоящіе въ концѣ пути, вырабатываются субъективной точкой зрѣнія; другими словами, субъективизмъ даетъ возможность критическаго отбора „утопій“ и идеаловъ, при чемъ критеріемъ для выбора является у Михайловскаго двуединый критерій блага реальной личности и народа“ (II, 179).

Телеологіи г. Ивановъ-Разумникъ придаетъ огромное значеніе. По его словамъ „*неизбѣжность ея въ соціологіи* [1]) — это та идея, которую Михайловскій завѣщалъ русской интеллигенціи и которая пробила себѣ дорогу даже черезъ враждебное міровоззрѣніе девяностыхъ годовъ“ (II, 181).

Теперь мы знаемъ, въ чѣмъ заключается наиболѣе сильная сторона міровоззрѣнія Михайловскаго, устоявшая даже предъ критикой марксистовъ. Она сводится къ „телеологизму въ соціологіи“. Поэтому намъ остается поближе присмотрѣться къ „телеологизму“.

Только что сдѣланныя много длинныя выписки даютъ намъ достаточно матеріала для сужденія о немъ.

Соціологъ желаетъ познавать отношенія, существующія между обществомъ и его членами, но, кромѣ познанія, онъ желаетъ осуществленія такихъ-то и такихъ-то своихъ идеаловъ. Такъ говорилъ Михайловскій, котораго совершенно одобряетъ въ этомъ случаѣ г. Ивановъ-Разумникъ. И то, что говоритъ здѣсь Михайловскій, конечно, совершенно справедливо: между соціологами,

---

[1]) Курсивъ г. Иванова-Разумника.

въ самомъ дѣлѣ, не мало такихъ людей, которые, кромѣ познанія того, что есть, стремятся еще къ осуществленію того, что по ихъ мнѣнію должно быть. Но кто же противъ этого споритъ? И развѣ же въ этомъ заключается спорный вопросъ? Нѣтъ! Онъ заключается въ томъ, какъ относятся субъективныя стремленія даннаго соціолога къ объективному ходу общественнаго развитія. Марксисты, насмѣхавшіеся надъ субъективизмомъ Михайловскаго, утверждали, что противоположеніе субъективныхъ стремленій „соціологовъ“ объективному ходу общественнаго развитія простонапросто нелѣпо, потому что первыя обусловливаются вторымъ. И этого довода марксистовъ не удалось опровергнуть ни самому Михайловскому, ни г. Иванову-Разумнику, ополчившемуся теперь въ защиту субъективизма.

Тутъ опять приходится напомнить,—нѣсколько измѣняя его съ внѣшней стороны,—то возраженіе, которое Марксъ еще въ 40-хъ годахъ дѣлалъ утопистамъ: *или* субъективныя стремленія даннаго соціолога противорѣчатъ объективному ходу общественнаго развитія, и тогда такому соціологу не суждено видѣть свои стремленія осуществленными; *или же* его субъективныя стремленія опираются на объективный ходъ общественнаго развитія и выражаютъ его собой, и тогда ему нѣтъ ни малѣйшей надобности становиться на особую, субъективную точку зрѣнія по той простой причинѣ, что тогда *субъективное совпадаетъ съ объективнымъ*.

Субъективизмъ Михайловскаго самымъ существованіемъ своимъ доказывалъ, что Михайловскій,— какъ и вся вообще наша передовая интеллигенція 70-хъ годовъ,—не умѣлъ связать субъективное съ объективнымъ, не умѣлъ открыть тѣ внутреннія противорѣчія современной ему русской дѣйствительности, дальнѣйшее развитіе которыхъ должно непремѣнно привести къ торжеству соціалистическаго идеала. Другими словами, нашъ субъективизмъ 70-хъ годовъ вызванъ былъ къ жизни тѣмъ простымъ объстоятельствомъ, что нашей тогдашней интеллигенціи не удалось,— какъ не удалось когда-то и Бѣлинскому,—„развить идею отрицанія“, т.-е. показать, что неприглядная русская дѣйствительность отрицаетъ сама себя процессомъ своего собственнаго внутренняго развитія. Тутъ сказывалось все то же роковое неумѣнье *мысли* разрѣшить загадку *жизни*. Но въ 70-е годы это неумѣнье приняло уже другой,— можно сказать,— довольно непростительный видъ. Бѣлинскій, не сумѣвшій разрѣшить загадку, понималъ, однако, что она находится налицо, и пережилъ мучительную душевную драму оттого, что ему не удалось справиться съ ней. Интеллигенція

же 70-хъ годовъ,—Лавровъ, Михайловскій и ихъ единомышленники,—даже и не подозрѣвали самаго существованія страшной загадки, объясняя пережитыя Бѣлинскимъ тяжелыя страданія лишь вреднымъ вліяніемъ Гегелева философскаго „колпака“. Въ лицѣ Лаврова и Михайловскаго уровень теоретической требовательности нашей „интеллигентной“ мысли *страшно понизился сравнительно съ началомъ 40-хъ г.* [1]). Субъективизмъ явился „знаменіемъ“ этого страшнаго пониженія. Вотъ почему всякій понимающій дѣло человѣкъ только разсмѣется, услыхавъ отъ г. Иванова-Разумника, что Бѣлинскій былъ предтечей Михайловскаго. Гдѣ же это видано, чтобъ предтеча былъ несравненно выше того, кому онъ призванъ былъ „приготовить путь?“

Русская общественная мысль, конечно, развивалась не безъ огромнаго вліянія западно-европейской, хотя нашъ авторъ и не сумѣлъ оцѣнить это вліяніе [2]). Бѣлинскій, а въ особенности Чернышевскій, пришелъ въ концѣ-концовъ къ Фейербаху. А Лавровъ,—который въ разговорахъ со мной не разъ и, конечно, не безъ основанія называлъ Михайловскаго самымъ талантливымъ своимъ ученикомъ,—въ своемъ пониманіи исторіи цѣликомъ держался точки зрѣнія Бруно Бауера. Его извѣстная формула: культура перерабатывается критической мыслью, представляетъ собой лишь краткую формулировку ученія Б. Бауера о борьбѣ критическаго духа съ неразумной дѣйствительностью. Я сказалъ, что Фейербахъ тоже держался идеалистическаго взгляда на исторію. Но все относительно. Во взглядѣ Фейербаха были по крайней мѣрѣ хоть нѣкоторые важные зародыши матеріалистическаго объясненія исторіи,—а во взглядѣ Бруно Бауера совсѣмъ не было такихъ зародышей. Этотъ послѣдній взглядъ можно назвать субъективнымъ идеализмомъ чистѣйшей воды въ его примѣненіи къ процессу историческаго развитія. Разъ утвердившись на точкѣ зрѣнія идеализма, разумѣется, не трудно было притти къ „субъективной соціологіи“: вѣдь, это одно и то же только подъ разными соусами. Неудивительно поэтому, что столь

---

[1]) Полезно будетъ отмѣтить здѣсь, что съ этимъ упадкомъ ея уровня совпадаетъ усиленіе вліянія Канта (чрезъ посредство Лаврова) на русскую теоретическую мысль.

[2]) Мы уже знаемъ, какъ плохо знакомъ онъ съ исторіей западно-европейскаго соціализма и политической экономіи. Какъ на примѣръ, показывающій размѣры его свѣдѣній по исторіи философіи и литературы, сошлюсь на его слова о томъ, что Пушкинъ въ періодъ своего байронизма увлекался атеизмомъ „въ качествѣ вѣрнаго ученика Вольтэра“ (I, 139). Я надѣюсь, что теперь у насъ даже многіе „приготовишки“ знаютъ, какъ рѣшительно боролся Вольтэръ съ атеизмомъ въ теченіе всей своей жизни. Замѣчательный „историкъ“ этотъ г. Ивановъ-Разумникъ!

хвалимый г. Ивановымъ-Разумникомъ субъективизмъ Михайловскаго приводилъ его, напримѣръ, къ такимъ разсужденіямъ: „современный экономическій порядокъ въ Европѣ началъ складываться еще тогда, когда наука, завѣдующая этимъ... кругомъ явленій, не существовала", а у насъ вопросъ о капитализмѣ возникаетъ въ такое время, когда эта наука существуетъ, и потому „мы" можемъ завести другой экономическій порядокъ. Это самый несомнѣнный и самый плоскій утопизмъ, тотъ самый утопизмъ, который у г. Иванова-Разумника справедливо называется, какъ мы видѣли, ошибкой Михайловскаго, заключавшейся „въ догматической предпосылкѣ возможности сознательнаго направленія хода исторіи въ желательную для насъ сторону" (см. выше). И нужно быть г. Ивановымъ-Разумникомъ для того, чтобы, правильно указавъ эту *ошибку*, превратить ее, нѣсколькими страницами ниже, въ теоретическую *заслугу*, окрестивъ эту мнимую заслугу именемъ субъективизма.

Надо замѣтить, впрочемъ, что въ трудѣ нашего автора можно найти не мало подобныхъ неожиданныхъ превращеній. Вотъ другой, и не менѣе, яркій, примѣръ. Мы уже видѣли, что, по его мнѣнію, Михайловскій не имѣлъ права говорить объ интересахъ труда вообще, такъ какъ интересы различныхъ классовъ трудящагося народа могутъ радикально расходиться между собой. И мы нашли, что это правильно. Но вотъ потрудитесь теперь прочитать нижеслѣдующій отрывокъ г. Иванова-Разумника о нашемъ самоновѣйшемъ народничествѣ, народничествѣ г. В. Чернова съ братіей:

„Возставая противъ чрезмѣрно узкаго пониманія ортодоксальнымъ марксизмомъ принципа классовой борьбы, современное народничество доказываетъ, что интересы городского пролетаріата тѣсно связаны съ интересами трудового крестьянства (В. Черновъ. „Крестьянинъ и рабочій, какъ экономич. категоріи"). Однимъ словомъ, хотя народничество и не принимаетъ „народъ" за одно цѣлое, но оно попрежнему принимаетъ „интересы труда" за единицу, понимая ихъ въ широкомъ смыслѣ. Правда, въ одно и то же время горшечникъ молитъ Бога о ведрѣ, а пахарь— о дождѣ [1]), но это слишкомъ узкое толкованіе „интересовъ труда"; при широкомъ ихъ толкованіи интересы трудового крестьянина, фабричнаго рабочаго и „мыслящаго пролетаріата" могутъ оказаться лежащими въ одной плоскости. Народничество принимаетъ,

---

[1]) Да развѣ же горшечникъ и пахарь непремѣнно принадлежатъ къ двумъ различнымъ классамъ? Все то вы путаете, г. Ивановъ-Разумникъ!

такимъ образомъ, принципъ классовой борьбы, но пытается широко раздвинуть его предѣлы“ (II, 515).

Непосредственно за этими строками нашъ авторъ расписывается въ своей симпатіи къ этому народничеству, возродившемуся „въ преддверіи XX-го вѣка“. Но тутъ я считаю себя обязаннымъ выступить на защиту покойнаго Михайловскаго. Гдѣ-же справедливость, спрошу я г. Иванова-Разумника? Развѣ же не утверждалъ Михайловскій, можно сказать, каждой буквой тѣхъ своихъ статей, въ которыхъ шла рѣчь о соціальномъ вопросѣ, что „при широкомъ ихъ толкованіи интересы трудового крестьянина, фабричнаго рабочаго и „мыслящаго пролетарія“ могутъ оказаться лежащими въ одной плоскости?“ Съ Михайловскимъ можно согласиться; съ нимъ можно разойтись. Я, какъ извѣстно, очень сильно разошелся съ нимъ въ свое время; но я, рѣшительный его противникъ, не могу не замѣтить, что несправедливо съ *„этической“* точки зрѣнія,—и безусловно нелѣпо съ *логической*,—вмѣнять Михайловскому въ *ошибку* то, что ставится въ *заслугу* народничеству, благополучно возродившемуся „въ преддверіи XX-го вѣка“. Поступая такъ, г. Ивановъ-Разумникъ сильно грѣшитъ какъ противъ „правды-истины“, такъ и противъ „правды-справедливости“.

И посмотрите какъ удивительно разсуждаетъ онъ, совершая свой тяжкій грѣхъ противъ „двуединой правды“. Интересы трудового крестьянина, фабричнаго рабочаго и „мыслящаго пролетарія“ *могутъ* оказаться лежащими въ одной плоскости. Хорошо, допустимъ, что *могутъ*. Но когда? „При широкомъ ихъ толкованіи“. Дѣло, стало-быть, не въ томъ, каковы эти интересы сами по себѣ, и каковъ долженъ быть ходъ ихъ дальнѣйшаго развитія, а въ томъ, какое они получаютъ толкованіе (отъ кого? Отъ г. В. Чернова?), узкое или широкое. Дѣло не въ жизни, а въ мысли (въ г. В. Черновѣ), не въ бытіи, а въ сознаніи. Это достойно самаго чистокровнаго и самаго вульгарнаго утописта. И при видѣ этого чистокровнаго и вульгарнаго утопизма, я спрашиваю себя, не слишкомъ ли строго обошелся нашъ авторъ съ „формулой прогресса“ Михайловскаго? Вѣдь, она тоже грѣшила *только* утопизмомъ.

Г. Ивановъ-Разумникъ хотѣлъ критиковать Михайловскаго, но для того, чтобы критиковать того или другого автора, нужно глубже, нежели онъ, проникнуть въ смыслъ тѣхъ явленій, которыя онъ изучалъ или объяснялъ. А этого не дано г. Иванову-Разумнику. Поэтому онъ могъ только перепутать то, что было и безъ того запутано въ утопическихъ построеніяхъ Михайлов-

скаго. Само собой понятно, что, располагая лишь такими данными, нельзя написать сколько-нибудь удовлетворительную исторію русской общественной мысли.

Идемъ дальше. „Когда четверть вѣка спустя, въ серединѣ девяностыхъ годовъ, Плехановъ усиленно доказывалъ Михайловскому возможность существованія „объективныхъ“ истинъ въ соціологіи и экономикѣ и находилъ, что „нраву моему не препятствуй“— ultima ratio субъективизма, то онъ сражался съ вѣтряными мельницами своего воображенія и показывалъ плохое знакомство съ теоріями жестоко критикуемаго автора... Михайловскій всегда самъ настаивалъ на существованіи „объективныхъ“ истинъ въ соціологіи, что нисколько не противорѣчитъ его „субъективному“ отношенію къ нимъ; въ своей полемикѣ противъ Южакова... онъ вполнѣ согласно съ истиной заявлялъ, что „снимать съ соціолога узду общеобязательныхъ логическихъ формъ мышленія я никогда не думалъ, а, напротивъ, всегда предлагалъ надѣть ее... Этому не противорѣчитъ возможность субъективной оцѣнки истины, добытой объективнымъ путемъ“ (II, 177).

Дѣлая мнѣ это возраженіе, г. Ивановъ-Разумникъ снова, — въ который разъ? — показываетъ, что онъ просто-напросто не понялъ, о чемъ я спорилъ съ Михайловскимъ.

Что Михайловскій признавалъ существованіе объективныхъ истинъ въ соціологіи, это было мнѣ хорошо извѣстно. Но дѣло было совсѣмъ не въ этомъ. Выше, въ главѣ о Бѣлинскомъ, я уже сказалъ, что существованіе такихъ истинъ признавали рѣшительно всѣ соціалисты-утописты. Однако, это не мѣшало имъ быть *утопистами*. А утопистами они были потому, что воображали, будто отъ нихъ зависитъ перестроить общество согласно открытымъ ими объективнымъ истинамъ. Чтобы принудить, наконецъ, г. Иванова-Разумника къ пониманію того, что я говорю, я напомню ему, въ чемъ видѣлъ онъ,—правда недолго,—ошибку Михайловскаго. Она состояла, по его словамъ, „въ догматической предпосылкѣ возможности сознательнаго направленія хода исторіи въ желательную для насъ сторону,“ въ непониманіи того, что мы „не можемъ выбирать по нашему желанію благодѣтельные дары цивилизаціи Европы и отметать дары гибельные“. Но не трудно понять, что человѣкъ, воображающій, будто онъ можетъ по своему желанію выбирать благодѣтельные дары и отметать дары гибельные и являющійся поэтому самымъ типичнымъ утопистомъ, не только можетъ, но необходимо долженъ признавать существованіе извѣстныхъ объективныхъ истинъ въ соціологіи. Какихъ же истинъ? Да именно тѣхъ, *во имя которыхъ онъ отметаетъ*

гибельные дары и выбираетъ благодѣтельные. Ошибка такого человѣка заключается *не въ отрицаніи подобныхъ истинъ, а въ непониманіи того, что общество,*—точнѣе сказать, передовой общественный классъ даннаго времени,—*одобритъ его выборъ и будетъ руководиться имъ только въ томъ случаѣ, когда выборъ этотъ самъ будетъ не чѣмъ инымъ, какъ субъективнымъ выраженіемъ объективнаго хода общественнаго развитія.* Другими словами, ошибка субъективизма,—какъ и всякаго утопизма вообще,—заключается въ томъ, что онъ, смотря на сознательную дѣятельность людей, какъ на *причину* общественнаго развитія, не понимаетъ того, что, прежде чѣмъ стать его *причиной*, дѣятельность эта по необходимости должна явиться его *слѣдствіемъ*. Вотъ въ какой ошибкѣ я упрекалъ Михайловскаго, и вотъ какой упрекъ остался недоступнымъ пониманію г. Иванова-Разумника.

Когда г. Разумникъ твердитъ теперь мнѣ, что Михайловскій признавалъ существованіе объективныхъ истинъ въ соціологіи, то это приводитъ мнѣ на память разсказъ о томъ спиритѣ, который съ негодованіемъ восклицалъ: „Вотъ, говорятъ, что мы безъ критики относимся къ изучаемымъ нами спиритическимъ явленіямъ, а это совсѣмъ несправедливо; иной разъ явится духъ какого-нибудь отставного солдата и увѣряетъ, что онъ духъ Платона или Аристотеля. Что жъ вы думаете? Мы такъ ему и вѣримъ? Нѣтъ, ты докажи, что ты Платонъ; ты докажи, что ты Аристотель. Какой же вамъ еще критики“?

Въ концѣ-концовъ г. Ивановъ-Разумникъ въ качествѣ человѣка, не слѣдующаго рабски ни за однимъ изъ своихъ предшественниковъ, вноситъ въ индивидуализмъ Михайловскаго свою *поправку*. Сущность этой поправки сводится къ тому, что, если Михайловскій требовалъ отъ личности широты, то онъ, г. Ивановъ-Разумникъ, требуетъ отъ нея, кромѣ того, еще и глубины. И это съ полнымъ сознаніемъ важности своего великаго теоретическаго открытія. Вѣдь, вотъ какой забавникъ!

Теперь потолкуемъ о политикѣ.

Г. Ивановъ-Забавникъ повѣствуетъ, что „народовольцы вообще, а Михайловскій въ частности, еще въ серединѣ семидесятыхъ годовъ твердо установили положеніе о необходимости синтеза „соціализма“ и „политики“. Впослѣдствіи русскіе марксисты девяностыхъ годовъ отождествили соціальное съ политическимъ своимъ заявленіемъ, что „всякая классовая борьба есть борьба политическая“; это было выраженіемъ въ новой формѣ стараго народовольческаго положенія—„къ соціальному черезъ политиче-

ское!—положенія, на которомъ нѣкогда строилъ свою теорію и замѣчательнѣйшій изъ декабристовъ, Пестель“ (II, 111).

Мысль о томъ, что всякая классовая борьба есть борьба политическая, принадлежитъ, какъ извѣстно, Марксу. Никакого отождествленія „соціальнаго съ политическимъ“ эта мысль собой не означала ни у самого Маркса, ни у тѣхъ людей, которые стали распространять его мысли въ русской литературѣ. Правда, въ 90-ыхъ годахъ, нѣкоторая часть нашихъ марксистовъ, — такъ называемые экономисты—дѣйствительно отождествляли „соціальное“ (вѣрнѣе: экономическое) съ „политическимъ“, и это была большая ошибка. Но эта ошибка тогда же встрѣтила энергичный отпоръ со стороны другой части русскихъ марксистовъ, къ которой принадлежалъ, между прочимъ, и пишущій эти строки. Поэтому несправедливо и недостойно историка русской общественной мысли валить эту ошибку на всѣхъ вообще русскихъ марксистовъ 90-ыхъ годовъ. Но это мимоходомъ. Главное же въ томъ, чтобы понять характеръ того синтеза „соціализма и политики“, къ которому пришелъ Михайловскій. Въ высшей степени цѣнный матеріалъ для сужденія объ этомъ „синтезѣ“ даетъ статья Н. Я. Николадзе „Освобожденіе Н. Г. Чернышевскаго“, напечатанная въ октябрьской книжкѣ „Былого“ за 1906 годъ. Н. Я. Николадзе разсказываетъ въ ней, что, когда,—во время извѣстныхъ теперь переговоровъ, предшествовавшихъ этому освобожденію, — онъ заговорилъ съ Михайловскимъ о нѣкоторыхъ политическихъ требованіяхъ, то получилъ въ отвѣтъ, что „теперь настроеніе партіи менѣе приподнятое, и она увѣрилась, что политическія реформы поведутъ къ упроченію во власти не народолюбцевъ, а только буржуазіи, что составитъ не прогрессъ, а регрессъ“. Нечего сказать, превосходный „синтезъ соціализма и политики“! Нужно только прибавить, что этотъ превосходный „синтезъ“ былъ по своему существу не временнымъ только, а постояннымъ настроеніемъ партіи „Н. В.“, Такъ, еще передовая статья № 2 газеты „Народная Воля“ силилась доказать, что народъ ничего не выигралъ бы, а очень много потерялъ бы отъ такого измѣненія устраненія стараго порядка, при которомъ политическая власть попала бы не въ его руки, а въ руки буржуазіи.

М. А. Бакунинъ, а съ нимъ и народники семидесятыхъ годовъ, слѣдуя Прудону отрицали всякую „политику“. Народовольцы пришли къ тому убѣжденію, что безъ „политики“ обойтись невозможно. Но такъ какъ они не въ состояніи были теоретически справиться съ Бакунинымъ и съ народничествомъ, то они признали „политику“ лишь, какъ неизбѣжное зло, и лишь въ той мѣрѣ, въ

какой политическій переворотъ совпалъ бы съ соціальнымъ. Отсюда логически выросла ихъ теорія „захвата власти“. Когда исчезла у нихъ вѣра въ возможность такого захвата, они опять стали опасаться политическихъ реформъ. Этимъ объясняется какъ то, что Михайловскій сказалъ Николадзе о перемѣнѣ настроенія партіи, такъ и то, что онъ въ разговорѣ съ нимъ же высказался *противъ конституціи*. А что Михайловскій и прежде склоненъ былъ къ Бакунинскому „синтезу“ насчетъ политики, показываютъ слѣдующія, обращенныя къ Достоевскому, слова его по поводу романа „Бѣсы“:

„Вы смѣетесь надъ нелѣпымъ Шигалевымъ и несчастнымъ Виргинскимъ за ихъ мысли о предпочтительности соціальныхъ реформъ предъ политическими. Это характерная для насъ мысль, и знаете ли, что она значитъ? Для „общечеловѣка“, для citoyen'а, для человѣка, вкусившаго плодовъ общечеловѣческаго древа познанія добра и зла, не можетъ быть ничего соблазнительнѣе свободы политической, свободы совѣсти, слова устнаго и печатнаго, свободы обмѣна мыслей (политическихъ сходокъ) и проч. И мы желаемъ этого, конечно. Но если всѣ связанныя съ этой свободой права должны только протянуть для насъ роль яркаго и ароматнаго цвѣта,—мы не хотимъ этихъ правъ и этой свободы! Да будутъ они прокляты, если они не только не дадутъ намъ возможности расчитаться съ долгами, но еще увеличатъ ихъ!“ [1]).

Этотъ „синтезъ“ такъ хорошъ, что теперь рѣшительно не стоитъ вдаваться въ его критику. Достаточно сказать одно: Михайловскій, уже значительно позже,—въ „Литературныхъ замѣткахъ“ 80-хъ годовъ,—съ гордостью вспоминалъ этотъ свой „синтезъ“ и снова формулировалъ его такъ: „свобода великая и соблазнительная вещь, но мы не хотимъ свободы, если она, какъ было въ Европѣ, только увеличитъ нашъ вѣковой долгъ народу... Я твердо знаю, что (сказавъ это, Г. П.) выразилъ одну изъ интимнѣйшихъ и задушевнѣйшихъ идей нашего времени“.

Въ интересахъ справедливости надо замѣтить, что и западноевропейскіе соціалисты-утописты не умѣли найти синтезъ между „соціальнымъ“ и „политическимъ“. Такой синтезъ былъ найденъ только Марксомъ, и именно благодаря тому, что онъ покинулъ точку зрѣнія утопіи.

---

[1]) Соч. Михайловскаго. Т. II, стр. 306. СПБ. 1888. Изд. 2-е.

XVI.

Теперь мы очень хорошо знаемъ г. Иванова-Разумника. Въ виду этого читатель не удивится, если я скажу ему, что у меня очень мало охоты защищать марксизмъ отъ той „критики“, съ которой подступаетъ къ нему нашъ историкъ. Но не могу я и совсѣмъ обойти молчаніемъ эту „критику“. Поэтому давайте слушать, читатель, подавивъ невольный вздохъ нетерпѣнія и скуки.

Г. Ивановъ-Забавникъ говоритъ: „Ортодоксальный марксизмъ въ началѣ девяностыхъ годовъ съ юношеской нетерпимостью проповѣдывалъ экспропріацію мелкаго земельнаго собственника, радовался этому „исторически-необходимому“ процессу и воспѣвалъ деревенскаго кабатчика и кулака, какъ „высшій типъ человѣческой личности (Плехановъ, Струве)“... (II, 511).

Нашъ безпристрастный „историкъ“ повторяетъ здѣсь тотъ же нелѣпый упрекъ, съ которымъ выступилъ противъ насъ покойный С. Н. Кривенко. Въ свое время этотъ упрекъ вызвалъ съ моей стороны не мало насмѣшекъ по адресу нашего почтеннаго противника. Теперь я отнесусь къ нему совершенно спокойно, разсматривая его просто, какъ человѣческій документъ, характеризующій „историческіе“ пріемы г. Иванова-Разумника. Нѣтъ никакой нужды говорить, что ни мнѣ, ни г. Струве не приходило въ голову „воспѣвать“ кабатчиковъ и проповѣдывать экспропріацію мелкаго земельнаго собственника. Но мнѣ, и, помнится, г. Струве, приходилось, говоря о произведеніяхъ нашихъ беллетристовъ-народниковъ, обращать свое вниманіе на то обстоятельство,—много разъ отмѣченное въ этихъ же произведеніяхъ самыми яркими красками,—что кулакъ является подчасъ наиболѣе выдающейся личностью деревни. Нашъ „индивидуалистъ“ считаетъ, повидимому, эту мысль большимъ преступленіемъ. Но если онъ и правъ,—чего я вовсе не думаю,—то судить за это преступленіе надо не меня и не г. Струве, а именно нашихъ беллетристовъ-народниковъ: они первые выдвинули эту мысль.

Пойдемъ дальше. Г. Ивановъ-Забавникъ замѣчаетъ, что у него нѣтъ возможности заниматься подробнымъ *изложеніемъ* ученія ортодоксальнаго русскаго марксизма; но онъ забылъ прибавить, что для возмѣщенія этого недостатка онъ занялся весьма старательнымъ *искаженіемъ* не только русскаго, но и западноевропейскаго марксизма. Такъ, еще въ I томѣ своей „исторіи“ (стр. 297-ая) онъ приписываетъ русскимъ марксистамъ теорію „экономической выгоды, какъ primi motoris историческаго про-

цесса". Но уже въ моей книгѣ „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію" я, возражая г. Карѣеву, подробно показалъ, какъ много „мѣщанской" вульгарности нужно для того, чтобъ смѣшивать понятіе *выгоды* съ понятіемъ *экономическихъ отношеній*, развитіемъ которыхъ обусловливается, согласно ученію историческаго матеріализма, развитіе общества, *а черезъ развитіе общества и* развитіе человѣческихъ понятій и чувствъ. Въ той же моей книгѣ я показалъ также, что къ числу тѣхъ чувствъ, развитіе которыхъ обусловливается развитіемъ экономическихъ отношеній, принадлежатъ не только такъ называемыя, эгоистическія чувства людей, но также ихъ наиболѣе самоотверженныя чувства. И, если г. Ивановъ-Разумникъ приписываетъ намъ теперь,—13 лѣтъ спустя послѣ появленія моей книги,—ученіе, о выгодѣ", какъ первомъ двигателѣ историческаго процесса, то это показываетъ только, какъ мало подготовился онъ къ своей роли историка русской общественной мысли.

Г. Ивановъ-Разумникъ утверждаетъ, будто русскіе соціаль-демократы 80-ыхъ и 90-ыхъ годовъ доказывали (вслѣдъ за Бѣлинскимъ), что политическая свобода въ Россіи будетъ достигнута только вмѣстѣ съ нарожденіемъ сильной и сплоченной буржуазіи (II, 121). По своему обыкновенію, онъ и тутъ излагаетъ дѣло не такъ, какъ оно было.

Мысль Бѣлинскаго о томъ, что Россію спасетъ только буржуазія, казалась русскимъ ученикамъ Маркса въ высшей степени замѣчательной, какъ мысль, доказывающая, что неистовый Виссаріонъ снова,—и уже значительно лучше подготовившись къ этому, нежели въ началѣ роковыхъ годовъ,—порывалъ съ утопическимъ соціализмомъ. Но какъ люди, знакомые съ теоріей Маркса, они ужъ не могли довольствоваться такимъ неопредѣленнымъ заявленіемъ насчетъ „буржуазіи". Они анализировали русскія экономическія отношенія и утверждали, что только развитіе этихъ отношеній приведетъ къ измѣненію стараго порядка. Это ихъ пророчество блестяще подтвердилось исторіей,—не той, которую написалъ г. Ивановъ-Забавникъ, а той, которая имѣла мѣсто въ дѣйствительности. Предсказывая опредѣленный ходъ развитія нашихъ экономическихъ отношеній, они, разумѣется, понимали и не скрывали ни отъ себя, ни отъ другихъ, что это развитіе выдвинетъ на нашу историческую сцену два новыхъ класса: буржуазію и пролетаріатъ. Но они рѣшительно никогда не утверждали,—какъ это говоритъ за нихъ нашъ „историкъ" на стр. 128-ой II-го тома, — что рѣшающей силой на исторической аренѣ станетъ буржуазія. Напротивъ, они утвержда-

ютъ, что такой силой будетъ пролетаріатъ. Если бы г. Ивановъ-Разумникъ былъ лучше подготовленъ къ своей роли историка русской общественной мысли, то онъ зналъ бы, что это ихъ убѣжденіе выражалось ими не только въ сочиненіяхъ, написанныхъ ими для русской публики, но и въ тѣхъ ихъ заявленіяхъ, съ которыми они обращались къ своимъ западно-европейскимъ единомышленникамъ. Такъ оно было выражено въ іюлѣ 1889 г., въ Парижѣ, можно сказать, предъ лицомъ всего цивилизованнаго міра, по одному довольно торжественному поводу. Но какое до всего этого дѣло нашему „историку“? Онъ выработалъ себѣ свой особый „субъективный методъ“, который позволяетъ ему со спокойной совѣстью изображать не ту „правду“, которая была, а ту, которая, по его мнѣнію, должна была быть. Онъ тоже „начинаетъ съ утопіи“!

Вотъ еще одинъ интересный образчикъ примѣненія имъ своего „субъективнаго метода“.

„Въ еще болѣе щекотливое положеніе,—говоритъ онъ,—поставили сами себя марксисты въ вопросѣ объ отношеніи своемъ къ росту буржуазіи и къ экспропріаціи мелкаго производителя. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что при стремленіи къ строгой послѣдовательности, марксизмъ долженъ былъ избавиться отъ двойственности своего отношенія къ экспропріирующимъ и экспропріируемымъ. А между тѣмъ даже Бельтовъ-Плехановъ боится взглянуть въ глаза вопросу: на чью сторону стать марксизму—на сторону экспропріатора-кулака, или экспропріируемаго крестьянина? Бельтовъ полагаетъ, что можно и невинность соблюсти, и капиталъ пріобрѣсти: съ одной стороны, надо стараться мѣшать обезземеленію крестьянъ; но это, съ другой стороны, нисколько не задержитъ фатальнаго процесса разложенія общины и дифференціаціи классовъ, „напротивъ, даже ускоритъ его“ („Монист. взглядъ на исторію“, 1895 г.; стр. 261). Иными словами, надо удовлетворять свое добросердечіе и стараться препятствовать тяжелому процессу экспропріаціи, зная заранѣе, что это не только не остановитъ, но даже ускоритъ процессъ разложенія. Это очень утѣшительно, хотя и недостаточно логично“. (II, 360).

Все это опять совершенные пустяки.

Я говорилъ: „единственное дѣйствительное стремленіе общины—это *стремленіе къ разложенію*, и чѣмъ лучше было бы положеніе крестьянства, тѣмъ скорѣе разложилась бы община. Кромѣ того, разложеніе можетъ произойти при условіяхъ, *болѣе или менѣе выгодныхъ для народа*. „Ученики“ должны „стараться“

о томъ, чтобы оно совершалось при условіяхъ, *наиболѣе для него выгодныхъ*“ [1]).

Я позволяю себѣ думать, что это, во-первыхъ, достаточно логично, а, во-вторыхъ, достаточно популярно для того, чтобъ меня понялъ даже г. Ивановъ-Разумникъ. Но я вижу, что рядомъ съ этими строками у меня есть строки, можетъ-быть, и въ самомъ дѣлѣ недоступныя пониманію нашего „историка“. Я сейчасъ приведу и объясню ихъ ему, будучи всегда готовъ притти на помощь своему ближнему.

Возражая на ту геніальную мысль С. Н. Кривенко, что мы должны бы стать кабатчиками, если бъ хотѣли быть логичны,— мы уже знаемъ, что эта геніальная мысль произвела чрезвычайно сильное впечатлѣніе на геніальнаго г. Иванова-Разумника,—я утверждалъ, что мы въ деревнѣ, напротивъ, всегда станемъ на сторону деревенскихъ бѣдняковъ. Прекрасно понимая, что это мое заявленіе должно сильно удивить моего противника, я представилъ его возможныя возраженія и мои необходимые отвѣты на нихъ въ видѣ слѣдующаго діалога:

„Но если онъ захочетъ стать на ихъ сторону (т.-е. на сторону бѣдняковъ), онъ долженъ будетъ стараться мѣшать ихъ обезземеленію?—*Ну, положимъ, долженъ стараться.* — А это замедлитъ развитіе капитализма.—*Нисколько не замедлитъ.* Напротивъ, даже ускоритъ его. Гг. субъективистамъ все кажется, что община „сама собой“ стремится притти въ какую-то „высшую форму“. Они заблуждаются“ [2]).

И они въ самомъ дѣлѣ заблуждались. Г. Личковъ еще въ началѣ 80-хъ годовъ показалъ, что община наиболѣе близка къ разложенію именно тамъ, гдѣ крестьяне дорожатъ землей, т. е. именно тамъ, гдѣ она приноситъ имъ больше дохода. И эта мысль г. Личкова подтверждалась рѣшительно всѣмъ, что узнавали наши изслѣдователи о положеніи русскаго крестьянскаго хозяйства. Я отмѣтилъ это явленіе еще въ книгѣ „Наши разногласія“, вышедшей въ 1885 году, и уже въ то время для меня было совершенно ясно, что разореніе крестьянства, задерживая или даже совершенно останавливая развитіе его производительныхъ силъ, тѣмъ самымъ задерживаетъ развитіе капитализма въ Россіи. Въ виду этого, легко представить себѣ, какими глазами долженъ былъ я смотрѣть на тѣхъ проницательныхъ людей, которые совѣтовали

---

[1]) „Къ вопросу“ и т. д. Изд. 2. СПБ. 1905; стр. 226. Цитирую это изданіе, не имѣя подъ рукой I-го изданія. Но интересующее насъ мѣсто во всѣхъ послѣдующихъ изданіяхъ перепечатывалось безъ перемѣнъ.

[2]) Тамъ же, стр. 225, 226.

мнѣ въ интересахъ логики сдѣлаться кабатчикомъ или кулакомъ. Легко понять также, что обезземеленіе крестьянства отнюдь не могло казаться мнѣ факторомъ, способствующимъ развитію производительныхъ силъ, а слѣдовательно, при данныхъ условіяхъ, и капитализма. Вотъ почему я былъ совершенно послѣдователенъ, когда въ своей брошюрѣ „О борьбѣ съ голодомъ“ указывалъ на то, что необходимо увеличить площадь крестьянскаго землевладѣнья. Такимъ образомъ, я нисколько не противорѣчилъ себѣ, говоря С. Н. Кривенко, что мы должны бороться противъ безземелья. Но для меня было совершенно ясно, и то, что бороться противъ него можно различными способами. Тотъ способъ, который рекомендовали Михайловскій и Кривенко,—„законодательное закрѣпленіе общины“,—представлялся мнѣ нелѣпымъ вмѣшательствомъ въ народную жизнь, не только задерживающимъ развитіе производительныхъ силъ, но ухудшающимъ матеріальное положеніе крестьянства и увеличивающимъ власть кулака въ деревнѣ. Я всей душой былъ противъ такого закрѣпленія, что и выразилъ, между прочимъ, въ своей книгѣ „О монизмѣ“. И именно потому, что бороться съ обезземеленіемъ можно различными способами, я не безусловно соглашался въ своемъ діалогѣ съ моимъ противникомъ насчетъ необходимости такой борьбы, а говорилъ: положимъ, что мы должны стараться мѣшать обезземеленію. Слово „положимъ“ означало то предположеніе, что мы будемъ мѣшать обезземеленію не тѣми средствами, которыя будутъ задерживать развитіе производительныхъ силъ, а тѣми, которыя будутъ способствовать ему. Вотъ только и всего. Это очень легко понять. Но, какъ видно, не всякому.

Еще въ „Нашихъ разногласіяхъ“ я предсказывалъ, что въ развитіи нашей общины наступитъ такой моментъ, когда разложеніе общины, выгодное для наиболѣе богатаго слоя крестьянства, станетъ выгоднымъ также для деревенской бѣдноты, не имѣющей экономической возможности вести самостоятельное хозяйство. Факты показываютъ, что такой моментъ уже наступилъ во многихъ мѣстностяхъ Россіи. А изъ этого слѣдуетъ, что въ вопросѣ о судьбѣ общины моя субъективная логика вовсе не шла въ разрѣзъ съ объективной логикой жизни.

Нашъ „историкъ“ продолжаетъ комментировать ученіе „ортодоксальныхъ“ марксистовъ. „Чѣмъ хуже, тѣмъ лучше, говоритъ онъ. Чѣмъ сильнѣе растетъ капитализмъ, тѣмъ скорѣе рухнетъ капиталистическій строй; чѣмъ хуже становится жить экспропріируемому, тѣмъ лучше для развитія саморазлагающагося капита-

лизма. Однимъ словомъ, чѣмъ хуже реальнымъ личностямъ, тѣмъ лучше для блага общества въ цѣломъ: вотъ въ условномъ видѣ основное положеніе ортодоксальнаго марксизма" (II, 363).

Послѣ только что сказаннаго мною на этотъ счетъ, я могу ограничиться однимъ замѣчаніемъ: излагать такимъ образомъ „ортодоксальный" марксизмъ можно лишь въ томъ условномъ видѣ который у Нордау называется „условной ложью". Такой „условной лжи" не мало распространяли въ свое время народники и субъективисты на нашъ счетъ. Теперь ее вздумалъ разогрѣвать нашъ „историкъ". Что жъ! пусть кушаютъ ее на здоровье тѣ, которымъ нравятся такія блюда.

Г. Ивановъ-Забавникъ упрекаетъ насъ въ пренебрежительномъ отношеніи къ „этической личности" и „въ любви къ дальнему". Онъ гремитъ: „для марксизма „классъ" игралъ роль того „абстрактнаго человѣка", къ которому проявлялась та „любовь къ дальнему", о которой шла рѣчь выше... Неудивительно послѣ этого, что на первый планъ выступало въ марксизмѣ *благо опредѣленнаго класса*, и этому благу были подчинены какъ интересы общества, такъ и интересы отдѣльныхъ личностей. На этой почвѣ классовой борьбы марксизмъ вполнѣ логично создалъ себѣ козла отпущенія въ образѣ окончательно „разлагающагося" русскаго крестьянства и требовалъ экспропріаціи мелкихъ производителей во имя процвѣтанія фабрично-заводской промышленности, что, однако, было только средствомъ, а не цѣлью; но все-таки въ этомъ сказывался вполнѣ послѣдовательный анти-индивидуализмъ" (II, 373).

Безполезно оспаривать это, но полезно обратить на это вниманіе для характеристики г. Иванова-Разумника. Она, характеристика эта была бы неполна, если-бъ мы упустили изъ виду слѣдующую черту. „Намъ не хотѣлось бы однако,—оговаривается г. Ивановъ-Разумникъ,—чтобы насъ приняли за абсолютныхъ противниковъ соціологической доктрины марксизма; напоминаемъ поэтому еще разъ, что все сказанное выше относится къ тому крайнему ортодоксальному марксизму, въ которомъ были повинны далеко не всѣ наиболѣе выдающіеся люди девяностыхъ годовъ. Болѣе того—мы вполнѣ признаемъ громадныя заслуги марксизма, его благотворное, оживляющее вліяніе на критическую мысль русской интеллигенціи" (II, 375).

Эта оговорка заставила меня вспомнить слова Гегеля: „разумъ столько же хитеръ, сколько и могучъ" и сказать себѣ: неразумѣе тоже обнаруживаетъ подчасъ не малую хитрость. *Оговорки* г. Иванова-Разумника, повидимому, предназначена роль *отговорки*:

если кто нибудь вздумаетъ, ссылаясь на сочиненія русскихъ марксистовъ, упрекать нашего „историка“ въ искаженіи истины, то онъ возразитъ: да вѣдь, я и самъ говорилъ, что „далеко не всѣ наиболѣе выдающіеся люди“ и т. д. Очень тонко! Но эта тонкость меня не смущаетъ [1]). Не справляясь о томъ, къ какимъ марксистамъ причисляетъ меня нашъ „историкъ“: къ выдающимся, или же къ заурядным, я утверждаю, что онъ въ своей якобы исторіи систематически искажаетъ мои мысли. И не только мои, но и мысли г. Струве (первой манеры), который, конечно, тоже никогда не воспѣвалъ кабатчиковъ. И не только мысли г. Струве, но и мысли Маркса и Энгельса, которые ужъ, конечно, принадлежатъ къ числу „наиболѣе выдающихся“ западно-европейскохъ марксистовъ. Вотъ примѣръ.

„Zusammenbruchstheorie и Verelendungstheorie ортодоксальнаго марксизма, теорія обнищанія массъ и теорія катастрофы капитализма, были наиболѣе анти-индивидуалистическими положеніями этой доктрины, основанными на принципѣ „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше“. Пусть крестьянская масса нищаетъ, пусть капиталъ сосредоточивается въ однѣхъ рукахъ, пусть кризисы выбрасываютъ за бортъ сотни тысячъ рабочаго люда—все къ лучшему въ семъ лучшемъ изъ міровъ: тѣмъ скорѣе капиталистическій строй пойдетъ къ зениту своей эволюціи, тѣмъ скорѣе отъ зенита онъ начнетъ опускаться въ далекій туманъ будущаго (впрочемъ это „далекое будущее“ было для Маркса и Энгельса только полу-столѣтіемъ), тѣмъ скорѣе создадутся новыя, лучшія формы жизни“ (II, 376).

Указаніе на Маркса и Энгельса свидѣтельствуетъ о томъ, что, по мнѣнію нашего автора, не одни рядовые марксисты держались принципа „чѣмъ хуже, тѣмъ, лучше“. На самомъ дѣлѣ Марксъ и Энгельсъ никогда не держались ни этого принципа, ни „теоріи обнищанія массъ“, ни „теоріи катастрофы“ въ томъ видѣ, какой приданъ былъ этимъ двумъ теоріямъ противниками марксизма. На самомъ дѣлѣ обвинить въ приверженности къ указанному принципу и къ названнымъ теоріямъ (повторяю, *въ томъ видѣ, какой имъ придали противники марксизма*) можно развѣ только М. А. Бакунина,—непримиримаго врага марксизма. Но на этотъ счетъ у критиковъ Маркса твердо установилась та „условная ложь“, что Марксъ вполнѣ повиненъ въ этомъ прин-

[1]) Она смущаетъ меня тѣмъ менѣе, что, какъ и слѣдовало ожидать, далѣе г. Ивановъ-Разумникъ опять смѣло утверждаетъ, что „всѣ ортодоксальные марксисты признавали, что чѣмъ хуже, тѣмъ лучше“. (II, 385, 386). Отсюда ясно видно, что *оговорка* въ самомъ дѣлѣ есть не болѣе какъ *отговорка*.

ципѣ и въ этихъ теоріяхъ, такъ что, повторяя эту „условную ложь“, нашъ авторъ не вноситъ никакой „отсебятины“, а лишь повторяетъ то, что говорили другіе, старается быть, „какъ всѣ“. Но чрезвычайно характерно для него то обстоятельство, что, повторяя доводы „критиковъ“ Маркса, онъ не умѣетъ отнестись къ нимъ съ критикой, не догадывается спросить себя: не означаютъ ли собой, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые изъ этихъ доводовъ разрыва съ соціализмомъ и возврата къ точкѣ зрѣнія теоретиковъ буржуазіи? Напротивъ, онъ съ восторгомъ повторяетъ эти доводы и, слыша ихъ, напримѣръ, отъ г. Струве, охотно прощаетъ этому послѣднему его прежніе грѣхи,—правда, мнимые,—по части „воспѣванія кабатчиковъ“.

Нашъ сторонникъ „русскаго *соціализма*“ съ восторгомъ встрѣчаетъ самые *буржуазные* доводы гг. „критиковъ“,—и особенно г. Струве (*второй* манеры), противъ марксизма и, подводя имъ итогъ, говоритъ:

„Великій расколъ русской интеллигенціи девяностыхъ годовъ привелъ... къ разложенію ортодоксальнаго марксизма и гибели ортодоксальнаго народничества; народничество это погибло подъ ударами марксизма, а марксизмъ разложился отъ внутреннихъ противорѣчій! Ортодоксальный марксизмъ опирался на „перевернутаго вверхъ ногами Гегеля“; всю шаткость этой оригинальной точки опоры ясно показало критическое теченіе въ марксизмѣ: достаточно было легкаго толчка, чтобы перевернутый вверхъ ногами Гегель тяжело рухнулъ внизъ, увлекая въ своемъ паденіи и ортодоксальный марксизмъ, тщетно пытающійся ухватиться за эмпиріо-критицизмъ Авенаріуса“ (II, 447).

Страшенъ сонъ, да милостивъ Богъ, говоритъ русскій народъ. Доводы глубокомысленныхъ „критиковъ“ Маркса ровнехонько ничего не пошатнули въ теоріи автора „Капитала“, а только показали, какъ плохо понимали ее г. г. „критики“. Но любопытны „критическіе“ пріемы самаго г. Иванова-Разумника. Ортодоксальный марксизмъ опирается у него на перевернутаго вверхъ ногами Гегеля. Приписавъ марксизму столь „шаткую“ опору, онъ съ удовольствіемъ констатируетъ потомъ, что марксизмъ рухнулъ внизъ отъ легкаго толчка. Откуда же взялся перевернутый вверхъ ногами Гегель? Марксъ говорилъ, что діалектика Гегеля даетъ въ общихъ чертахъ вѣрное изображеніе процесса развитія дѣйствительности, но, благодаря своему идеалистическому характеру, переворачиваетъ его вверхъ ногами. Поэтому необходимо снова перевернуть это изображеніе, поставить его на ноги, т. е. сдѣлать діалектику матеріали-

стической. Такова была мысль Маркса. Кто не соглашается съ ней, разумѣется, имѣетъ полное право критиковать ее. Но нашъ авторъ предпочелъ ограничиться извращеніемъ этой мысли: онъ *перевернулъ ее вверхъ ногами* и написалъ, что марксизмъ опирался на перевернутаго вверхъ ногами Гегеля. Я уже сказалъ, что неразуміе обнаруживаетъ подчасъ порядочную хитрость.

Слушаемъ дальше. „Въ 1895 году появляется, какъ мы знаемъ, нашумѣвшая книга Бельтова-Плеханова „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“,—разсказываетъ нашъ авторъ; — она представляетъ изъ себя не болѣе и не менѣе какъ подробную перефразировку идей Энгельса изъ его знаменитаго „Анти-Дюринга“, дополненную историческими изслѣдованіями о генезисѣ „научнаго соціализма“. Вопросъ о цѣнности этихъ изслѣдованій мы въ данномъ случаѣ можемъ оставить въ сторонѣ, такъ какъ здѣсь насъ интересуетъ главнымъ образомъ филіація философскихъ идей, а въ этой области Плехановъ только рабски слѣдовалъ за Энгельсомъ—въ немъ для русскихъ марксистовъ былъ законъ и пророки... Въ настоящее время не можетъ быть двухъ мнѣній о философской цѣнности „системы“ Энгельса; какъ извѣстно, онъ опирался на Гегеля и такъ толковалъ и исправлялъ великаго нѣмецкаго философа, что послѣдній не разъ, надо думать, переворачивался въ гробу... Въ философской нѣмецкой литературѣ „система“ Энгельса давно уже оцѣнена по заслугамъ, представляя изъ себя философское ничто, такъ что опровергать ее подробно, писать „Анти-Энгельсъ“ было лишь непроизводительной тратой времени“ (II, 450).

На слѣдующей страницѣ, въ примѣчаніи, г. Ивановъ-Разумникъ снисходительно заявляетъ: „изъ уваженія къ заслугамъ Плеханова мы предпочитаемъ умолчать о рядѣ статей въ защиту вульгарнаго матеріализма, собранныхъ впослѣдствіи въ его книгѣ „Критика нашихъ критиковъ“: до того всѣ онѣ не выдерживаютъ критики“...

По этому личному поводу я вижу себя вынужденнымъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній моему доброму критику.

Во-первыхъ, мнѣ чрезвычайно жаль, что онъ, очевидно имѣя полную возможность опровергнуть по существу матеріалистическую основу марксизма, ограничился тѣмъ, что „перевернулъ Гегеля вверхъ ногами“. Это придало его аргументаціи совсѣмъ легкомысленный видъ. И если это произошло вслѣдствіе моихъ „заслугъ“, то я готовъ сильно пожалѣть даже о „заслугахъ“.

Во-вторыхъ, если я, возражая нашимъ „критикамъ“, проповѣдывалъ *матеріализмъ*, то неосновательно было говорить, какъ

это дѣлаетъ г. Ивановъ-Разумникъ, что ортодоксальный марксизмъ сумѣлъ выставить на свою защиту только тщетную попытку „ухватиться за *эмпиріо-критицизмъ* Авенаріуса“.

Въ третьихъ, если мои философскіе взгляды представляютъ собой лишь перафразировку философскихъ взглядовъ Энгельса, то почему онъ именуетъ ихъ вульгарнымъ матеріализмомъ? Развѣ ему не извѣстно, что существуетъ большая разница между тѣмъ, что называютъ вульгарнымъ матеріализмомъ съ одной стороны и діалектическимъ матеріализмомъ Энгельса съ другой?

Въ четвертыхъ, если г. Ивановъ-Разумникъ думаетъ, что Энгельсъ плохо „толковалъ и исправлялъ“ великаго нѣмецкаго идеалиста, то это надо было доказать, а не ограничиваться простымъ декретированіемъ этого мнѣнія. Вѣдь, мы же не въ состояніи провѣрить, точно ли Гегель „переворачивается“ въ гробу и, если да, то потому ли, что его плохо „толковалъ и исправлялъ Энгельсъ“. Или, можетъ быть, нашъ авторъ предпочелъ остаться голословнымъ изъ уваженія къ „заслугамъ“ Энгельса?

Въ пятыхъ, вполнѣ справедливо то, что въ философской нѣмецкой литературѣ къ матеріализму Энгельса-Маркса относятся теперь совершенно отрицательно. Но это нисколько не мѣшаетъ мнѣ считать этотъ матеріализмъ единственно правильной философіей. И за это нашъ авторъ долженъ былъ бы не порицать, а скорѣй хвалить меня. Если, какъ утверждаетъ г. Ивановъ-Разумникъ, вслѣдъ за Герценомъ, „мѣщанство это трафаретность“; если „символъ вѣры мѣщанства и его завѣтнѣйшее стремленіе — быть, какъ всѣ“ (I, 15), то что жъ плохого въ томъ, что я въ философіи не стремлюсь „быть, какъ всѣ“, не склоняюсь къ „трафаретности“? И не показываетъ ли это, что и мы, „ортодоксы“, не лишены того, что нашъ авторъ считаетъ хорошими сторонами „индивидуализма“?

Въ шестыхъ, я предоставляю свѣдущимъ въ философіи людямъ рѣшить, какъ отношусь я къ Марксу и Энгельсу: какъ *рабъ* слѣдующій за своими господами, но неспособный усвоить всю полноту ихъ мысли, или же какъ *ученикъ*, сознательно отстаивающій тѣ принципы, къ которымъ пришли его великіе учителя. Предоставляю тѣмъ же свѣдущимъ людямъ рѣшить и вопросъ о томъ, въ какой мѣрѣ мои философскія статьи являются простой перефразировкой первой части Энгельсова „Анти-Дюринга“. Ноя категорически утверждаю, что къ числу свѣдущихъ людей не можетъ быть отнесенъ г. Ивановъ-Забавникъ, очевидно не понимающій ни меня, ни Энгельса, ни Маркса.

Въ седьмыхъ. Будь у нашего автора хоть нѣкоторая

склонность къ критическому мышленію, онъ не ограничился бы указаніемъ на отрицательное отношеніе нынѣшнихъ нѣмецкихъ „философовъ“ къ матеріализму, а спросилъ бы себя, чѣмъ вызывается такое отношеніе. И тогда, при извѣстномъ вниманіи къ вопросу, онъ, можетъ быть, самъ понялъ бы, что указанное отношеніе нѣмецкихъ „философовъ“ къ матеріализму вызывается причинами, не имѣющими ровно ничего общаго съ „чистой“ философской истиной. Нынѣшняя идеалистическая философія не только въ Германіи, но и во всемъ цивилизованномъ мірѣ представляетъ собой философію буржуазіи („мѣщанство!“) временъ упадка. У меня, какъ у человѣка, не стоящаго на „мѣщанской“ точкѣ зрѣнія, нѣтъ ни малѣйшей склонности къ этому философскому „декаденству, и я очень горжусь тѣмъ, что мои философскіе взгляды не нравятся нынѣшнимъ декадентамъ философіи.

Я знаю, г. Ивановъ-Разумникъ рѣшительно возстаетъ противъ того взгляда, что совершающаяся въ современномъ обществѣ классовая борьба можетъ имѣть положительное или отрицательное вліяніе на развитіе философскихъ понятій. Но и въ этомъ своемъ отрицаніи онъ остается голословнымъ, по обыкновенію, ограничиваясь крикливымъ декретированіемъ своего мнѣнія. Онъ и не подозрѣваетъ того, что, декретируя независимость философскаго *мышленія* отъ общественнаго *бытія*, онъ противорѣчитъ тѣмъ немногимъ частицамъ истиннаго взгляда на этотъ предметъ, которыя, повидимому, уже проникли въ его міросозерцаніе. Такъ, напримѣръ, онъ признаетъ, вслѣдъ за Михайловскимъ, что великіе люди не съ неба падаютъ, а создаются окружающей ихъ общественной жизнью. А для философовъ,—особенно для философовъ-идеалистовъ нашего времени,—онъ, какъ видно, дѣлаетъ исключеніе: эти почтенные мужи, какъ видно, падаютъ съ неба въ готовомъ видѣ. „По нынѣшнимъ временамъ“, этому повѣрятъ многіе (даже изъ тѣхъ, которые облыжно именуютъ себя марксистами); я не изъ ихъ числа. Я признаю совершенно правильными слова Гегеля: философія есть выраженіе своего времени въ мысляхъ (seine Zeit in Gedanken erfass). А когда я анализирую данное время, то я не могу абстрагироваться отъ свойственныхъ этому времени экономическихъ отношеній и классовой борьбы. И я полагаю, что если бъ я вздумалъ абстрагироваться отъ нихъ, то это придало бы моимъ разсужденіямъ столь характерныя для мѣщанства „узость формы“ и „плоскость содержанія“.

Пора кончать. Г. Ивановъ-Разумникъ объявляетъ русскій народъ „можетъ быть“ наименѣе мѣщанскимъ народомъ въ мірѣ. Онъ дѣлаетъ это потому, что русская интеллигенція предста-

вляется ему наиболѣе проникнутой духомъ „индивидуализма“. Но что такое „индивидуализмъ“ русской интеллигенціи?

У Тургенева одинъ „лишній человѣкъ“ говоритъ: „у насъ, русскихъ, нѣтъ другой жизненой задачи, какъ опять-таки разработка нашей личности, и вотъ мы, едва возмужалыя дѣти, уже принимаемся разрабатывать ее, эту нашу несчастную личность“.

Тутъ очень много вѣрнаго. Русскіе интеллигенты въ самомъ дѣлѣ очень много занимались разработкой своей личности и вообще вопросами „индивидуализма“ Это отъ того, что имъ были закрыты пути къ общественной и политической дѣятельности. По пословицѣ „нѣтъ худа безъ добра“, эта усиленная разработка личности привела къ тому, что русская интеллигенція въ своихъ взглядахъ на нѣкоторые вопросы личныхъ отношеній опередила современную интеллигенцію Западной Европы [1]).

Однако, наличность добра во всякомъ худѣ еще не дѣлаетъ худа—добромъ. То обстоятельство, что русскому интеллигенту были закрыты пути къ общественной и политической дѣятельности, причинялось неразвитостью нашихъ общественныхъ отношеній. А эта неразвитость дѣлала нашихъ интеллигентовъ, такъ много занимавшихся вопросами личности, утопистами. Не удивительно, поэтому, что нашъ русскій утопизмъ всегда былъ проникнутъ духомъ „индивидуализма“, а ко времени Михайловскаго насквозь пропитался этимъ духомъ. Говоря это, я вовсе не думаю упрекать русскую интеллигенцію, а просто указываю на объективныя условія ея развитія и повторяю, что въ числѣ этихъ условій самое важное мѣсто занимала неразвитость общественныхъ отношеній. Этой неразвитостью объясняются какъ слабыя, такъ и сильныя стороны нашего „индивидуализма“; много занимаясь вопросами личности, русскій передовой интеллигентъ не переставалъ отъ души сочувствовать массѣ: сочувствіемъ къ ней и вызывалось его увлеченіе утопическимъ соціализмомъ. Но времена мѣняются, а наша неразвитость общественныхъ отношеній не оставалась сама себѣ равной. Пульсъ экономической жизни нашей страны мало-по-малу забился сильнѣе, старые экономическіе устои нашей общественной жизни рухнули; у насъ появи-

---

[1]) Говорятъ, что знаменитая на всемірномъ рынкѣ русская кожа (cuir russe) обязана своимъ общепризнаннымъ превосходствомъ тому, что въ Россіи скотъ гораздо хуже питается и вообще живетъ при худшихъ гигіеническихъ условіяхъ, нежели въ другихъ странахъ. Если это вѣрно, то причина превосходства русской кожи отчасти напоминаетъ (я не говорю о полномъ сходствѣ) ту, благодаря которой мы, русскіе интеллигенты, превосходимъ интеллигентовъ Запада по части вопросовъ личныхъ отношеній: насъ плохо кормила наша мачеха-исторія.

лись на исторической аренѣ новые общественные классы, и между этими классами началась та борьба, вліяніемъ которой характеризуется вся умственная и общественная жизнь Западной Европы новѣйшаго времени. Если въ области политики эти новые, борющіеся между собой классы имѣли нѣкоторые общіе интересы, состоявшіе и состоящіе въ измѣненіи стараго порядка, то наличность этихъ общихъ интересовъ,—не всегда, впрочемъ, правильно понимаемыхъ обѣими сторонами,—нисколько не устраняла необходимости размежеванія въ области идеологій. Такое размежеваніе началось у насъ передовыми идеологами буржуазіи въ 90-хъ годахъ подъ именемъ „критики Маркса“ [1]). И съ тѣхъ поръ, какъ началось это размежеваніе, „индивидуализмъ“ нашей интеллигенціи сталъ принимать новую, до тѣхъ поръ вполнѣ чуждую ему окраску: *онъ становился буржуазнымъ*. Прежде такъ искренне сочувствовавшій страданіямъ *массы*, онъ почувствовалъ теперь, что ея интересы далеко не тождественны съ его интересами. И онъ сталъ презрительно посматривать на нее сверху внизъ, обвиняя ее въ томъ, что безспорно составляло теперь его собственный грѣхъ,—*въ мѣщанствѣ*. Такимъ образомъ и выработалась постепенно та точка зрѣнія, на которой стоитъ г. Ивановъ-Разумникъ. Этому послѣднему кажется, что его „индувидуализмъ“ очень близокъ къ „индивидуализму“ Михайловскаго, что это въ сущности тотъ же самый индивидуализмъ, но только прошедшій черезъ горнило критики и получившій правильное философское обоснованіе. Мы уже видѣли, что у г. Иванова-Разумника выходитъ, будто бы онъ только внесъ существенную *поправку* въ „индивидуализмъ“ Михайловскаго: Михайловскій требовалъ отъ личности „широты“, а г. Ивановъ-Разумникъ предъявилъ къ ней, кромѣ того, требованіе „глубины“. Но мы знаемъ также, что это — одна „словесность“. На самомъ дѣлѣ „индивидуализмъ“ въ лицѣ г. Иванова-Разумника получилъ совершенно другое *внутреннее содержаніе*. И это новое содержаніе лучше всего опредѣляется уже хорошо знакомымъ намъ положеніемъ г. Иванова-Разумника:

„*Ошибка Герцена была въ томъ, что анти-мѣщанство онъ искалъ въ классовой и сословной группѣ, между тѣмъ, какъ со-*

---

[1]) Многіе изъ этихъ идеологовъ сами считали себя въ теченіе нѣкотораго времени марксистами, но почему это было такъ,—это вопросъ другой, насъ здѣсь не касающійся. Важно то, что начать размежеваніе имъ было необходимо между прочимъ и потому, что въ теченіе нѣкотораго времени они фигурировали въ качествѣ марксистовъ. Подобная „ненормальность“ могла быть только временной.

сословіе и классъ—всегда толпа, масса сѣраго цвѣта, съ серединными идеалами, стремленіями, взглядами; отдѣльныя болѣе или менѣе ярко окрашенныя индивидуальности изъ всѣхъ классовъ и сословій составляютъ внѣклассовую и внѣсословную группу интеллигенціи, основнымъ свойствомъ которой и является антимѣщанство (I, 376).

Этихъ словъ не похвалилъ бы покойный Михайловскій. Онъ былъ утопистъ; онъ не понималъ, что освобожденіе массы можетъ быть только дѣломъ самой массы; онъ не понималъ ничѣмъ незамѣнимаго значенія ея исторической самодѣятельности. Но онъ отнюдь не презиралъ массы. И потому напрасно цѣпляется за его фалды нашъ „ярко-окрашенный“ въ мѣщанскій,— или можетъ быть сверхмѣщанскій?—цвѣтъ г. Ивановъ-Разумникъ.

Но, съ другой стороны, надо опять вспомнить сказанное нами выше: въ настоящее время идеологи буржуазіи нерѣдко эксплуатируютъ для защиты своей позиціи слабыя мѣста утопическаго соціализма. Это уже знакомая намъ иронія исторіи идей, та иронія, которой хотѣлъ поклониться Прудонъ.

П. Я. Чаадаевъ [1]).

(**М. Гершензонъ.—П. Я. Чаадаевъ.**—Жизнь и мышленіе.—С.-Петербургъ, 1908).

Это интересная книга. Она даетъ даже больше, чѣмъ обѣщаетъ; въ ней заключается не только очеркъ жизни и „мышленіе“ П. Я. Чаадаева, но также,—въ приложеніяхъ— его *„философическія письма“*, *„Апологія сумасшедшаго“*, три письма къ А. И. Тургеневу; письмо къ Сиркуру и, наконецъ, „письмо къ неизвѣстному“. И все это вмѣстѣ взятое,—и очеркъ г. М. Гершензона, и приложенія, — проливаетъ много свѣта на замѣчательную личность П. Я. Чаадаева. Книгу г. Гершензона *долженъ* прочитать всякій, кого интересуетъ историческое развитіе русской общественной мысли.

Но прочитать дѣльную книгу, еще не значитъ во всемъ согласиться съ ея авторомъ. Что касается насъ, то наша оцѣнка взглядовъ П. Я. Чаадаева во многомъ расходится съ тою, кото-

---

[1]) „Современный Міръ“, 1908, № 1.

рая дана г. Гершензономъ. И намъ хочется здѣсь же высказать, въ чемъ именно мы расходимся съ этимъ послѣднимъ.

Г. М. Гершензонъ говоритъ, что по разнымъ причинамъ имя Чаадаева стало достояніемъ легенды: „онъ, рѣшительно осуждавшій все то, чѣмъ наиболѣе дорожила въ себѣ наша передовая интеллигенція,—ея исключительно позитивное направленіе и политическое революціонерство,—былъ зачисленъ въ синодикъ русскаго либерализма, какъ одинъ изъ славнѣйшихъ дѣятелей нашего освободительнаго движенія“ (ст. 1). Это „недоразумѣніе“ началось еще при жизни П. Я. Чаадаева, который, по замѣчанію г. Гершензона, былъ слишкомъ тщеславенъ, чтобы отклонять незаслуженные лавры и въ то же время достаточно уменъ, чтобы понимать имъ цѣну. На самомъ дѣлѣ Чаадаевъ былъ не политикомъ, а мистикомъ. Таково заключеніе, къ которому приходитъ въ своей книгѣ г. Гершензонъ.

Но если это такъ, то какъ же возникла и чѣмъ поддерживалась разрушаемая нашимъ авторомъ легенда? Какимъ образомъ могло такъ долго существовать недоразумѣніе, которое г. Гершензонъ называетъ чудовищнымъ?

Отвѣты, даваемые г. Гершензономъ на эти вопросы, кажутся намъ совершенно неудовлетворительными. Онъ говоритъ: „здѣсь сказалась смутная догадка о большей, чѣмъ политическая, о вѣчной истинѣ, о той внутренней свободѣ, для которой внѣшняя и, значитъ, политическая свобода—правда, только подножье, но столь же естественно необходимое, какъ воздухъ для жизни. Нѣтъ лозунга болѣе освободительнаго—даже политически—чѣмъ призывъ: sursum corda. Въ этомъ смыслѣ Чаадаевъ, немолчно твердившій о высшихъ задачахъ духа, создавшій одно изъ глубочайшихъ историческихъ обобщеній, до которыхъ додумался человѣкъ, достоинъ памяти потомства“ (ст. 1—2).

Остановимся пока на этомъ. Во-первыхъ, что значитъ: „исключительно позитивное направленіе“? То ли это направленіе, которое чуждо всякаго религіознаго элемента? Если—да, то придется сказать, что, напримѣръ, довольно многіе изъ декабристовъ совсѣмъ не принадлежали къ этому направленію. Но развѣ же слѣдуетъ изъ этого, что ошибочно было бы относить этихъ декабристовъ къ числу дѣятелей нашего освободительнаго движенія? Далѣе. Всѣ ли дѣятели нашего освободительнаго движенія отличались „политическимъ революціонерствомъ“? Нѣтъ, конечно, не всѣ! Между ними были люди, стремившіеся къ политической свободѣ, но въ то же время чуждавшіеся „революціонерства“, и точно также между ними были люди весьма склонные къ „рево-

люціонерству", но чуждавшіеся „*политики*". Стало быть и тутъ опредѣленіе, даваемое г. Гершензономъ, оказывается слишкомъ *узкимъ*, т.-е. *неправильнымъ*. Пойдемъ еще дальше. „Призывъ: sursum corda" на болѣе знакомомъ русскому читателю древнеславянскомъ языкѣ выражается словами: „*горѣ имамы сердца*"! И вотъ мы спрашиваемъ: дѣйствительно ли этотъ призывъ имѣетъ освободительный характеръ „даже политически"? Намъ сдается, что—нѣтъ. Указываемый г. Гершензономъ призывъ слишкомъ неопредѣленъ для того, чтобы можно было вложить въ него „даже политическое" содержаніе. Все дѣло въ томъ, на какой манеръ люди „имѣютъ горѣ сердца". Человѣкъ можетъ имѣть „сердце горѣ" и быть убѣжденнымъ противникомъ политической, да и всякой другой свободы. Г. Гершензонъ скажетъ, пожалуй, что такой человѣкъ еще не знаетъ, что такое собственно есть настоящее „*sursum corda*". Но въ томъ-то и дѣло, что намъ, простымъ смертнымъ, не озареннымъ никакой сверхъестественной благодатью, и невозможно узнать это съ достовѣрностью. Тѣ „вѣчныя истины", къ разряду которыхъ принадлежитъ „истина", упоминаемая г. Гершензономъ, вообще очень—спорныя „истины". И недостаточно „немолчно твердить о высшихъ задачахъ духа", чтобы стать „достойнымъ памяти потомства". Тутъ нужно нѣчто иное. И ужъ во всякомъ случаѣ у Чаадаева есть другія и гораздо болѣе серьезныя заслуги передъ нашимъ освободительнымъ движеніемъ, кромѣ его мистическихъ увлеченій. Если, напримѣръ, Герценъ до конца своей жизни относился съ большимъ сочувствіемъ къ Чаадаеву, то это происходило, конечно, не потому, что Чаадаевъ былъ мистикомъ.

Описавъ впечатлѣніе, произведенное на Герцена первымъ,—единственнымъ, пользующимся извѣстностью,—„философическимъ письмомъ" Чаадаева, самъ г. Гершензонъ замѣчаетъ: „очевидно, настроеніе автора совпадало съ настроеніемъ читателя, и читатель даже не заподозрилъ, что настроеніе автора обусловлено совсѣмъ иными причинами, нежели его собственное. Герценъ говоритъ: „Это былъ выстрѣлъ, раздавшійся въ темную ночь"; да, но Герценъ, не справившись, кто и въ кого стрѣляетъ, мгновеннно рѣшилъ, что это—союзникъ, и что выстрѣлъ направленъ въ общаго врага. А общаго только и было, что настроеніе, боль и упрекъ" (стр. 142).

Стало-быть, *настроеніе*-то было все-таки *общее?* Если такъ, то понятно и впечатлѣніе, произведенное авторомъ на читателя. Вѣдь такъ и всегда бываетъ: читатели сочувствуютъ тѣмъ авторамъ, настроеніе которыхъ соотвѣтствуетъ ихъ настроенію. И

никакого „чудовищнаго недоразумѣнія“ тутъ нѣтъ. Правда, настроеніе, свойственное въ данномъ случаѣ и автору, и читателю, вызывалось у каждаго изъ нихъ, по словамъ г. Гершензона, совершенно различными причинами. Но такъ ли это? Не ошибается ли и здѣсь г. Гершензонъ? По-нашему—очень ошибается. Въ самомъ дѣлѣ, интересующее насъ настроеніе вызвано было не чѣмъ инымъ, какъ *отрицательнымъ отношеніемъ къ тогдашней россійской дѣйствительности*. И это отношеніе было свойственно Чаадаеву въ такой же мѣрѣ, какъ и Герцену. И именно потому сочувствіе Герцена Чаадаеву было не „мгновеннымъ“, а постояннымъ. Вопреки мнѣнію г. Гершензона, у нихъ обоихъ былъ *общій врагъ*, въ котораго каждый изъ нихъ „*стрѣлялъ*“ по мѣрѣ своихъ силъ и способностей. И когда одинъ дѣлалъ мѣткій выстрѣлъ, другой не могъ не радоваться, не могъ не рукоплескать ему. Такъ и поступилъ Герценъ, прочитавъ „философическое письмо“. Гдѣ же здѣсь „чудовищное недоразумѣніе“?

Когда Герценъ лично познакомился, впослѣдствіи, съ Чаадаевымъ, онъ, разумѣется, увидѣлъ, что имѣетъ дѣло съ мистикомъ. Но это не помѣшало ему считать себя его единомышленникомъ въ томъ, что касалось тогдашней нашей дѣйствительности. И таково же было, вѣроятно, отношеніе къ Чаадаеву другихъ, современныхъ ему участниковъ освободительнаго движенія: несмотря на его мистицизмъ, они видятъ достаточное основаніе считать его человѣкомъ одного съ ними лагеря.

Г. Гершензонъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ своей книги: „письма Чаадаева за послѣднія пятнадцать лѣтъ его жизни показываютъ его намъ всецѣло поглощеннымъ борьбою съ славянофильствомъ. Онъ говоритъ о немъ всегда, по всякому поводу и совсѣмъ безъ повода, во всѣхъ тонахъ, отъ трагическаго и кончая шутливымъ. Пишетъ ли онъ Шеллингу, — его выспренняя рѣчь подчасъ сбивается на жалостное повѣствованіе объ этомъ „умственномъ кризисѣ“, объ этомъ „пагубномъ ученіи“ русскихъ націоналистовъ. По поводу Шевыревскаго курса исторіи русской литературы онъ пишетъ Сиркуру пространное письмо, гдѣ тонко отточеннымъ сарказмомъ препарируетъ всю нелѣпость славянофильскаго ученія, какъ студентъ-медикъ мускулатуру руки. Нѣтъ надобности цитировать эти письма: въ нихъ нѣтъ ничего существенно-новаго; Чаадаевъ скорбитъ о національномъ самообманѣ, высмѣиваетъ *ретроспективную утопію* славянофиловъ, ихъ пренебрежительное отношеніе къ Западной Европѣ и проч... Однако, главной мишенью его нападокъ были не историческія ошибки и не реакціонныя вожделѣнія славянофиловъ, его ужасала больше

всего та атмосфера національнаго самодовольства, въ которую они погрузили общество. Онъ, любившій въ Россіи только ея будущее, т.-е. ея возможный прогрессъ, не могъ безъ боли смотрѣть на эту духовную сытость, въ корнѣ враждебную всякому прогрессивному движенію и искажавшую народный характеръ. Это настроеніе умовъ кажется ему смертельной болѣзнью, грозящей подкосить всю будущность русскаго народа, и онъ не устаетъ слѣдить за ея проявленіями, за ея гибельнымъ дѣйствіемъ на все общество въ цѣломъ и на отдѣльныхъ членовъ его“ (стр. 176—177).

Чего же вамъ еще, г. Гершензонъ? Вѣдь вы же сами очень убѣдительно доказываете, что вы неправы, т.-е. что между Чаадаевымъ и передовыми людьми того времени было очень много общаго во взглядахъ. Чаадаевъ, по вашимъ собственнымъ словамъ, былъ убѣжденнымъ *западникомъ* и *прогрессистомъ*. Этого совершенно достаточно.

Мало сказать, что Чаадаевъ былъ западникомъ. Надо прибавить къ этому, что онъ явился въ своемъ первомъ „философическомъ письмѣ“ едва ли не самымъ яркимъ выразителемъ той страшной боли, какую вызывала въ нашихъ западникахъ наша печальная дѣйствительность и наша мрачная исторія. Первое „философическое письмо“ его есть въ своемъ родѣ высоко-художественное произведеніе, значеніе котораго до сихъ поръ еще не оцѣнено во всей его полнотѣ. О немъ безъ малѣйшаго преувеличенія можно сказать, что оно написано кровью сердца. Спора нѣтъ: мистическая, или,—какъ вѣрнѣе будетъ сказать въ данномъ случаѣ,—теологическая точка зрѣнія автора даетъ себя чувствовать и въ этомъ письмѣ. Главной причиной, породившей наше мрачное прошлое и наше не менѣе мрачное настоящее является въ глазахъ Чаадаева тотъ фактъ, что христіанство пришло къ намъ изъ Византіи.

„Повинуясь нашей злой судьбѣ,—говоритъ онъ,—мы обратились къ жалкой, презираемой всѣми Византіи за тѣмъ нравственнымъ уставомъ, который долженъ былъ лечь въ основу нашего воспитанія. Волею одного честолюбца (т.-е. патріарха Фотія, Г. П.), эта семья народовъ только что была отторгнута отъ всемірнаго братства, и мы восприняли, слѣдовательно, идею, искаженную человѣческою страстью. Въ Европѣ все одушевлялъ тогда животворный принципъ единства. Все исходило изъ него и все сводилось къ нему... Непричастные этому чудотворному началу, мы сдѣлались жертвою завоеванія“.

Большинство дѣятелей нашего освободительнаго движенія от-

казалось бы признать религію самымъ главнымъ „факторомъ“ историческаго развитія человѣчества. Но что изъ этого? Уже строки, непосредственно слѣдующія за только что приведенными, опять напомнили бы и этому большинству о близкомъ родствѣ его воззрѣнія съ воззрѣніями Чаадаева. Въ самомъ дѣлѣ, „Письмо“ продолжаетъ: „когда же мы свергли чужеземное иго, только наша оторванность общей семьи мѣшала намъ воспользоваться идеями, возникшими за это время у нашихъ западныхъ братьевъ, мы подпали еще болѣе жестокому рабству, освященному, притомъ, фактомъ нашего освобожденія“. Славянофилы никогда не согласились бы назвать порядокъ, господствовавшій въ Московской Руси, рабствомъ еще болѣе жестокимъ, нежели монгольское иго. Читая „философическое письмо“, тогдашній западникъ не могъ увидѣть въ его авторѣ своего единомышленника по вопросу, который былъ тогда очереднымъ для русской интеллигенціи: по вопросу о томъ, какъ слѣдуетъ смотрѣть на отношеніе Россіи къ Западу. „Письмо“ категорически отвѣчало на этотъ очередной вопросъ: наша оторванность отъ Запада является для насъ источникомъ всѣхъ самыхъ горькихъ нашихъ бѣдъ. „Весь міръ перестраивался заново,—жалуется Чаадаевъ,—а у насъ ничего не создалось; мы попрежнему прозябали, забившись въ свои лачуги, сложенныя изъ бревенъ и соломы. Словомъ, новыя судьбы человѣческаго рода совершались помимо насъ“. Справедливость этого долженъ былъ признать всякій западникъ, совершенно независимо отъ того, какъ смотрѣлъ онъ на роль религіи въ культурномъ развитіи человѣчества. Извѣстно замѣчаніе одной свѣтской французской дамы насчетъ книги Гельвеція „*De l'Esprit*“. Въ этой книгѣ Гельвеціи, по словамъ этой дамы „a dit le secret de tout le monde“. Свѣтская дама ничего не поняла въ книгѣ знаменитаго матеріалиста. Но о первомъ „философическомъ письмѣ“ можно съ полнымъ правомъ и уже безъ малѣйшаго недоразумѣнія сказать, что въ немъ Чаадаевъ громко, ясно и высоко-художественно „высказалъ секретъ всѣхъ западниковъ“. Чаадаевъ явился ихъ общимъ выразителемъ, лирическимъ поэтомъ западничества. Потому онъ и привлекъ къ себѣ ихъ общія симпатіи, между тѣмъ какъ славянофилы увидѣли въ его „письмѣ“ нѣчто глубоко преступное. Не даромъ Языковъ сожалѣлъ впослѣдствіи, обращаясь къ нему:

Почтенныхъ предковъ сынъ ослушный,
Всего чужого гордый рабъ!
Ты все свое презрѣлъ и выдалъ,
И ты еще не сокрушенъ.

По поводу этихъ грозныхъ виршей Языкова г. Гершензонъ замѣчаетъ: „Легко понять, какъ нелѣпо должно было казаться

это обвиненіе человѣку, писавшему, что любовь къ отечеству прекрасная вещь, но есть нѣчто еще болѣе высокое, именно— любовь къ истинѣ" (стр. 174). Это замѣчаніе кажется намъ тоже не вполнѣ удачнымъ. Въ этомъ случаѣ совсѣмъ нельзя противопоставлять любовь къ отечеству любви къ истинѣ. Нельзя по той простой причинѣ, что „Письмо",— какъ и все вообще западничество Чаадаева,—пропитано самой очевидной и самой горячей любовью къ родной странѣ. „Письмо" было написано человѣкомъ, къ которому всецѣло могутъ быть отнесены слова Некрасова:

Видѣлъ, имѣющій очи,
И за отчизну болѣлъ.

Чаадаевъ, въ своей „Апологіи сумасшедшаго", такъ характеризуетъ свое отношеніе къ родинѣ: „Больше, чѣмъ кто-либо изъ васъ, повѣрьте, я люблю свою страну, желаю ей славы, умѣю цѣнить высокія качества моего народа; но вѣрно и то, что патріотическое чувство, одушевляющее меня, не совсѣмъ похоже на то, чьи крики нарушили мое спокойное существованіе и снова выбросили въ океанъ людскихъ треволненій мою ладью, приставшую было у подножья креста. Я не научился любить свою родину съ закрытыми глазами, съ преклоненной головой, съ замкнутыми устами. Я нахожу, что человѣкъ можетъ быть полезенъ своей странѣ только въ томъ случаѣ, если ясно видитъ ее; я думаю, что время слѣпыхъ влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родинѣ истиной. Я люблю мое отечество, какъ Петръ Великій научилъ меня любить его". Какъ видите, любовь къ истинѣ не противопоставляется Чаадаевымъ любви къ родинѣ, а изображается, какъ элементъ, опредѣляющій и направляющій эту любовь; что же касается словъ: я люблю мое отечество, какъ Петръ Великій научилъ меня любить его, то они заставляютъ вспомнить Н. Г. Чернышевскаго, который, въ своихъ „Очеркахъ гоголевскаго періода русской литературы", говоритъ, что русскій долженъ быть патріотомъ, въ томъ смыслѣ, въ какомъ былъ имъ Петръ Великій. Уже изъ этого отношенія къ Петру Великому видно, какъ много было въ общественныхъ взглядахъ Чаадаева точекъ соприкосновенія со взглядами самыхъ передовыхъ изъ нашихъ западниковъ. Наконецъ, самъ же г. Гершензонъ приводитъ справедливое замѣчаніе кн. Вяземскаго о томъ, что „письмо Чаадаева — не что иное, въ сущности своей, какъ отрицаніе той Россіи, которую съ подлинника списалъ Карамзинъ", т.-е.—поясняетъ г. Гершензонъ,—„основанной на трехъ уваровскихъ началахъ" (стр. 143). Откуда же взялъ, послѣ этого,

нашъ авторъ свое „чудовищное недоразумѣніе?“ Это прямо непонятно!

Мы ни на минуту не забываемъ того, что въ томъ же своемъ „Письмѣ“ Чаадаевъ высказываетъ отрицательное отношеніе къ политической попыткѣ декабристовъ. По его словамъ, эта попытка была „громаднымъ несчастьемъ, отбросившимъ насъ на полвѣка назадъ“. Однако, такой взглядъ на нее доказываетъ только то, что онъ не былъ политическимъ революціонеромъ. Мы же сказали выше, что политическими революціонерами не были многіе изъ участниковъ нашего освободительнаго движенія; значитъ, отношеніе Чаадаева къ названной попыткѣ,—равно какъ и его отношеніе къ революціонному движенію 1830 г.,—еще не подтверждаетъ мысли г. Гершензона. Кромѣ того, надо помнить, что въ своемъ первомъ письмѣ Чаадаевъ выступалъ лирическимъ поэтомъ русскаго западничества, а о поэтахъ Фосколо вѣрно сказалъ, что даже когда они учатъ терпѣнію, они растравляютъ раны сердца, потому что сильно потрясаютъ его. Осуждая „политическое революціонерство“, Чаадаевъ въ извѣстномъ смыслѣ „училъ терпѣнію“. Но, даже „уча терпѣнію“, онъ страшно потрясалъ сердца людей, стремившихся завоевать для своей страны лучшее будущее. И они не переставали видѣть въ немъ своего единомышленника, при чемъ и самъ Чаадаевъ врядъ ли *только „по тщеславію“* не пытался разубѣдить ихъ на этотъ счетъ.

Кара, постигшая Чаадаева, явилась какъ бы новымъ доводомъ въ пользу того взгляда на Россію, который выраженъ былъ въ „Философическомъ письмѣ“. Герценъ сказалъ гдѣ-то,—кажется въ „Быломъ и Думахъ“,—что, конечно, и на Западѣ существовалъ деспотизмъ, но все-таки тамъ никому не приходило въ голову высѣчь Спинозу или отдать въ солдаты Лессинга. У насъ же непремѣнно сдѣлали бы и то, и другое. У насъ сдѣлали,—если это можно,—еще лучше: у насъ объявили сумасшедшимъ человѣка, позволившаго себѣ рѣзко разойтись съ официальнымъ взглядомъ на Россію. И это жестокое издѣвательство сдѣлало изъ Чаадаева мученика западнической идеи. Онъ явился жертвой нашего,—*идейнаго*,—освободительнаго движенія, и потому естественно, что его имя было записано въ то, что г. Гершензонъ называетъ нашимъ *синодикомъ*.

Довлѣетъ дневи злоба его! Въ настоящее время дѣйствительно только по недоразумѣнію можно было бы отнести человѣка, проповѣдующаго мистицизмъ, къ числу участниковъ освободительнаго движенія. Въ настоящее время мистикъ, даже искренне сочувствующій свободѣ и готовый ради нея на „активныя вы-

ступленія", принесъ бы ея дѣлу гораздо больше вреда, нежели пользы. Въ настоящее время истинный,—т.-е. послѣдовательный, т.-е. *неполовинчатый*,— служитель прогресса долженъ прежде всего очистить свое міросозерцаніе отъ всѣхъ пережитковъ устарѣлыхъ міросозерцаній; въ противномъ случаѣ *неясность* его *идей* непремѣнно приведетъ его къ *непослѣдовательности въ дѣйствіяхъ*. А въ эпоху Чаадаева,—когда диффиренціація нашего „общества", а слѣдовательно и диффиренціація въ области нашей общественной мысли, очень далека была отъ той ступени, которой она достигла теперь,—жизнь еще не требовала отъ передовыхъ людей такой строгой послѣдовательности въ мысляхъ, и потому тогда даже мистики могли, подобно Чаадаеву, служить свою службу освободительному движенію. Довлѣетъ дневи злоба его!

Да и то сказать: преобладающей чертой въ міросозерцаніи Чаадаева является не мистицизмъ, а именно очень повышенная требовательность по отношенію къ окружающей его дѣятельности. Г. Гершензону дѣло представляется иначе, но тотъ же г. Гершензонъ опять даетъ въ своей интересной книгѣ матеріалъ, показывающій, что онъ, г. Гершензонъ, сильно ошибается.

Въ самомъ дѣлѣ, когда совершилось „обращеніе" Чаадаева? По свѣдѣніямъ, сообщаемыхъ г. Гершензономъ, выходитъ, что— „около 1820 года" (стр. 34). Хорошо. А каковы были раньше того взгляды Чаадаева? Г. Гершензонъ говоритъ, что раньше того „центральнымъ пунктомъ его міровоззрѣнія былъ общественный интересъ", и что „единственнымъ достойнымъ приложеніемъ силъ для патріота онъ считалъ то самое, въ чемъ видѣли свой долгъ декабристы" (стр. 17). И на той же страницѣ г. Гершензонъ приводитъ, изъ письма Чаадаева къ своему брату, отрывокъ, показывающій, что это было въ самомъ дѣлѣ такъ. Въ этомъ отрывкѣ рѣчь идетъ объ испанской революціи; Чаадаевъ пишетъ (25 мая 1820 года); „еще одна большая новость—этой новостью полонъ весь міръ: испанская революція кончена; король принужденъ подписать конституціонный актъ 1812 г. Цѣлый народъ возсталъ, въ три мѣсяца разыгрывается до конца революція,—и ни капли крови пролитой, никакой рѣзни, ни потрясеній, ни излишествъ, вообще ничего, что могло бы осквернить это прекрасное дѣло,—что ты объ этомъ скажешь? Вотъ разительный аргументъ въ дѣлѣ революцій, осуществленный на практикѣ!" Такъ писать могъ только человѣкъ, всѣмъ сердцемъ сочувствовавшій революціонному движенію. Теперь спрашивается: что же собственно привело Чаадаева къ мистицизму? На этотъ вопросъ г. Гершензонъ отвѣчаетъ очень неопредѣленно, да едва ли

и есть какая-нибудь возможность дать на него опредѣленный отвѣтъ. Извѣстно только то, что уже послѣ своего „обращенія“ Чаадаевъ, по чьему-то совѣту, прочиталъ сочиненія Штиллинга, и что эти сочиненія „вызвали въ немъ тяжелый душевный кризисъ“ (стр. 34). Но вотъ что достойно замѣчанія. „За эти два года,— говоритъ г. Гершензонъ,— отъ выхода въ отставку до отъѣзда за границу,—Чаадаевъ чувствовалъ себя совсѣмъ больнымъ... Чаадаевъ, повидимому, отъ природы страдалъ крайней нервной раздражительностью, а подъ вліяніемъ болѣзни и нравственныхъ страданій, обусловленныхъ отставкою и другими, вѣроятно, чисто духовными причинами, въ немъ развилась такая мнительность и такая неустойчивость настроеній, которыя дѣлали его настоящимъ мученикомъ“ (стр. 35). Въ письмѣ къ брату изъ Лондона отъ ноября 1823 г. самъ Чаадаевъ такъ характеризуетъ свое болѣзненное состояніе: „Мое нервическое расположеніе—говорю это краснѣя—всякую мысль превращаетъ въ ощущеніе, до такой степени, что вмѣсто словъ у меня каждый разъ вырываетя либо смѣхъ, либо слезы, либо жестъ“. Въ другомъ письмѣ (отъ апрѣля 1824 г.) онъ пишетъ: „признаюсь,— хотя я знаю, что ты не очень вѣришь признаніямъ,—нервность моего воображенія дѣлаетъ то, что я часто обманываюсь насчетъ собственныхъ ощущеній и принимаюсь смѣшно оплакивать свое состояніе“ (та же стр.). Приводимыя г. Гершензономъ выписки изъ дневника Чаадаева производятъ до послѣдней степени тяжелое впечатлѣніе; кажется, что это записки человѣка, пораженнаго полнымъ психическимъ разстройствомъ (см. стр. 39—43). И такое состояніе продолжается у Чаадаева очень долго. Даже по возвращеніи изъ-за границы онъ остается „одинокимъ, угрюмымъ нелюдимымъ“, которому „грозитъ помѣшательство и маразмъ“ (стр. 60). По словамъ г. Гершензона, опирающимся на свидѣтельство Д. Давыдова, Чаадаевъ впослѣдствіи признавался гр. Строганову, что писалъ свое „Философическое письмо“ во время сумасшествія, „въ припадкахъ котораго онъ посягалъ на собственную жизнь“ (стр. 60). Конечно, *мы* беремъ это свидѣтельство cum grano salis; но все-таки мы не можемъ не принять его въ соображеніе, сопоставленное съ другими данными, оно убѣждаетъ насъ, что *увлеченіе мистицизмомъ было у Чаадаева плодомъ нервной болѣзни,* вызванной отчасти, можетъ-быть, органическимъ предрасположеніемъ, а главное — тяжелыми впечатлѣніями, полученными отъ окружавшей его среды. И, говоря о средѣ, мы имѣемъ въ виду *не только нашу русскую дѣйствительность*, заставившую впослѣдствіи молодого Герцена спрашивать себя въ своемъ „Дневникѣ“:

„*зачѣмъ мы проснулись?*“ Нѣтъ, въ то время, къ которому относится заграничное путешествіе Чаадаева, на Западѣ свободолюбивымъ людямъ жилось тоже очень не сладко: это было самое глухое время реакціи, наступившей въ Западной Европѣ послѣ того, какъ улеглась буря великой французской революціи. Кинэ говоритъ, что всѣ великіе итальянскіе писатели начала девятнадцатаго вѣка проникнуты пессимизмомъ. Но вѣдь такъ было не въ одной Италіи; достаточно вспомнить Байрона. Правда, на Западѣ свободолюбивые люди, говоря вообще, не легко поддавались вліянію мистицизма: тамъ мистика была преимущественно достояніемъ реакціонеровъ. Но это объясняется тѣмъ, что, благодаря большой развитости западно-европейскихъ общественныхъ отношеній, тамъ всегда замѣчается гораздо больше соотвѣтствія между *общественнымп стремленіями* мыслящихъ людей и *теоретическими основамп ихъ міросозерцанія*. Кто упускаетъ изъ вида это обстоятельство, тотъ никогда не пойметъ, какимъ образомъ, напримѣръ, въ настоящее время довольно многіе изъ нашихъ „*марксистовъ*“ (гм! гм!) могутъ увлекаться кантіанствомъ, эмпиріомонизмомъ и другими философскими системами, выражающими собою болѣе или менѣе *либеральное*,— или болѣе или менѣе *консервативное*, говорите, какъ хотите,— настроеніе нынѣшней западно-европейской *буржуазіи*. Но объ этомъ распространяться здѣсь неумѣстно. Фактъ тотъ, что Чаадаевъ и на Западѣ не могъ тогда найти прочнаго успокоенія для своей больной души. А онъ не могъ не искать его; и чѣмъ старательнѣе онъ его искалъ, тѣмъ беззащитнѣе онъ становился по отношенію къ мистицизму. Мистицизмъ былъ для него тѣмъ же, чѣмъ, къ сожалѣнію, до сихъ поръ служитъ водка многимъ и многимъ „россійскимъ“ людямъ: средствомъ, ведущимъ къ забвенію. Но водка не устраняетъ тѣхъ причинъ, которыя вызываютъ нравственныя страданія пьющаго. Подобно этому и мистицизмъ не могъ дать Чаадаеву то удовлетвореніе, которое могло быть найдено имъ *только въ общественной дѣятельности*. И именно потому, что мистицизмъ не могъ удовлетворить стремленіе Чаадаева къ общественной дѣятельности, это стремленіе придало весьма своеобразный оттѣнокъ его мистицизму.

Общественный интересъ не рѣдко выступаетъ на первый планъ даже въ религіозныхъ разсужденіяхъ Чаадаева. Въ своемъ первомъ „философическомъ письмѣ“ онъ говоритъ: „въ христіанскомъ мірѣ все необходимо должно способствовать — и дѣйствительно способствуетъ — установленію совершеннаго строя на землѣ; иначе не оправдалось бы слово Господа, что онъ пребу-

детъ въ церкви своей до окончанія вѣка". Это какъ нельзя болѣе характерно для Чаадаевскаго мистицизма. Сравните этотъ мистицизмъ хотя бы съ религіознымъ міросозерцаніемъ гр. Толстого, и вы увидите, что само по себѣ увлеченіе религіей еще не опредѣляетъ настроенія человѣка. У Чаадаева мистицизмъ оправдываетъ заботу объ „установленіи совершеннаго строя на землѣ", а у Толстого религія твердитъ: „царство Божіе внутри васъ", и поворачивается спиною ко всѣмъ общественнымъ стремленіямъ своего времени. А вѣдь Толстой тоже „горѣ имѣетъ сердце". Мистицизмъ Чаадаева совсѣмъ не похожъ на религіозность Толстого. Это, надѣемся, не откажется признать и г. Гершензонъ, называющій мистицизмъ Чаадаева *соціальнымъ* мистицизмомъ. Намъ кажется, что вѣрнѣе было бы назвать его *мистицизмомъ на почвѣ неудовлетвореннаго стремленія внести осмысленность въ окружающую жизнь*.

Но если *таковъ* былъ этотъ мистицизмъ, то вполнѣ ясно, что автора *„философическихъ писемъ"* не только можно, но и должно было причислять къ дѣятелямъ нашего освободительнаго движенія.

Это какъ-будто признаетъ въ концѣ-концовъ и самъ г. Гершензонъ; но, во-первыхъ, онъ признаетъ это съ недопустимыми оговорками; а во-вторыхъ—онъ не замѣчаетъ, что это кореннымъ образомъ противорѣчитъ его же мысли о томъ, что дѣятели нашего освободительнаго движенія лишь по чудовищному недоразумѣнію считали Чаадаева своимъ. „Онъ говоритъ: при томъ направленіи, которое приняли мысли Чаадаева съ начала 20-хъ годовъ, общественные интересы, конечно, должны были отойти для него на второй планъ; но заглохнуть совсѣмъ они не могли. Вся психика Чаадаева коренилась въ почвѣ Александровскаго времени и до его зрѣлыхъ лѣтъ питалась тѣми самыми соками, которые взростили дѣятелей 14 декабря. Люди его поколѣнія, его друзья и сверстники, знали одну страсть, имѣли одну жизненную цѣль—общественность, и, мы видѣли, таковъ былъ въ петербургскій періодъ своей жизни и Чаадаевъ. Онъ остается такимъ всю жизнь, и все, что онъ сдѣлаетъ, будетъ имѣть своимъ объектомъ не личность, а общество. Не замерло въ немъ гражданское чувство и тогда, когда онъ весь отдался религіозному исканію: этому порукой его продолжительное сожительство за границей съ Н. Н. Тургеневымъ, типичнымъ однодумомъ освободительнаго движенія" (стр. 61). Прекрасно! Но вѣдь если человѣкъ, чтобы онъ ни дѣлалъ, всегда имѣетъ въ виду общество, то можно ли сказать, что общественные интересы отошли для него на второй планъ? По здравому разсужденію, — нѣтъ. И самъ же г. Гершензонъ

спѣшитъ сообщить фактъ, рѣшающій этотъ спорный вопросъ въ самомъ опредѣленномъ смыслѣ, такъ сказать, не давая ни малѣйшаго повода для кассаціи. Вотъ этотъ фактъ. Свербеевъ разсказываетъ, что встрѣтившись съ нимъ, во время своихъ заграничныхъ странствованій,—т.-е. во время самаго сильнаго своего увлеченія мистицизмомъ,—Чаадаевъ такъ отзывался о тогдашнемъ нашемъ положеніи: „онъ не скрывалъ въ своихъ рѣзкихъ выходкахъ глубочайшаго презрѣнія ко всему нашему прошедшему и настоящему и рѣшительно отчаивался въ будущемъ. Онъ обзывалъ Аракчеева злодѣемъ, высшихъ властей военныхъ и гражданскихъ —взяточниками, дворянъ—подлыми холопами, духовныхъ — невѣждами, все остальное коснѣющимъ и пресмыкающимся въ рабствѣ“ (стр. 61). Человѣкъ, у котораго общественные интересы отошли бы на второй планъ, такъ говорить не сталъ бы. Нѣтъ тутъ, даже въ передачѣ другого лица, слышится горячее чувство человѣка, интересующагося *прежде всего* общественными вопросами. Это какъ разъ то чувство, которое нашло себѣ исходъ въ первомъ „Философическомъ письмѣ“ и которое сдѣлало это письмо похожимъ на грозную обличительную проповѣдь революціонера [1]).

Г. Гершензонъ спрашиваетъ себя, „время ли теперь напоминать русскому обществу о Чаадаевѣ?“ и отвѣчаетъ: „Я думаю —да, — и больше, чѣмъ когда-нибудь“. Съ своей стороны, мы думаемъ, что теперь, дѣйствительно, очень не мѣшаетъ напомнить читающей публикѣ о Чаадаевѣ. Но соображенія, выдвигаемыя по вопросу объ этомъ г. Гершензономъ, кажутся намъ,—признаемся,— весьма неудачными. Онъ пишетъ: „Всей совокупностью своихъ мыслей онъ (т.-е. Чаадаевъ, Г. П.) говоритъ намъ, что политическая жизнь народовъ, стремясь къ своимъ временнымъ и матеріальнымъ цѣлямъ въ дѣйствительности только осуществляетъ частично вѣчную нравственную идею, т.-е., что всякое обще-

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Къ сожалѣнію, это чувство не всегда шло у Чаадаева рука объ руку съ мужествомъ. Въ письмѣ къ гр. А. Ѳ. Орлову онъ самымъ постыднымъ образомъ и даже безъ достаточнаго внѣшняго повода отрекся отъ Герцена, сочувственно отозвавшагося о немъ въ своей брошюрѣ „Du développement des idées révolutionnaires en Russie“ (1855). Чаадаевъ увѣрялъ Орлова, что онъ, Чаадаевъ, не можетъ остаться равнодушнымъ, „когда наглый бѣглецъ (sic), гнуснымъ образомъ искажая истину“, приписываетъ ему „свои собственныя чувства“ и кидаетъ на его имя „свой собственный позоръ“ (см. это письмо у М. Жихарева: *„Петръ Яковлевичъ Чаадаевъ“*, *„Вѣстникъ Европы“*, 1871, *сентябрь*, стр. 50). Это удивительное письмо написано въ томъ же 1851 г., въ которомъ тотъ же Чаадаевъ написалъ тому же Герцену за границу очень дружеское письмо. Когда М. Жихаревъ упрекнулъ Чаадаева въ „ненужной гадости“, тотъ возразилъ: „mon cher, on tient à sa peau“ (Тамъ же, стр. 51). Жалкое оправданіе!

ственное дѣло, по существу своему не менѣе религіозно, нежели жаркая молитва вѣрующаго. Онъ говоритъ намъ о соціальной жизни: войдите, и здѣсь Богъ; но онъ прибавляетъ: помните же, что здѣсь Богъ, и что вы служите ему" (стр. IV). Эти соображенія свидѣтельствуютъ болѣе о трогательной религіозности г. Гершензона, нежели объ ясномъ пониманіи имъ роли религіознаго „фактора" въ исторіи человѣчества. Напомнить о Чаадаевѣ полезно теперь не потому, что будто бы „и здѣсь Богъ" и т. п., а потому, что мы переживаемъ теперь періодъ крушенія нѣкоторыхъ преувеличенныхъ общественныхъ ожиданій, а такіе періоды всегда очень благопріятствуютъ распространенію мистицизма. И есть нѣкоторое основаніе думать, что мистическое настроеніе сильно распространяется теперь въ средѣ русской интеллигенціи: не даромъ же наши „охотники до споровъ модныхъ" начинаютъ, — хотя пока еще и съ довольно невиннымъ видомъ, — придумывать новыя, а вѣрнѣе сказать, разогрѣвать старыя, — религіи (см. религіозное откровеніе пророка А. Луначарскаго въ „*Образованіи*"). Примѣръ Чаадаева хорошъ тѣмъ, что онъ показываетъ полнѣйшую несостоятельность мистицизма, какъ средства рѣшенія пока еще не рѣшенныхъ жизнью общественныхъ задачъ. Съ этой стороны жизнь и „мышленіе" Чаадаева особенно поучительны. Жаль только, что эта сторона не получила въ книгѣ г. Гершензона достаточнаго освѣщенія.

Попробуемъ сами освѣтить ее.

Первое „Философическое письмо" Чаадаева проникнуто самымъ полнымъ пессимизмомъ насчетъ исторической судьбы Россіи. „Гдѣ наши мудрецы, — спрашиваетъ онъ тамъ, — наши мыслители? Кто когда-либо мыслилъ за насъ, кто теперь мыслитъ? А вѣдь стоя между двумя главными частями міра, Востокомъ и Западомъ, упираясь однимъ локтемъ въ Китай, другимъ въ Германію, мы должны были бы соединять въ себѣ оба великихъ начала духовной природы: воображеніе и разсудокъ, и совмѣщать въ нашей цивилизаціи исторію всего земного шара. Но не такова роль, опредѣленная надъ провидѣніемъ. Больше того, оно какъ бы совсѣмъ не было озабочено нашей судьбой. Исключивъ насъ изъ своего благодѣтельнаго дѣйствія на человѣческій разумъ, оно всецѣло предоставило насъ самимъ себѣ, отказалось какъ бы то ни было вмѣшиваться въ наши дѣла, не пожелало ничему насъ научить. Историческій опытъ для насъ не существуетъ; поколѣнія и вѣка протекли безъ пользы для насъ. Глядя на насъ, можно было бы сказать, что общій законъ человѣчества отмѣненъ по отношенію къ намъ. Одинокіе въ мірѣ, мы ничего не дали міру,

ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи въ массу идей человѣческихъ, ничѣмъ не содѣйствовали прогрессу человѣческаго разума, и все, что намъ досталось отъ прогресса, мы исказили".

Дальше этого некуда итти въ смыслѣ пессимизма, и неудивительно, что Чаадаевъ приходитъ къ такому заключенію: „Въ нашей крови есть нѣчто, враждебное всякому истинному прогрессу. Мы жили и продолжаемъ жить лишь для того, чтобы послужить какимъ-то важнымъ урокомъ для отдаленныхъ поколѣній, которыя сумѣютъ его понять; нынѣ же мы, во всякомъ случаѣ, составляемъ пробѣлъ въ нравственномъ міропорядкѣ". Какъ ни безотраденъ этотъ выводъ, но если бы, подъ вліяніемъ мистицизма, общественные интересы въ самомъ дѣлѣ отошли у Чаадаева на второй планъ, то онъ подчинился бы волѣ провидѣнія, не пожелавшаго „озаботиться" нашей судьбою. Гагаринъ, нашедшій успокоеніе въ католицизмѣ, врядъ ли много задумывался о будущей судьбѣ Россіи. Но въ томъ-то и дѣло, что общественные интересы продолжали стоять у Чаадаева на первомъ планѣ, и что, поэтому, онъ не могъ помириться съ „беззаботностью" провидѣнія на нашъ счетъ. И вотъ онъ снова и снова возвращается мыслью къ нашему прошлому, пока, наконецъ, не открываетъ въ немъ такой черты, которая сулитъ намъ очень отрадное будущее. И—странно сказать!—этой чертой оказывается та самая изолированность Россіи, которая прежде представлялась Чаадаеву самой главной причиной безплодности нашей исторіи и наиболѣе убѣдительнымъ доводомъ въ пользу той мысли, что провидѣніе не сочло нужнымъ подумать о насъ.

Впервые новый взглядъ Чаадаева на будущее Россіи былъ высказанъ въ книгѣ Ястребцова *„О системѣ наукъ приличныхъ въ наше время дѣтямъ, назначаемыхъ къ образованнѣйшему классу"*. Книга эта вышла въ 1833 г., вторымъ изданіемъ, и въ ней,— по словамъ самого Чаадаева,—страницы, посвященныя возможной будущности Россіи, написаны подъ его диктовку. Г. Гершензонъ такъ передаетъ содержаніе этихъ страницъ:

„Культура, представляя собою плодъ коллективной работы всѣхъ предшествующихъ поколѣній, достается каждому пришельцу даромъ. Поэтому счастливъ народъ, родившійся поздно: онъ наслѣдуетъ всѣ сокровища, накопленныя человѣчествомъ; онъ безъ труда и страданій пріобрѣтаетъ средства матеріальнаго благосостоянія, средства умственнаго и даже нравственнаго развитія, добытыя цѣною безчисленныхъ ошибокъ и жертвъ, и даже самыя заблужденія прошедшихъ временъ могутъ служить ему полезными

уроками. Таково положеніе Россіи: она во многихъ отношеніяхъ молода по сравненію съ Европой и, подобно Сѣверной Америкѣ, можетъ даромъ наслѣдовать богатства европейской культуры... Но въ наслѣдствѣ, которое досталось Россіи, истина смѣшана съ заблужденіемъ. Его нельзя принять безъ разбора; необходимо отдѣлить плевелы отъ истиннаго добра и воспользоваться только послѣднимъ. И здѣсь-то главное основаніе нашей патріотической надежды: великая выгода Россіи не только въ томъ, что она можетъ присвоить себѣ плоды чужихъ трудовъ, но въ томъ, что она можетъ заимствовать съ полной свободой выбора, что ничто не мѣшаетъ ей, принявъ доброе, отвергнуть дурное. Народы съ богатымъ прошлымъ лишены этой свободы, ибо прошедшая жизнь народа глубоко вліяетъ на все его существованіе“ (стр. 150—151).

Въ такомъ же духѣ высказывается Чаадаевъ въ письмѣ къ А. И. Тургеневу отъ 1832 г. „Пройдетъ немного времени,— говоритъ онъ тамъ,—и, я увѣренъ, великія идеи, разъ настигнувъ насъ, найдутъ у насъ болѣе удобную почву для своего осуществленія и воплощенія въ людяхъ, чѣмъ гдѣ-либо, потому что не встрѣтятъ ни закоренѣлыхъ предразсудковъ, ни старыхъ привычекъ, ни упорной рутины, которыя противостали бы имъ“.

Наконецъ, та же самая мысль почти буквально повторяется и въ „Апологіи сумасшедшаго“, написанной въ 1837 г. Впрочемъ, тамъ Чаадаевъ нѣсколько опредѣленнѣе выражаетъ то, чего онъ ждетъ отъ Россіи. „У меня есть глубокое убѣжденіе,—прибавляетъ онъ тамъ,—что мы призваны рѣшить большую часть проблемъ соціальнаго порядка, завершить большую часть идей, возникшихъ въ старыхъ обществахъ, отвѣтить на важнѣйшіе вопросы, какіе занимаютъ человѣчество“.

Если читатель припомнитъ совсѣмъ еще недавнія разсужденія нашихъ народниковъ и субъективистовъ о возможномъ экономическомъ будущемъ Россіи, то онъ увидитъ, что въ нихъ было очень мало новаго: та же увѣренность въ томъ, что Россія имѣетъ „полную свободу выбора“; то же убѣжденіе въ томъ, что „полная свобода выбора“ является плодомъ нашей отсталости; наконецъ, тѣ же ссылки на Петра Великаго, будто бы показавшаго намъ своимъ примѣромъ, что у насъ въ самомъ дѣлѣ есть эта свобода выбора. Такимъ образомъ получается нѣчто совсѣмъ неожиданное: Чаадаевъ оказывается родоначальникомъ нашего народничества и нашего субъективизма. Г. Гершензонъ такъ и говоритъ: „Мысль Чаадаева просочилась черезъ Герцена въ народничество, черезъ Соловьева—въ современное движеніе христіанской общественности. О прямомъ заимствованіи не можетъ

быть рѣчи ни тамъ, ни здѣсь, но преемственно оба эти движенія во всякомъ случаѣ восходятъ къ ученію Чаадаева" (стр. 170).

Но если это такъ, то при чемъ же здѣсь та „идея имманентнаго дѣйствія духа Божія въ исторіи человѣчества" которая составляетъ,—по замѣчанію г. Гершензона,—„самую сердцевину ученія Чаадаева" (стр. 144)? Вѣдь ни у Герцена, ни у народниковъ, ни у Н. Михайловскаго и его единомышленниковъ такой идеи не было и въ поминѣ, а между тѣмъ они пришли къ одинаковому выводу съ Чаадаевымъ. Не ясно ли, что дѣло вовсе не въ „идеѣ имманентнаго дѣйствія духа Божія", а въ чемъ-то другомъ, общемъ Чаадаеву со многими русскими „интеллигентами", совершенно не раздѣлявшими его мистическихъ взглядовъ? Въ чемъ же другомъ? Да просто-напросто въ пріемахъ мысли „интеллигента", не способнаго помириться съ окружающей его дѣйствительностью, стремящагося въ корнѣ передѣлать эту дѣйствительность и... и еще не имѣющаго никакого понятія о томъ, что *въ развитіи этой дѣйствительности есть своя собственная, объективная логика, не только не зависящая отъ субъективной логики интеллигенціи, но, въ послѣднемъ счетѣ, опредѣляющая собою даже требованія этой субъективной логики какъ съ ихъ сильной, такъ и съ ихъ слабой стороны.*

Новый взглядъ Чаадаева на возможное будущее Россіи былъ выработанъ съ помощью тѣхъ самыхъ пріемовъ мышленія, которые свойственны были *всѣмъ утопическимъ реформаторамъ*. Утопическіе реформаторы исходили обыкновенно изъ того молчаливаго предположенія, что каждая данная страна сама и сознательно опредѣляетъ въ каждое данное время дальнѣйшій ходъ своего развитія. Кто находитъ правильнымъ это положеніе, — представляющее собою лишь разновидность *идеалистическаго объясненія исторіи*, согласно которому „мнѣнія правятъ міромъ",—кто признаетъ это положеніе правильнымъ, тотъ весьма естественно умозаключаетъ, что всякая данная отсталая страна имѣетъ полную возможность воспользоваться „урокомъ" болѣе передовыхъ странъ и, минуя болѣе или менѣе ухабистую дорогу ихъ внутренняго развитія, можетъ нѣсколькими могучими прыжками перескочить въ самое завидное будущее. А вѣдь думать такъ и значитъ считать изолированность данной страны и вообще ея отсталость вѣрнѣйшимъ закономъ ея будущаго прогресса [1]).

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Тутъ нужно, однако, оговориться. Свое мѣсто въ исторіи русской общественной мысли Чаадаевъ занимаетъ, *какъ авторъ перваго „Философическаго письма", а не какъ авторъ „Апологіи сумасшед-*

Еще французскіе сэнъ-симонисты находили, что Франція можетъ избѣжать англійскаго капитализма, воспользовавшись опытомъ Англіи, истолкованнымъ „новой философіей“, т.-е. ученіемъ тѣхъ же сэнъ-симонистовъ. Потомъ нѣмецкіе „истинные соціалисты“ стали увѣрять Германію, что ей вовсе не нужно слѣдовать въ этомъ отношеніи примѣру „западныхъ странъ“. Громче, дольше и настойчивѣе всѣхъ другихъ распространялись на эту тему наши народники и субъективисты [1]). Само собою разумѣется, что второстепенные и третьестепенные доводы, подкрѣплявшіе это основное положеніе, измѣнялись сообразно экономическимъ и

шаго“ и не какъ мыслитель, имѣвшій болѣе или менѣе сильное вліяніе на Ястребцова, написавшаго изслѣдованіе *„О системѣ наукъ, приличныхъ въ наше время дѣтямъ“ и т. д.* М. Жихаревъ, хорошо знавшій Чаадаева, утверждаетъ, что этотъ послѣдній сдѣлалъ въ своей *„Апологіи“* уступки, „которыхъ онъ не долженъ былъ сдѣлать съ своей точки зрѣнія и въ правду которыхъ онъ самъ не вѣрилъ“ (Тамъ же, стр. 37). Объ отношеніи Чаадаева къ Ястребцову онъ ничего не говоритъ. На этихъ отношеніяхъ много останавливается г. Гершензонъ (см. стр. 149 и слѣд. его книги). Этотъ послѣдній указываетъ на то, что „когда позднѣе надъ Чаадаевымъ разразилась гроза изъ-за *„Философическаго письма“*, онъ, чтобы оправдать себя послалъ Строганову книгу Ястребцова“, прося его прочитать отмѣченныя имъ страницы, писанныя подъ его диктовку. Но отношеніе Чаадаева къ Ястребцову еще очень плохо выяснено. Письмо же къ Строганову, могло *подъ вліяніемъ страха* (Жихаревъ свидѣтельствуетъ, что Чаадаевъ тогда очень растерялся) изобразить это отношеніе въ невѣрномъ свѣтѣ. При томъ же письмо это, указывающее на выгоды нашего изолированнаго положенія, на которыя Чаадаевъ будто бы смотрѣлъ теперь какъ на основаніе нашего дальнѣйшаго успѣха“, непремѣнно должно быть сопоставлено съ письмомъ Чаадаева къ княгинѣ С. С. Мещерской отъ 15 октября 1836 г. (письмо къ Строганову помѣчено 8 ноября того же года). Чаадаевъ писалъ къ Мещерской *уже по выходѣ* „Философическаго письма“, *но еще до* послѣдовавшей за нимъ катастрофы. И замѣчательно, что *въ немъ нѣтъ рѣчи ни о какой перемѣнѣ во взглядахъ Чаадаева на Россію.* Г. Гершензону слѣдовало обратить на это большое вниманіе. Точно такъ же и въ письмѣ къ И. Д. Якушкину Чаадаевъ, описывая исторію, вызванную появленіемъ его „Фил. письма“, о перемѣнѣ своихъ взглядовъ не говоритъ ни слова. (См. „Вѣстникъ Европы“, 1874 г., кн. 7, ст. *„Неизданныя рукописи Чаадаева“*). Въ письмѣ къ Шеллингу отъ 20 мая 1842 г. Чаадаевъ осмѣиваетъ „ретроспективную утопію“ славянофиловъ, согласно которой мы, „предупреждая ходъ человѣчества, уже осуществили среди самихъ себя заносчивыя теоріи“ т.-е. собственно западноевропейскаго соціализма.. Въ письмѣ къ гр. Сиркуру отъ 15 января 1845 г. онъ повторяетъ тѣ же насмѣшки. Вотъ почему *мы думаемъ*, что *еще подлежитъ пересмотру тотъ выводъ, къ которому пришелъ г. Гершензонъ*, и на основаніи котораго ведется дальнѣйшее разсужденіе въ нашей статьѣ. Новыя изслѣдованія покажутъ, пожалуй что Чаадаевъ никогда не держался серьезно мысли о „выгодахъ нашего изолированнаго положенія“. Прибавимъ, что если теперь мы говоримъ объ этомъ вопросѣ съ сомнѣніемъ, предоставляя окончательно рѣшить его будущимъ изслѣдователямъ, то прежде,—до появленія книги г. Гершензона,—мы, вслѣдъ за Герценомъ, считали, что взглядъ Чаадаева на Россію всегда оставался прямой и полной противоположностью взгляда на нее славянофиловъ и народниковъ. И мы печатно высказывались въ этомъ смыслѣ.

[1]) Въ интересахъ справедливости прибавимъ, что и Н. Г. Чернышевскій не разъ повторялъ, что „хорошо тому жить, у кого бабушка ворожитъ“, желая сказать этимъ, что „хорошо отсталымъ народамъ, имѣющимъ возможность воспользоваться опытомъ передовыхъ“.

политическимъ особенностямъ той страны, гдѣ оно выдвигалось. Но само это основное положеніе оставалось по своему существу совершенно неизмѣннымъ и было лишь переводомъ на языкъ политической экономіи той общей историко-философской мысли, къ которой пришелъ также и Чаадаевъ. Приходя къ этой мысли, Чаадаевъ обнаруживалъ оригинальность развѣ только по сравненію съ тогдашними русскими публицистами. На Западѣ же эта мысль врядъ ли показалась бы кому-нибудь новой.

Но въ высшей степени замѣчательно, что, высказывая эту свою мысль, Чаадаевъ,—по крайней мѣрѣ, съ формальной стороны, т.-е. въ смыслѣ пріемовъ своего историко-философскаго мышленія,—очень сближался съ тѣми самыми славянофилами, ученія которыхъ онъ такъ не любилъ, и борьба съ которыми наполнила собою, какъ мы уже знаемъ, послѣдній періодъ его жизни. Когда славянофилы благословляли нашу „спасительную неподвижность“, они разсуждали совершенно такъ же, какъ разсуждалъ Чаадаевъ. Болѣе того: надо признать, что въ чаяніяхъ Чаадаева было еще больше элементовъ утопій, нежели въ разсужденіяхъ славянофиловъ, какъ ни дико разсуждали подчасъ эти послѣдніе.

Дѣло въ томъ, что у славянофиловъ уже было болѣе или мѣнѣе смутное сознаніе того, что различныя стороны общественной жизни связаны между собой такою связью, которая не можетъ быть нарушена, по усмотрѣнію интеллигенціи. Чаадаевъ,—совершенно такъ же, какъ потомъ народники и субъективисты,—не подозрѣвалъ существованія такой связи или же позабывалъ о ней, задумываясь о будущемъ Россіи. Вотъ почему славянофилы были нерѣдко совершенно правы въ своей критикѣ западничества, какъ оно проявилось въ утопіяхъ Чаадаева, народниковъ и субъективистовъ.

И. С. Аксаковъ, смѣшивая народниковъ съ либералами, писалъ, что въ нашей либеральной печати „народъ существуетъ только одною своею, именно экономическою стороною... всѣ же остальныя стороны его бытія... все это имъ или ненавистно, или глубоко антипатично и презирается ими“ [1]). Это было дѣйствительно такъ или почти такъ. Наши западники,—пока они оставались на только что указанной нами утопической точкѣ зрѣнія,—въ самомъ дѣлѣ произвольно брали въ своихъ разсужденіяхъ отдѣльныя стороны народной жизни, наивно воображая, что данная, почему-либо симпатичная имъ, сторона можетъ быть избав-

[1]) См. сочиненія И. С. Аксакова, томъ II, стр. 621.

лена отъ вліянія другихъ сторонъ и направлена по пути „нормальнаго“ развитія. Вся трудность заключалась только въ томъ, чтобы придумать для передовой интеллигенціи хорошую программу дѣйствій. Правъ былъ И. С. Аксаковъ и тогда, когда утверждалъ, что „сходство нѣкоторыхъ ученій, занесенныхъ съ Запада, съ бытовыми воззрѣніями русскаго народа“—онъ имѣлъ въ виду русскую общину съ одной стороны и „коммуну“ и „фаланстеръ“ съ другой,—есть чисто внѣшнее сходство. Наконецъ, былъ онъ правъ и тогда, когда указывалъ нашимъ „либераламъ“, что симпатичная имъ *экономическая* сторона нашей народной жизни,—т. е. опять-таки поземельная община,—органически связана съ нашимъ политическимъ строемъ. Аргументируя такъ, онъ покидалъ область утопіи, изъ которой никакъ не могли тогда выбраться наши соціалисты народническаго и „субъективнаго“ направленій.

Славянофилы раньше западниковъ почувствовали необходимость апелляціи къ внутренней, объективной логикѣ нашего общественнаго развитія. Но эта апелляція привела ихъ туда, куда совсѣмъ не стремились попасть, по крайней мѣрѣ, *первоучители* славянофильства.

Въ августѣ 1862 г. И. С. Аксаковъ писалъ въ своемъ „*Днѣ*“: „мы желали бы, чтобы все, непосредственно содѣйствующее нашему *матеріальному* благосостоянію, было главнымъ, если не исключительнымъ предметомъ законодательныхъ заботъ и стремленій, съ одновременнымъ предоставленіемъ простора дѣятельности мысли и головы“.

Въ такой программѣ утопична была только вотъ эта надежда на „предоставленіе простора дѣятельности мысли и головы“. Что же касается ея *экономической* стороны, то идеалъ И. С. Аксакова былъ, можно сказать, *дѣйствительностью слѣдующаго дня*. Подъ заботами о матеріальномъ благосостояніи славянофильскій публицистъ понималъ, главнымъ образомъ, развитіе желѣзно-дорожной сѣти, открытіе новыхъ рынковъ для промышленности, покровительственный тарифъ и т. д. Выдвигая такую программу, наше славянофильство само толкало Россію на тотъ путь капиталистическаго развитія, на который гораздо раньше насъ выступилъ „гнилой“ Западъ, и который не могъ не привести къ отрицанію нашей, столь дорогой славянофиламъ, „самобытности“. Обезнародьте народъ,—писалъ тотъ же Аксаковъ,—и тогда западничество будетъ имѣть у насъ свой смыслъ. Но капитализмъ именно это и дѣлалъ. Онъ разрушалъ нашу старую самобытность и тѣмъ подготовлялъ почву для появленія у насъ такихъ западниче-

скихъ теченій, которыя для своего существованія уже не нуждаются въ утопизмѣ. И. С. Аксаковъ считалъ, что западно-европейскій соціализмъ является логическимъ выводомъ изъ западно-европейской исторіи. На Западѣ соціализмъ былъ, по его мнѣнію, у себя дома; соціалисты—дѣтища всей современной цивилизаціи, а „въ Азіи дѣлать имъ нечего“ [1]). Это было тоже неоспоримо. По скольку Россія оставалась „Азіей“ въ экономическомъ отношеніи, постольку одни утописты могли задумываться объ осуществленіи въ ней передовыхъ идеаловъ Запада. Но выдвинутая И. С. Аксаковымъ программа устраняла *„Азію“* и тѣмъ самымъ вырывала почву изъ подъ ногъ славянофильства.

Вотъ какъ зла была иронія исторіи нашего внутренняго развитія! *Славянофильство расчищало почву для торжества чуждаго утопій западничества, выставляя программу, сближавшую насъ въ экономическомъ отношеніи, съ „гнилымъ“ Западомъ!*

Въ то время, когда со славянофилами воевалъ Чаадаевъ, до этого было, правда, еще весьма далеко. Славянофильство вовсе еще не было заражено *капиталистическими* тенденціями, а западничество всѣхъ оттѣнковъ обѣими ногами стояло еще на почвѣ *утопіи*. Только Бѣлинскій сдѣлалъ попытку выработать себѣ *научный* взглядъ на происхожденіе и свойства нашей дѣйствительности; только Бѣлинскій сознавалъ, что *отрицаніе* „гнусной россейской дѣйствительности“ должно основываться на *логикѣ ея собственнаго внутренняго развитія*. Но его попытка была осуждена на неудачу, вслѣдствіе полнаго недостатка данныхъ для правильнаго рѣшенія этого чрезвычайно важнаго вопроса [2]). Тѣмъ не менѣе, мы сочли полезнымъ отмѣтить здѣсь указанную иронію жизни, чтобъ напомнить, какъ мало считалась эта жизнь съ тѣмъ, что хотѣлось *„свободно выбрать“* тѣмъ или другимъ группамъ нашей интеллигенціи. У жизни была своя, *объективная*, логика. И если на ея, подчасъ ироническіе, выводы вообще крайне слабо повліяла субъективная логика „интеллигентскихъ“ группъ, то уже совсѣмъ равно нулю было вліяніе на нее того элемента во взглядахъ Чаадаева, который характеризуется у г. Гершензона словами: „и здѣсь Богъ“. Мистицизмъ послужилъ Чаадаеву наркотическимъ средствомъ, отчасти уменьшавшимъ его нравственныя муки, ослаблявшимъ,—на время!—симптомы его, столь знакомой россій-

---

[1]) „Русь“ отъ 15 марта 1883 г. Статья, изъ которой мы дѣлаемъ свои выписки, перепечатана во второмъ томѣ сочиненій И. С. Аксакова.

[2]) Объ этомъ см. въ нашей статьѣ *„Бѣлинскій и разумная дѣйствительность“* въ нашемъ сборникѣ *„За двадцать лѣтъ“*.

скому интеллигенту нравственной болѣзни *безнадежности въ борьбѣ съ общественнымъ зломъ*. Но онъ не пролилъ ни одного, рѣшительно ни единаго луча на тотъ путь, который можетъ привести къ устраненію зла. Да и неспособенъ былъ пролить! По самой своей природѣ онъ могъ только затруднить открытіе этого пути, отвлекая вниманіе увлеченнаго имъ высоко даровитаго человѣка въ сторону прямо противоположную той, въ которую слѣдовало обернуться. Западничество восторжествуетъ у насъ,—а отчасти *уже торжествуетъ malgré tout!*—не подъ знакомъ *мистицизма*, а подъ знакомъ *матеріализма*.

Въ заключеніе—еще одно маленькое замѣчаніе г. Гершензону. Онъ очень ошибается,—какъ ошибся нѣкогда и Пыпинъ,—считая *„Письма объ изученіи природы“* Герцена *матеріалистическимъ* сочиненіемъ (стр. 187). Loin de là! И чтобы г. Гершензонъ могъ убѣдиться въ томъ, что это дѣйствительно такъ, мы рекомендуемъ ему взять второй томъ заграничнаго изданія сочиненій Герцена,—этотъ томъ содержитъ въ себѣ, между прочимъ, „Письма объ изученіи природы“,—и прочитать въ немъ страницы 259, 260, 282 и 292: онъ увидитъ, что Герценъ не былъ матеріалистомъ въ ту пору, когда писалъ,—*по Гегелю*!—названныя „письма“. Въ томъ же самомъ г. Гершензонъ можетъ убѣдиться и другимъ путемъ: перечитавши *„Дневникъ“* Герцена, напечатанный въ *первомъ* томѣ того же изданія. Изъ *„Дневника“* видно, что въ 1844 г., приступая къ своимъ *„письмамъ“*, Герценъ еще колебался между идеализмомъ и матеріализмомъ, *при чемъ былъ ближе къ первому, нежели ко второму*. О природѣ онъ такъ говоритъ тамъ: „Въ природѣ идея существуетъ тѣлесно, безсознательно, подчиненная закону необходимости и влеченіямъ темнымъ, не снятымъ свободнымъ разумѣніемъ“ (стр. 377). Пусть самъ г. Гершензонъ судитъ, матеріализмъ-ли это [1]).

Пора намъ, наконецъ, получше ознакомиться съ образомъ мыслей и съ исторіей умственнаго развитія нашихъ замѣчательныхъ людей.

---

[1]) Благодаря неясности своей точки зрѣнія, Герценъ въ „Письмахъ объ изученіи природы“ говоритъ крайне неясно объ отношеніи мышленія къ бытію и этой своей неясностью заставляетъ вспоминать Іос. Дицгена, въ философіи котораго рѣшительно недостаетъ яснаго пониманія этого предмета.

«Исторія Молодой Россіи» [1]).

„Исторія Молодой Россіи“ — М. Гершензона. — Москва, 1908.

„Каждый русскій долженъ знать исторію русской общественной мысли“—говоритъ г. М. Гершензонъ. Это какъ нельзя болѣе справедливо. И мы не можемъ не поблагодарить г. М. Гершензона за то, что онъ усердно разрабатываетъ эту исторію. Только жаль, что г. М. Гершензонъ держится такой точки зрѣнія, которая подчасъ сильно мѣшаетъ ему обнаружить внутреннюю связь изучаемыхъ имъ явленій.

До какой степени вредитъ ему его точка зрѣнія, показываетъ его характеристика личности А. Н. Раевскаго въ очеркѣ „М. Ѳ. Орловъ“ [2]). Г. М. Гершензонъ не любитъ А. Н. Раевскаго. Почему же именно? „Раевскій,—говоритъ онъ,—былъ, конечно, очень уменъ“ (стр. 40). Но у него былъ непростительный въ глазахъ г. М. Гершензона недостатокъ: онъ не способенъ былъ чувствовать „силу и красоту ирраціональнаго въ мірѣ“, и это обстоятельство привело къ тому, что его сильный умъ не принесъ тѣхъ плодовъ, которые онъ могъ бы принести при другомъ отношеніи къ „ирраціональному“. Г. М. Гершензонъ пишетъ: „но умъ, лишенный способности чувствовать силу и красоту ирраціональнаго въ мірѣ,—плоскій и скудный умъ, и таковъ, при всей своей остротѣ, былъ умъ Раевскаго. Высшія сферы человѣческаго духа были для него закрыты“ (стр. 41). Въ доказательство нашъ авторъ ссылается на Вигеля, который говоритъ по поводу отношеній Раевскаго къ Пушкину: „Поэзія была ему дѣло вовсе чуждое, равномѣрно и нѣжныя чувства, въ которыхъ видѣлъ онъ одно смѣшное сумасбродство“ (тамъ же). Какъ ни странна мнѣ эта ссылка на Вигеля,—котораго врядъ ли можно считать компетентнымъ судьею въ „поэзіи“ и въ „нѣжныхъ чувствахъ“,—однако, я готовъ допустить, что поэтическое чувство было у Раевскаго мало развито. И я, разумѣется, готовъ признать, что это большой недостатокъ. Однако, этотъ, неоспоримо большой, недостатокъ не такъ уже сильно портилъ дѣло, какъ это хочется утверждать г. М. Гершензону. Вотъ, напримѣръ,

---

[1]) „Совр. Міръ“, 1908, № 5.

[2]) Эта книга г. М. Гершензона представляетъ собою рядъ очерковъ: 1) „М. Ѳ. Орловъ“; 2) „В. С. Печеринъ“; 3) „Н. В. Станкевичъ“; 4) „Т. Н. Грановскій“; 5) „И. П. Галаховъ“; 6) „Н. П. Огаревъ“.

мы узнаемъ отъ того же г. М. Гершензона слѣдующій чрезвычайно интересный фактъ, заимствованный имъ изъ записокъ Лорера. Во время слѣдствія по дѣлу 14-го декабря Николай сказалъ Александру Раевскому: „я знаю, что вы не принадлежите къ тайному обществу; но имѣя родныхъ и знакомыхъ тамъ, вы все знали и не увѣдомили правительство; гдѣ же ваша присяга?“ На это А. Раевскій смѣло отвѣчалъ: „государь! честь дороже присяги, нарушивъ первую, человѣкъ не можетъ существовать, тогда какъ безъ второй онъ можетъ обойтись еще“ (стр. 49). Я смѣю думать, что „высшія сферы человѣческаго духа“ не совсѣмъ закрыты для человѣка, способнаго чувствовать такимъ образомъ. Но, можетъ-быть, г. М. Гершензонъ возразитъ мнѣ, что *честь—недостаточно „нѣжное“ чувство*. Тогда я напомню ему о жизни А. Раевскаго въ своемъ полтавскомъ имѣніи Болтышкѣ, куда онъ былъ высланъ по высочайшему повелѣнію изъ Одессы за свои отношенія къ гр. Воронцовой. Тамъ онъ прожилъ три года. „За это время,—говоритъ намъ г. М. Гершензонъ,—Болтышку посѣтила холера, и онъ сдѣлалъ все возможное, чтобы облегчить бѣдствіе, не жалѣя трудовъ и нимало не думая о себѣ“ (стр. 74). По этому поводу, — какъ мы опять узнаемъ отъ того же г. М. Гершензона,—одинъ изъ знакомыхъ А. Раевскаго замѣтилъ, что хотя Пушкинъ называлъ его демономъ, но крѣпостные люди въ Болтышкѣ звали его ангеломъ (тамъ же). Что же думаетъ объ этомъ нашъ авторъ? А онъ думаетъ вотъ что: „самоотверженіе, выказанное имъ (А. Раевскимъ, Г. П.) при этомъ, могло быть обусловлено не столько альтруизмомъ, сколько извѣстнымъ складомъ характера“ (тамъ же). „Какимъ же именно *„складомъ“*? Очевидно, *складомъ въ сторону самоотверженія, альтруизма*. Но если это такъ, то я право не знаю, въ чемъ же тутъ разница. Скажу вотъ что. Въ обществѣ, раздѣленномъ на классы, лучшимъ и самымъ надежнымъ критеріемъ для оцѣнки нравственнаго „склада“ всякаго человѣка изъ *„высшаго“* класса можетъ и должно служить его отношеніе къ людямъ изъ *„низшаго“* класса, *особенно же къ тѣмъ людямъ, которые находятся въ непосредственной зависимости отъ него* или, какъ въ данномъ случаѣ, даже составляютъ его „крещеную собственность“. Когда *„собственность“* этого рода называетъ своего *собственника* „ангеломъ“,—конечно, если тутъ нѣтъ лицемѣрія чего мы не можемъ предположить въ данномъ случаѣ,—то для этого человѣка настежь открыты „высшія сферы человѣческаго духа“. Это очевидно, и именно оттого, что это очевидно, ясно, что г. М. Гершензонъ опровергаетъ самого себя, какъ это, впрочемъ,

нерѣдко случается съ нимъ и въ его книгѣ о Чаадаевѣ. У г. М. Гершензона *факты* сплошь да рядомъ ведутъ упорную войну съ тѣми *выводами*, которые онъ изъ нихъ дѣлаетъ. И въ этомъ виновата именно его точка зрѣнія, виновато именно его своеобразное пристрастіе къ „ирраціональному“, запутанное въ довольно густой туманъ чего-то, сильно смахивающаго на мистицизмъ. И очень досадно, что онъ держится этой странной точки зрѣнія: онъ талантливый разсказчикъ.

Я потому останавливаюсь на этомъ, что у насъ теперь вообще начинаютъ сильно пошаливать съ „ирраціональнымъ“. Г. М. Гершензону, какъ человѣку, занимающемуся исторіей русской общественной мысли, было бы полезно догадаться, что подъ флагомъ „ирраціональнаго“ у насъ проводится теперь въ литературу много такого теоретическаго снадобья, которое предназначается совсѣмъ не для того, чтобы облегчить читателямъ доступъ въ „высшія сферы человѣческаго духа“, а,—наоборотъ!—для того, чтобы помочь имъ повернуться къ этимъ „сферамъ“ спиною. „Ирраціональное“, это—тотъ окольный путь, которымъ идетъ нѣкоторая часть нашей интеллигенціи къ исполненію своей исторической миссіи: выработать идеологію современнаго русскаго буржуа, инстинктомъ чувствующаго несогласимость своихъ классовыхъ интересовъ съ самыми передовыми и ужъ несомнѣнно самыми высшими стремленіями настоящаго времени.[1]) Хорошій *разсказчикъ*, г. М. Гершензонъ обнаруживаетъ порядочную-таки слабость всякій разъ, когда ему приходится оперировать съ *понятіями*, когда ему случается высказать ту или другую *общую мысль*. Вотъ интересный примѣръ:

„Движеніе, овладѣвшее лучшей частью московской молодежи въ срединѣ 1830 годовъ,—говоритъ онъ—не было однимъ изъ тѣхъ частныхъ раскрытій идеала, какими являются всѣ дальнѣйшія наши общественныя движенія, по преимуществу политическія; въ томъ и заключается его великая особенность, что оно имѣло своимъ предметомъ весь идеалъ въ цѣломъ, точнѣе, не какое-нибудь его приложеніе, а самую его субстанцію. Эти юноши мечтали не о частныхъ улучшеніяхъ нравственнаго или политическаго свойства, а о возстановленіи въ человѣкѣ его божественной природы вообще. Словами своихъ нѣмецкихъ учителей они

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Это было писано весною 1908 года. А въ слѣдующемъ году г. Гершензонъ своей статьей *„Творческое самосознаніе“*, напечатанной въ пресловутыхъ *„Вѣхахъ“*, показалъ, что онъ самъ готовъ принять дѣятельное участіе въ выработкѣ названной въ текстѣ идеологіи. Мое замѣчаніе оказалось основательнымъ.

говорили, что во вселенной царитъ разумъ, который только въ человѣкѣ можетъ достигать самосознанія, и что, слѣдовательно, высшій долгъ человѣка заключается въ томъ, чтобы сознательно жить по тѣмъ же законамъ, какъ и вселенная. Въ этихъ стремленіяхъ человѣку, по справедливому выраженію современника (Анненкова), открывался *новый міръ*" (стр. 207). Очень хорошо! Но что значитъ „божественная природа человѣка"? Человѣкъ есть человѣкъ, и я не облегчаю, а затрудняю себѣ пониманіе его природы, если я объявляю ее божественной. Далѣе. Если во вселенной царитъ *разумъ* и если этотъ разумъ достигаетъ въ человѣкѣ *самосознанія*, *то пониманіе* вселенной вполнѣ доступно человѣческому „разуму" *(хотя и не „разсудку)"*, и для *„ирраціональнаго"* не остается мѣста ни въ природѣ, ни въ общественной жизни.

А мы уже знаемъ, благодаря г. Гершензону, что человѣкъ, лишенный способности чувствовать „силу и красоту ирраціональнаго въ мірѣ", не можетъ проникнуть въ высшія сферы человѣческаго духа. Выходитъ, что и для московской мыслящей молодежи тридцатыхъ годовъ эти высшія сферы должны были оставаться недоступными. Но, съ другой стороны, изъ словъ того же г. М. Гершензона несомнѣнно выходитъ, что эта молодежь проникла въ нихъ болѣе, чѣмъ какая-нибудь другая. Какъ же понимать это? Какъ тутъ связать концы съ концами? Я не знаю, да, пока что, я думаю, что не знаетъ и г. Гершензонъ.

Еще примѣръ. Говоря объ увлеченіи Герцена и Огарева естественными науками въ 1843—46 гг., г. Гершензонъ замѣчаетъ: „въ конечномъ итогѣ ихъ занимала больше всего соціальная жизнь, слѣдовательно, исторія, и вотъ оба они одновременно приходятъ къ сознанію, что исторія должна быть основана на антропологіи, антропологія, въ свою очередь, на физіологіи, физіологія—на химіи; въ началѣ 1845 г. Огаревъ, сообщая Герцену о курсѣ антропологіи, открытомъ въ Парижѣ Огюстомъ Контомъ, и о занятіяхъ Боткина и Фролова естественными науками, съ торжествомъ указывалъ на то, что всюду возникаетъ интересъ къ антропологіи, наукѣ о конкретномъ человѣкѣ. Это было дѣйствительно освобожденіе отъ всякой предвзятой точки зрѣнія, какъ отъ спиритуализма, такъ и отъ матеріализма. Они нашли выходъ изъ двойственности логики и природы: вещество—такая же абстракція внизъ, какъ логика абстракція вверхъ; въ конкретной дѣйствительности нѣтъ собственно ни того, ни другого, а есть процессъ" (стр. 226). Это опять весьма не ясно и даже больше: это прямо неточно.

На самомъ дѣлѣ развитіе Герцена и Огарева было развитіемъ отъ Гегеля къ Фейербаху, т. е. *отъ идеализма къ матеріализму*, въ противоположность г. Булгакову, развивавшемуся, какъ извѣстно, отъ историческаго матеріализма до Оптиной пустыни. Совершенно справедливо то, что *они не всегда сознавали* это направленіе своего развитія. Совершенно справедливо также и то, что, находясь въ процессѣ этого развитія отъ Гегеля къ Фейербаху, они иногда запутывались въ своихъ собственныхъ философскихъ идеяхъ, не сумѣли внести въ нихъ надлежащую стройность и потому могли *казаться себѣ и другимъ* одинаково далекими какъ отъ *идеализма* (этотъ терминъ умѣстнѣе здѣсь, нежели употребляемый г. Гершензономъ терминъ: *спиритуализмъ*), такъ и отъ *матеріализма*. Но вѣдь это вовсе не выходъ, а *только неумѣнье найти таковой*. Въ самомъ дѣлѣ, что это значитъ, что въ конкретной дѣйствительности нѣтъ ни логики, ни вещества, а есть одно ихъ взаимодѣйствіе, есть процессъ? Вѣдь ясно же, какъ божій день, что взаимодѣйствіе между А и Б предполагаетъ существованіе *какъ А, такъ* и Б. И разъ мы признали это ихъ *взаимодѣйствіе*, то мы тѣмъ самымъ признали и *ихъ существованіе*. Значитъ, мы уже не имѣемъ никакого права утверждать, что *ихъ „собственно нѣтъ“*. Совсѣмъ напротивъ: изъ нашихъ собственныхъ словъ выходитъ, что *они собственно суть*. Кромѣ того, разъ мы признали *взаимодѣйствіе между „логикой“* и *„веществомъ“*, мы закрыли себѣ всякій выходъ изъ *дуализма*, согласно которому человѣкъ состоитъ изъ *души и тѣла*, при чемъ между этими его составными частями существуетъ взаимодѣйствіе. *Монизмъ* состоитъ вовсе не въ томъ, въ чемъ ето какъ-будто ищетъ г. Гершензонъ. *Идеалистическій* монизмъ смотритъ на *матерію* („вещество“), какъ на *„инобытіе духа“*; *матеріалистическій* монизмъ считаетъ мысль *свойствомъ матеріи* (когда Вольтэръ говорилъ: „я—тѣло, и я мыслю“, этотъ деистъ высказывалъ совершенно матеріалистическую мысль). Можно склоняться къ *идеализму*; можно склоняться къ *матеріализму*. Но выбирать между ними необходимо, ибо *третьяго нѣтъ!*

Что значатъ эти слова,—такъ часто повторяемыя теперь дилетантами философіи:—*вещество есть абстракція?* Всякое *понятіе есть абстракція*, и если я имѣю *понятіе о веществѣ*, то вещество, *какъ мое понятіе*, несомнѣнно, есть тоже абстракція. Но вопросъ совсѣмъ не въ этомъ. Вопросъ въ томъ, *есть ли, за предѣлами моего „я“ что-либо, соотвѣтствующее этой „абстракціи“*. Главнымъ отличительнымъ признакомъ всякой данной философіи *и является тотъ отвѣтъ, который она даетъ*

на этотъ вопросъ. А. г. Гершензонъ позабываетъ обо всемъ этомъ и только повторяетъ: вещество—абстракція; логика — абстракція. Слова! Слова! Слова!

„Каждый русскій долженъ знать исторію русской общественной мысли". Высказавъ эту мысль, г. Гершензонъ высказалъ самую неоспоримую истину. Но онъ и не подозрѣваетъ, какъ трудно русскому нашихъ дней исполнить указанную обязанность. Тридцатые и сороковые годы являются у насъ фокусомъ въ которомъ сходятся и изъ котораго расходятся всѣ теченія русской общественной мысли. Пониманіе этой эпохи безусловно необходимо. А чтобы понять ее, столь же безусловно необходимо понять философскія системы, оказавшія наиболѣе сильное вліяніе на мыслящихъ русскихъ людей того времени, т. е. *системы Гегеля и Фейербаха*. А у насъ какъ нельзя болѣе основательно не знаютъ теперь *ни той, ни другой*. Что же изъ этого получается? Ясно—что. Исторія русской общественной мысли остается непонятой въ самыхъ главныхъ своихъ, самыхъ глубокихъ теченіяхъ. И это, вѣроятно, долго такъ будетъ, потому у нашей пишущей братіи что-то совсѣмъ незамѣтно никакого стремленія хорошенько изучить Гегеля и Фейербаха. Наши историки русской общественной мысли довольствуются тѣмъ, что повторяютъ объ этихъ мыслителяхъ ходячіе отзывы, избитыя общія мѣста. Оттого и выходитъ, что при всемъ талантѣ нѣкоторыхъ изъ нихъ, имъ до сихъ поръ не удается попасть „въ самую жилу", какъ выражается дьяконъ у Г. И. Успенскаго.

Г. М. Гершензонъ принадлежитъ, какъ я уже сказалъ, къ числу талантливыхъ изслѣдователей въ области исторіи нашей общественной мысли. Нѣкоторые очерки, входящіе въ составъ его „*Молодой Россіи*", читаются съ захватывающимъ интересомъ, особенно очеркъ: „*В. С. Печеринъ*", отъ котораго трудно оторваться. Конечно, интересъ, вызываемый въ читателяхъ этимъ очеркомъ, въ значительной степени объясняется высоко-драматическимъ характеромъ его предмета. Но не мало значитъ и свойственное г. М. Гершензону живое, увлекательное изложеніе. И при всемъ томъ очевидно, что до „самой жилы" исторіи нашей общественной жизни, нашъ авторъ никогда не проникнетъ. Очень ужъ онъ безпомощенъ по части философіи! Смѣшно сказать, а грѣшно утаить: г. Гершензонъ пресерьезно относитъ г. П. Струве къ числу русскихъ „*мыслителей*". Это показываетъ, какъ плохо разбирается онъ въ мыслителяхъ вообще. И только потому, что онъ вообще плохо разбирается въ нихъ, онъ могъ написать уже приведенныя мною выше строки о томъ, что философское увле-

ченіе, охватившее московскую молодежь тридцатыхъ годовъ имѣло своимъ предметомъ не какое-нибудь приниженіе идеала, а „самую его субстанцію“. Еще Герценъ очень хорошо понималъ,— и очень не дурно объяснилъ въ своей брошюрѣ о развитіи революціонныхъ идей въ Россіи, — что тогдашнія философскія увлеченія мыслящей молодежи вызваны были исканіемъ тѣхъ средствъ, которыя помогли бы ей справиться съ окружавшей ее безобразной дѣйствительностью. Съ этой,—единственно-правильной,—точки зрѣнія становятся понятными и всѣ дальнѣйшія наши умственныя движенія и увлеченія. Но г. Гершензону она, должно быть, кажется не достаточно возвышенной. Онъ предпочитаетъ толковать о „субстанціи идеала“, о „божественной природѣ человѣка“ и тому подобныхъ туманностяхъ („субстанція идеала“— это „ирраціонально“, но только не въ смыслѣ, столь любезномъ г. Гершензону). Въ этихъ туманностяхъ очень легко просмотрѣть „*самую субстанцію*“ *дѣла*, и я готовъ держать пари, что если г. Гершензонъ возьмется когда-нибудь за Бѣлинскаго и захочетъ понять „субстанцію“ его спора со славянофилами, то до „субстанціи“ онъ такъ и не доберется.

И все-таки я скажу: читайте, читайте „*Исторію Молодой Россіи*“ г. М. Гершензона! Она даетъ много цѣннаго *фактическаго матеріала* для пониманія нашего умственнаго развитія. А что касается этого послѣдняго, то г. М. Гершензонъ трижды правъ: „каждый русскій долженъ знать исторію русской общественной мысли“, хотя и трудно,—охъ, какъ трудно!—нынѣшнему россійскому „интеллигенту“, сбиваемому съ толка всевозможными модными „ирраціональностями“, выполнить эту обязанность. Поистинѣ, легче веблюду [1]) войти въ игольное ушко. Но, все-таки надо стараться!

О книгѣ Д. В. Философова.

Д. В. Философовъ. Слова и жизнь. Литературные споры новѣйшаго времени (1901—1908 гг.) СПБ. 1909 г.[2])

Это, собственно, сборникъ статей г. Д. Философова, появившихся въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ въ теченіе указаннаго въ заглавіи періода. Нашъ авторъ не лишенъ литера-

---

[1]) Канатъ.

[2]) „Совр. Міръ“. Августъ, 1909.

турнаго таланта. Онъ хорошо владѣетъ русскимъ языкомъ, хотя, къ сожалѣнію, слишкомъ злоупотребляетъ восклицаніями въ родѣ: „о, конечно!“, „увы!“ и т. п. Эта слабость свойственна ему въ такой же мѣрѣ, какъ и г-жѣ З. Гиппіусъ. Можетъ быть, она и явилась у него подъ литературнымъ вліяніемъ этой послѣдней. „Но это дѣло десятое“, какъ говаривалъ Базаровъ. Главное же дѣло то, что въ книгѣ г. Философова много „*словъ*“, но совсѣмъ нѣтъ „*жизни*“. Вслѣдствіе этого, ея названіе не соотвѣтствуетъ ея содержанію. Лучше было бы поставить въ ея заголовкѣ гамлетовское: „слова, слова, слова...“ О, конечно, я знаю,—пусть извинитъ меня читатель, если я самъ начинаю говорить словами г. Философова и г-жи Гиппіусъ,—о, конечно, я знаю, что если бы г. Философовъ имѣлъ хоть нѣкоторое понятіе о томъ, до какой степени содержаніе его книги ограничивается словами, словами и словами, то онъ никогда не выпустилъ бы ея въ свѣтъ. Но, увы! читателю отъ этого не легче.

„Словоизпусканіе“ г. Философова распространяется на важнѣйшіе вопросы современной мысли и современнаго общественнаго движенія. Онъ хочетъ вездѣ сказать что-то новое, глубокое, недоступное пониманію нашего брата—матеріалиста. Но изъ его усилій ничего не выходитъ. Гора рождаетъ даже не мышь, а простые пустяки. И это, увы! очень печально.

Если читатель думаетъ, что мы несправедливы къ нашему автору, то пусть онъ судитъ самъ.

Г. Философовъ вѣщаетъ: „Органически—современный пролетаріатъ глубоко революціоненъ, воистину святъ въ своей неутолимой жаждѣ свѣта, правды, справедливости. Его паѳосъ—чисто-религіозный, хотя, конечно, безсознательно. Всѣ безкорыстные подвиги этихъ людей ради лучшаго будущаго, до котораго ни одинъ изъ нихъ самъ не доживетъ, ихъ постоянное самопожертвованіе, забвеніе ближайшихъ выгодъ—говорятъ о громадномъ запасѣ нравственныхъ силъ, о горячей вѣрѣ, о живомъ огнѣ. Но самый объектъ этой вѣры, содержаніе ея — пролетаріатъ заимствовалъ отъ той же ненавистной ему буржуазіи. Въ соціалистической литературѣ съ утомительнымъ однообразіемъ повторяется мнѣніе, что всякій идеализмъ, всякій религіозный идеалъ есть дѣтище буржуазной классовой психологіи. Идеологія есть одно изъ орудій классоваго господства. Это ходячее мнѣніе глубоко невѣрно. Идеализмъ, религіозное сознаніе—удѣлъ внѣклассовыхъ личностей. Для буржуазіи же, какъ для класса, типиченъ именно тотъ примитивный матеріализмъ, который интеллигенты по какому-то недоразумѣнію навязываютъ рабочимъ

массамъ, не замѣчая, насколько это буржуазное міросозерцаніе противорѣчитъ всей психологіи пролетаріата“ (стр. 76).

Откуда видно, что паѳосъ современнаго пролетаріата есть паѳосъ „чисто-религіозный?“ Этого ни откуда не видно. И именно потому, что этого ни откуда не видно, нашъ авторъ спѣшитъ прибавить, что паѳосъ современнаго пролетаріата религіозенъ „конечно, безсознательно“. Если въ этой прибавкѣ есть какой-нибудь смыслъ, то она означаетъ, что пролетаріатъ не сознаетъ себя религіознымъ, несмотря на свои хорошія качества. Но въ такомъ случаѣ кто же сознаетъ его религіознымъ? Его сознаетъ религіознымъ г. Философовъ. Почему же онъ сознаетъ его таковымъ? Да просто въ силу смѣшной терминологической путаницы. Онъ называетъ религіозными всѣхъ тѣхъ, у кого есть „жажда свѣта, правды, справедливость“ (стр. 76). При такой терминологіи, религіозныхъ людей окажется на свѣтѣ гораздо больше, чѣмъ ихъ есть на самомъ дѣлѣ. Тутъ намъ припоминается замѣчаніе, сдѣланное Энгельсомъ по поводу общераспространеннаго филистерскаго противоположенія матеріализма идеализму: „Если данный человѣкъ оказывается идеалистомъ вслѣдствіе того простого обстоятельства, что у него есть „идеальныя стремленія“, и что онъ подчиняется вліянію „идеальныхъ силъ“, то всякій мало-мальски нормально развитый человѣкъ—идеалистъ, и непонятнымъ остается одно: какъ могутъ быть на свѣтѣ матеріалисты?“ Это замѣчаніе Энгельса можно цѣликомъ приложить къ тому, что вѣщаетъ г. Философовъ. Если всякій человѣкъ, имѣющій жажду свѣта, правды, справедливости, религіозенъ, то нерелигіозны только негодяи („свиныя туши“, какъ выражается одинъ дьяконъ у Глѣба Успенскаго), и тогда остается непонятнымъ только то, почему не всѣ честные люди спѣшатъ объявить себя религіозными. Но вѣдь это — игра словъ, и притомъ такая игра, которая не обнаруживаетъ въ играющемъ ни малѣйшаго остроумія. Если я назову мой письменный столъ бегемотомъ, мое кресло—львомъ, а мою книжную полку—страусомъ, то я могу, пожалуй, вообразить себя въ зологическомъ саду. Но достаточно самаго ничтожнаго опыта, чтобы этотъ плодъ моего воображенія разсѣялся, „яко дымъ“. То же непремѣнно случится и съ тѣмъ плодомъ воображенія, которое состоитъ въ признаніи современнаго пролетаріата религіознымъ.

Г. Философовъ говоритъ совершенные пустяки, когда утверждаетъ, что „идеализмъ, религіозное сознаніе — удѣлъ внѣклассовыхъ личностей“. Что касается религіознаго сознанія, то оно въ теченіе цѣлыхъ тысячелѣтій было удѣломъ *народныхъ*

массъ; что же касается идеализма, то онъ, разумѣется, не могъ быть достояніемъ народныхъ массъ, такъ какъ онѣ оставались чуждыми философскаго образованія. Но г. Философовъ напрасно думаетъ, что идеализмъ всегда былъ удѣломъ „внѣклассовыхъ личностей.“ Пусть нашъ авторъ дастъ себѣ трудъ ознакомиться, напримѣръ, съ исторіей французскаго идеализма въ эпоху реставраціи, и онъ увидитъ, до какой степени правы марксисты, считающіе идеализмъ XIX вѣка однимъ изъ духовныхъ орудій классоваго господства. Да и что такое „внѣклассовая личность?“ Это миѳъ, сочиненный „личностями“, которыя на самомъ дѣлѣ стоятъ на точкѣ зрѣнія буржуазіи, но не хотятъ или не могутъ понять этого. „Внѣклассовая личность“—это лишь частный случай классовой личности.

Столь же большіе пустяки говоритъ нашъ авторъ, когда приписываетъ кому-то,—„увы!“ мы не знаемъ кому,—ту мысль, что „идеологія есть одно изъ орудій классоваго господства.“ Если г. Философовъ хочетъ приписать эту мысль соціалистамъ, то онъ ошибается. „О, конечно!“ Въ нѣкоторыхъ случаяхъ идеологіи являлись орудіями классоваго *господства*. Но въ другихъ случаяхъ онѣ служили орудіями классоваго *освобожденія*. Соціалисты думаютъ, что проведеніе въ общественную жизнь ихъ взглядовъ положитъ конецъ раздѣленію общества на классы. Это совсѣмъ не то, что, повидимому, приписываетъ имъ г. Философовъ. Нашъ авторъ какъ-будто смѣшиваетъ идеологію съ идеализмомъ, а это совершенно непозволительное смѣшеніе. Наконецъ, абсолютнымъ пустякомъ слѣдуетъ признать то утвержденіе г. Философова, что для буржуазіи, какъ для класса, типиченъ тотъ примитивный матеріализмъ, который какіе-то интеллигенты по недоразумѣнію навязываютъ пролетаріату. Съ тѣхъ самыхъ поръ какъ буржуазія достигла господства въ западно-европейскомъ обществѣ, она почувствовала непреодолимую склонность къ идеализму. Именно эта ея склонность, имѣющая совершенно опредѣленное соціологическое основаніе, и повела къ тому, что назвать себя матеріалистомъ, значитъ безнадежно скомпрометировать себя въ глазахъ всякаго буржуа..., знающаго, гдѣ раки зимуютъ. Неужели это не извѣстно нашему автору?

Да и что это за „примитивный матеріализмъ?“ Вѣроятно, тотъ, по поводу котораго Энгельсъ писалъ: „подъ матеріализмомъ филистеръ понимаетъ обжорство, пьянство, тщеславіе и плотскія наслажденія, жадность и скупость, стремленіе къ наживѣ и биржевыя плутни, короче, всѣ тѣ грязные пороки, которымъ онъ самъ предается втайнѣ.“ Если именно это надо по-

нимать подъ выраженіемъ „примитивый матеріализмъ“, то, спрашивается, какіе же это интеллигенты навязываютъ его рабочимъ массамъ? Мы затрудняемся отвѣтить на этотъ вопросъ. Мы твердо знаемъ одно: современные соціалисты совсѣмъ не похожи на такихъ интеллигентовъ. Но мы готовы допустить,—почему же намъ и не повѣрить г. Философову—что въ самомъ дѣлѣ есть „внѣклассовыя личности“, занимающіяся такимъ навязываніемъ. Однако, если такія „внѣклассовыя личности“ и существуютъ, то о нихъ не стоитъ говорить: это, очевидно, пустые болтуны, рѣшительно неспособные ни на что дѣльное.

Г. Философовъ, какъ это по всему видно, не имѣетъ ни малѣйшаго понятія о матеріализмѣ. Несмотря на это, — вѣрнѣе: *поэтому*—имъ написана статья „Разложеніе матеріализма“, гдѣ онъ, съ упорствомъ, достойнымъ лучшей участи, повторяетъ только что опровергнутые нами пустяки. „Идеализмъ, новое религіозное сознаніе,—твердитъ онъ тамъ:—удѣлъ внѣклассовыхъ личностей. Для буржуазіи же, какъ для *класса*, типиченъ именно тотъ претендующій на цѣлостность міросозерцанія квази-научный позитивизмъ, тотъ вытекающій изъ него практическій матеріализмъ, который теперь по какому-то недоразумѣнію навязывается рабочимъ массамъ“ (стр. 89). Далѣе онъ старается показать, въ чемъ заключается замѣченное имъ „разложеніе матеріализма“. Онъ указываетъ на „разладъ“ между соціалистической партіей и рабочимъ классомъ, т.-е. иначе сказать, на появленіе синдикализма, который долженъ, по его мнѣнію, положить конецъ господству партіи. И онъ объясняетъ, почему это такъ должно быть: „непримиримый *идеалистичный* паѳосъ лучшихъ представителей пролетаріата не вяжется съ оппортунизмомъ, которымъ пропитана современная с.-д. партія на Западѣ. Послѣдовательный матеріализмъ по существу своему не можетъ быть непримиримымъ. Онъ—идейный врагъ всякаго абсолюта, всякаго далекаго идеала, который прежде всего не наученъ и утопиченъ“ (стр. 90). Выходитъ, что чѣмъ послѣдовательнѣе мыслитъ соціалистъ, держащійся матеріалистической точки зрѣнія, тѣмъ болѣе онъ склоненъ къ оппортюнизму. Въ дѣйствительности же мы видимъ нѣчто прямо противоположное. Кто же не знаетъ, что, напр., переходъ г. Бернштейна къ оппортюнизму ознаменовался возстаніемъ его противъ матеріализма Карла Маркса? И кто не знаетъ, что это возстаніе г. Бернштейна противъ матеріализма вызвано было, по его собственнымъ словамъ, нежеланіемъ запугивать буржуазію страшнымъ для нея матеріалистическимъ ученіемъ? Это всѣ знаютъ, кромѣ автора статьи: „Разложеніе матеріализма.“

Мы не станемъ разсматривать здѣсь вопроса объ отношеніи синдикализма къ соціалистической партіи: мы достаточно занимались имъ на страницахъ „Современнаго Міра“ [1]). Замѣтимъ только, что нашъ авторъ, какъ и всѣ „внѣклассовыя личности“, органически неспособныя сочувствовать соціализму, страшно преувеличиваетъ значеніе синдикализма. „Революціонный“ синдикализмъ,—который, собственно, и имѣютъ въ виду наши „внѣклассовыя личности“,—особенно много заставлялъ говорить о себѣ въ Италіи и во Франціи. Но теперь очевидно, что въ Италіи онъ совершенно безсиленъ, а во Франціи все болѣе и болѣе дискредитируетъ себя въ глазахъ пролетаріата. Нечего сказать, убѣдительное доказательство разложенія матеріализма!

„Что русская с.-д. партія чувствуетъ изъяны своихъ философскихъ предпосылокъ, — продолжаетъ г. Философовъ: — ихъ буржуазную, безличную оппортюнистичность — видно изъ безпомощнаго стремленія какъ-нибудь подпереть соціализмъ ницшеанствомъ. Не только г. Луначарскій, но и Горькій возятся съ идеей сверхчеловѣка, самой наивной и антисоціальной, которая только можетъ быть“ (стр. 91). Оставляя въ сторонѣ идею „сверхчеловѣка“, мы скажемъ, что къ гг. Луначарскому и Горькому можно относиться какъ угодно, но рѣшительно нельзя считать ихъ теоретиками нашей соціаль-демократіи, да нельзя считать тереотиками этой партіи и тѣхъ писателей, которые хотѣли бы „подпереть соціализмъ ницшеанствомъ.“ Это просто-на просто новички, еще не успѣвшіе „совлечь съ себя ветхаго человѣка“.

И куда ни посмотримъ мы въ книгѣ г. Философова, мы вездѣ встрѣтимъ путаницу понятій, если только взоръ нашъ остановится на серьезномъ общественномъ вопросѣ. Мѣсто не позволяетъ намъ плодить примѣры, ограничимся—еще однимъ. На стр. 226 своей книги, г. Философовъ увѣряетъ насъ, что Бергсонъ сдѣлалъ теоретическіе выводы изъ нѣкоторыхъ парадоксовъ, вскользь брошенныхъ М. А. Бакунинымъ. Воображаемъ, какъ страшно обидѣлся бы родоначальникъ русскаго анархизма, если бы узналъ, что его, считавшаго себя послѣдователемъ матеріалиста Фейербаха, объявили однимъ изъ болѣе или менѣе отдаленныхъ предковъ французскаго софиста, симпатизирующаго неоплатонику Плотину!

Повторяемъ, не „Слова и жизнь“, а „Слова, слова, слова“— вотъ заглавіе, наиболѣе подходящее для книги г. Философова.

---

[1]) *Примѣчаніе къ настоящему изданію.* Наши статьи противъ синдикализма вошли въ этотъ сборникъ (см. ...).

БИБЛІОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

Предисловіе 3

I.

Философія.

Отвѣтъ г. А. Богданову:

Письмо первое 9

Письмо второе 32

Письмо третье 70

Трусливый идеализмъ 111

Анри Бергсонъ 147

О книгѣ г. В. Шулятикова 153

О книгѣ г. Л. Робинсона 158

Іосифъ Дицгенъ 162

О книгѣ Гольцапфеля 179

II.

Религія.

О религіи 185

Еще о религіи 224

О книгѣ Ф. Лютгенау 266

О брошюрѣ А. Паннекука 277

О книгѣ М. Гюйо 282

III.

Публицистика.

Критика теоріи и практики синдикализма:

Артуро Лабріола 291

Энрико Леонэ и Иваное Бономи 353

II

О книгѣ А. О. Оливетти 421
Г. В. Черновъ и Поль Луи 426
О книгѣ Н. Критской и Н. Лебедева. 432
Борьба рабочихъ за политическую свободу въ Англіи. 440
Маннгеймъ. 447
Почему нѣтъ соціализма въ Соединенныхъ Штатахъ? 468
Двадцатипятилѣтіе смерти Маркса. 472
Элизе Реклю, какъ теоретикъ анархизма. 486
Анархистъ-индивидуалистъ. 517

IV.

Литература.

Сынъ доктора Стокмана. 527
Идеологія мѣщанина нашего времени 549
П. А. Чаадаевъ 637
„Исторія Молодой Россіи“. 659
О книгѣ Д. В. Философова 665

БИБЛІОТЕКА

Каутскій, К. Соціализмъ и сельск. хозяйст. (пер. подъ ред. Ленскаго съ пред. П. П. Маслова). Ц. 25 к.

Квитко - Основьяненко. Панъ Халявскій. Ц. 50 к.

Кей, Эллэнъ. Вѣкъ ребенка. Ц. 1 р. 25 к.

Кэпле, Ф. Вся молодость. Ц. 75 к. Двѣ женщины. Ц. 60 к.

Корнеліусъ, Г. Введеніе въ философію. Пер. подъ редакціей и съ предисл. проф. Н. Н. Ланге. Ц. 2 р.

Котляревскій. Собраніе сочиненій. Ц. 1 р.

Кротъ и Н. Д—къ. Путеводитель по Москвѣ. Ц. 1 р. 25 к.

Купчинскій, Ф. Портъ-Артурскіе „герои". Ц. 1 р.

Кюльпе. Современная философія въ Германіи. Перев. подъ ред. проф. Н. Н. Ланге. Ц. 80 к.

Лаасъ. Идеализмъ и позитивизмъ. Ц. 1 р.

Лагерлёфъ, С. Сѣверныя легенды и разсказы. Ц. 1 р.

Льевенфельдъ. Гр. Л. Н. Толстой, его жизнь, произвед. и міросозерцаніе. Съ портр. гр. Л. Н. и С. А. Толстыхъ и съ примѣч. гр. С. А. Толстой. Изд. 2-е. Ц. 1 р.

Леманъ, Р. Учебникъ философской пропедевтики. Ц. 1 р.

Ли, Іонасъ. Дочери командора. Романъ. Изд. 2-е. Ц. 60 к.

Лунинскій, Е. Княжна Тараканова Ц. 2 р.

Любичъ-Кошуровъ, І. А. Братъ человѣчества. Ц. 75 к.

Маккай. Анархисты. Ц. 1 р.

Мамичъ-Сибирякъ, Д. Н. Уральскіе разсказы, т. I, изд. 4-е. Ц. 1 р. Уральскіе разсказы, т. II, изд. 4-е. Ц. 1 р. Уральскіе разсказы, т. III, изд. 4-е. Ц. 1 р. Именинникъ. Ц. 1р. Преступники. Изд. 2-е. Ц. 1 р. Повѣсти. Ц. 1 р. Въ дорогѣ. Очерки. Ц. 1 р. Безъ названія. Ц. 1 р. 25 к. Золото. Изд. 2-е. Ц. 1 р. 50 к. Приваловскіе милліоны. Изд. 2-е. Ц. 2 р. Золотая муха и др. разсказы. Ц. 1 р. Человѣкъ съ прошлымъ. Ц. 1 р. Вкругъ ракитова куста и др. разсказы Ц. 1 р. Милліонъ и др. разсказы. Ц. 1 р. Сибирскіе разсказы, т. II. Ц. 1 р. Сибирскіе разсказы, т. III. Ц. 1 р. Сибирскіе разсказы, т. IV. Ц. 1 р.

Мартинъ, Р. Будущность Россіи. Ц. 1 р.

Метерлинкъ, М. Собраніе сочиненій. (Принцесса Малена. Непрошеная. Слѣпцы. Пелеасъ и Мелизанда. Алладина и Паломидъ. Въ домѣ. Смерть Тентажиля. Аглавена и Селизетта. Аріана и Синяя борода. Сестра Беатриса. Семь принцессъ. Монна-Ванна. Жуавель). Ц. 1 р. 50 коп. Монна-Джіованна. Пер. Т. Л. Щепкиной-Куперникъ. Ц. 60 к.

Мирбо, О. Дневникъ горничной. Ц. 1 р. 25 к. Садъ мученій. Ц. 1р. Аббатъ Жюль. Ц. 1 р. Голгоѳа. Ц. 1р. Путешествіе на автомобилѣ. Ц. 1 р. 25 к. Деревенскіе разсказы. Дурные пастыри. Ц. 1 р. Себастьянъ Рокъ. Ц. 1 р.

Мопассанъ, Г. Воскресные дни парижскаго буржуа. Ц. 1 р.

Мура. Милліонеры. Романъ. Ц. 1 р.

Мюнстербергъ, Г. Американцы, т. I. Ц. 2 р. Американцы, т. II. Ц. 2 р.

Наживинъ, Н. Дешевые люди. Ц. 1 р.

Негри, Ада. Борьба и любовь. Ц. 50 к.

Недоконъ. Искры. Ц. 1 р.

Николаевъ. Вопросы жизни въ современной литературѣ. Критическія статьи. Ц. 2 р.

Ницше, Фр. Такъ говорилъ Заратустра (*первый полный переводъ*). Ц. 1 р. 50 к. По ту сторону добра и зла. Изд. 3-е. Ц. 1 р. Сумерки кумировъ. Изд. 2-е. Ц. 1 р. Происхожденіе трагедіи. Отрывки изъ книги объ антихристѣ. Рѣчи, аллегоріи и притчи. Ц. 1 р. 25 к. Человѣческое слишкомъ человѣческое. Ц. 1 р. 25 к. Человѣкъ, какъ онъ есть. Ц. 1 р. 25 к. Странникъ и его тѣнь. Ц. 1 р. Утренняя заря. Ц. 1 р. 25 к. Веселая наука. Ц. 1 р. 50 к. Несвоевременныя размышленія. Ц. 1 р. 25 к.

Новикъ, Н. Д. Современныя конституціи. Ц. 2 р.

Нордау, М. Комедія чувства. Ц. 1 р. Болѣзнь вѣка. Ц. 1 р. 50 к. Современные французы. Очерки изъ исторіи литературы. Ц. 1 р. 25 к.

Оларъ, А. Ораторы революціи, т. I. Учредительное собраніе. Ц. 1 р. 50 к. Ораторы революціи, т. II. Ц. 1 р. 50 к.

Ольденбергъ. Будда, его жизнь, ученіе и община. Ц. 1 р. 25 к.

Оржешко, Э. Аргонавты. Ц. 1 р. 25 к. Дымъ. Идиллія. Ц. 30 к. Открытое письмо къ нѣмецкимъ женщинамъ и француэамъ о полькѣ. Ц. 40 к. Анастасія. Ц. 60 к.

Оствальдъ. Натуръ-философія. Пер. Г. А. Котляра, подъ ред. М. М. Филиппова. Ц. 2 р.

Отцы и дѣти. Сборникъ разсказовъ разныхъ авторовъ. Ц. 1 р.

Пелисье. Критическіе этюды современной литературы. Ц. 1 р.

фонъ-Поленцъ. Крестьянинъ. Ром. съ пред. гр. Л. Н. Толстого. Ц. 1 р. 20 к.

Радищевъ, А. Н. Путешествіе изъ Петербурга въ Москву. Ц. 80 к.

Рамо. Янъ. Ц. 60 к

Ренанъ, Э. Жизнь Іисуса. Ц. 60 к. Апостолъ Павелъ. Ц. 1 р. 25 к. Антихристъ. Ц. 1 р. 25 к.

Ресслеръ. Электродвигатели перемѣннаго и трехфазнаго тока. Переводъ подъ ред. преподавателя въ Техническомъ училищѣ Б. П. Угрюмова. Ц. 1 р. 50 к

Риль, А. Введеніе въ современную философію. Пер. Г. А. Котляра. Ц. 1 р.

Руссо, Ж. Ж. Общественный договоръ

(пер. подъ ред. и съ предисл. А. К. Дживелегова). Ц. 40 к.

Ростанъ, Эд. Принцесса Греза. Перев. въ стих. Т. Л. Щепкиной-Куперникъ. Ц. 1 р. Романтики. Перев. въ стих. Т. Л. Щепкиной-Куперникъ. Ц. 60 к.

Сайсъ. Хеттеи, или исторія забытаго царства. Ц. 60 к.

Салосъ. Мелочи жизни. Ц. 1 р. 25 к. Три разсказа. Ц. 75 к. Несобравшіяся дрожжи. Ц. 60 к. Босоножка. Ц. 40 к.

Сенкевичъ, Г. Крестоносцы. Романъ. Ц. 1 р. 50 к. Камо грядеши? Романъ. Ц. 1 р. 50 к. Потопъ. Романъ въ 2-хъ книгахъ. Ц. 3 р. Панъ Володыевскій. Ц. 1 р. 50 к.

Сергѣенко. Безъ якоря. Пов. и разсказы. Изд. 2-е. Ц. 1 р.

Сильвіо-Пеллико. Мои темницы. Ц. 1 р.

Скопинъ, В. Н. Средняя Азія и Индія. Ц. 75 к.

Тагѣевъ, Бор. По Аѳганистану. Дневникъ русскаго путешественника. Ц. 50 к.

Толстой, гр., Л. Н. Воскресеніе. Ц. 75 к. Власть тьмы Ц. 20 к. Плоды просвѣщенія. Ц. 30 к. Дорого стоитъ и др. разсказы. Ц. 60 к. Первыя воспоминанія и др. разсказы. Ц. 60 к. Мысли мудрыхъ людей. Ц. 60 к. Ассирійскій царь Ассархадонъ. Три вопроса. Нѣсколько словъ по поводу кн. „Война и Миръ“. Трудами нашихъ рукъ. Ц. 30 к. Хозяинъ и работникъ. Ц. 15 к. Два старика. Плоды просвѣщенія. Ц. 40 к. Бракъ и половая любовь. Изд. 2-е. Ц. 40 к. Въ чемъ моя вѣра? Ц. 50 к. О жизни. Ц. 40 к. Христіанское ученіе. Ц. 25 к. Исповѣдь. Ц. 20 к. Великій грѣхъ. Ц. 5 к. За что? и др. разсказы. Ц. 30 к. Для чего мы живемъ? Первая ступень. Ц. 30 к. Такъ что же намъ дѣлать? Ц. 80 к. Крейцерова Соната. Ц. 50 к. Крейцерова Соната и др. произвед. Ц. 1 р. 50 к.

Тургеневъ, Н. С. Неизданныя письма къ г-жѣ Віардо, Густаву Флоберу, г-жѣ Жоржъ-Зандъ и др. Ц. 2 р.

Тэри. Денежное обращеніе и эмиссіонные банки. Вексельные курсы и учетъ. Ц. 40 к.

Уваровъ, П. С. Типы и нравы Сахалина, т. I. Ц. 1 р. 25 к. Типы и нравы Сахалина, т. II. Ц. 80 к.

Уйда. Массарины. Романъ. Ц. 2 р.

Уэльсъ, Г. Первое путешествіе на луну. Ц. 1 р.

Флери, М. Физическое и нравственное воспитаніе ребенка. Ц. 75 к.

Франсъ, А. Подъ старымъ вязомъ. Ц. 1 р. Разсказы. Ц. 1 р. Книга прошлаго. Ц. 60 к.

фонъ-Хейденфельдъ. Изъ женской жизни. По поводу „Крейцеровой Сонаты“. Изд. 3-е. Ц. 40 к.

Шницлеръ, А. Трилогія: „Паранельсъ“, „Подруга жизни“, „Зеленый попугай“. Ц. 50 к. Тетралогія: „Живыя мгновенія“, „Женщина съ кинжаломъ“, „Послѣднія маски“, „Литература“. Ц. 75 к. Хороводъ. Ц. 70 к.

Шопенгауеръ, А. Міръ, какъ воля и представленіе Пер. подъ ред. Айхенвальда. Ц. 3 р. То же, 2-й томъ. Ц. 3 р. О четверонкомъ корнѣ достаточнаго основанія. Пер. подъ ред. Айхенвальда. Ц. 75 к. Собраніе сочиненій въ 16 вып. Ц. 8 р., съ пер. 10 р. Вышло въ свѣтъ 15 вып. Подписка продолжается.

Шпильгагенъ, А. Жертва. Романъ. Ц. 1 р. 50 к.

Штраусъ, Д. Жизнь Іисуса, т. I. Ц. 1 р. 50 к. Жизнь Іисуса, т. II. Ц. 1 р. 50 к.

Щепкина-Куперникъ, Т. Л. Незамѣтные люди. Изд. 3-е. Ц. 1 р. Ничтожные міра сего. Изд. 3-е. Ц. 1 р. Мои стихи. Изд. 2-е. Ц. 1 р. Письма издалека. Ц. 1 р. Около кулисъ. Ц. 1 р. Труждающіеся и обремененные. Ц. 1 р. Странички жизни. Ц. 1 р. Счастье. Изд. 2-е. Ц. 1 р. Изъ женскихъ писемъ. Изд. 2-е. Ц. 1 р. На солнцѣ и въ тѣни. Ц. 1 р. Неотправленныя письма. Ц. 1 р. Нѣкто. Ц. 1 р. Это было вчера. Ц. 1 р.

Эльцбахеръ. Анархизмъ. Ц. 70 к.

Эрвье. Тэруань-де-Мерикуръ. Переводъ Т. Л. Щепкиной-Куперникъ. Ц. 1 р.

ЦѢНА РУБЛЯ.