

Д192
А90

В. Ф. АСМУС

МАРКС И БУРЖУАЗНЫЙ ИСТОРИЗМ



СОЦЭГГИЗ-1933

В. Ф. АСМУС

МАРКС

И БУРЖУАЗНЫЙ ИСТОРИЗМ



**ГОСУДАРСТВЕННОЕ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО**
Москва 1933 Ленинград

Книга сдана в производство 26/VI 1933 г.
Подписана в печать 15/X 1933 г. Бума-
га 62×94¹/₄. 17 п. лист. Тираж 10 000 экз.
52224 п. зн. в 1 л. Огиз № 1178 С-3-30.
Заказ № 2528. Главлит № Б-33661. Отпеча-
тано в 1-й Сбразцов. тип. Огиза РСФСР трес-
та «Полиграфкнига». Москва, Валовая, 28.

РЕДАКТОР А. ЧЕСКИС
ТЕХ. РЕДАКТОР З. ЛИВШИЦ

ОТ АВТОРА

Предлагаемая работа имеет целью, во-первых, выяснить *принципиально*-новое в исторической теории Маркса сравнительно с учениями предшествовавших Марксу историков и философов истории, во-вторых, сопоставить теоретическое достояние учения Маркса с некоторыми тенденциями философско-исторической мысли, характерными для буржуазной мысли эпохи империализма. Из поставленной автором задачи вытекает построение книги. В первой ее части дается анализ философско-исторических учений наиболее крупных предшественников Маркса. Материал первой части расположен так, чтобы анализ его дал читателю возможность при чтении второй части выяснить то, что возвышает Маркса как новую качественную ступень даже над гениальнейшими из его предшественников. Автор старался показать, что даже в эпохи расцвета буржуазной философии и науки буржуазная мысль оказывалась неспособной дать правильную постановку и правильное разрешение крупнейших проблем. Однако настоящая работа охватывает далеко не все вопросы исторической теории. Автор не ставил перед собой задачи дать очерк истории философии, ни даже очерк развития философии истории. Из всех центральных проблем исторической теории автор ограничился проблемой единства естественных и социальных наук, проблемой общественной формации, проблемой свободы и необходимости, проблемой объективных и субъективных условий свободы исторического действия и неразрывно с ними связанными проблемами классовой борьбы и диктатуры пролетариата. Автор полагает, что именно этот круг проблем дает возможность легко сопоставить достижения исторической концепции Маркса с результатами работы его предшественников. Особенно подробно автор остановился на доказательстве мысли, что в буржуазном историзме учение об объективной закономерности истории неизбежно должно было привести, с одной стороны, к механистическому детерминизму, с другой — к оправданию существующих форм капиталистического общественного уклада. В наши дни актуальность этого анализа не может вызвать сомнений. В условиях социалистического строительства при бешеном сопротивлении классового врага у нас в СССР и обострении классовой борьбы на Западе — борьбы пролетариата с фашистской буржуазией — механистический де-

терминизм приводит к учениям оппортунистов о механическом вращении капитализма в социализм, о вращении кулачества в социализм, ведет к ослаблению классовой борьбы пролетариата и к усыплению его революционной классовой бдительности. Анализируя учение Маркса о классовой борьбе и о диктатуре пролетариата, автор считал необходимым остановиться на том извращении этого учения, которое представлено теориями современного социал-фашизма, хотя подробная критика и анализ социал-фашистских теорий, конечно, требуют специальной работы.

В третьей части книги автор подвергает критике ряд философско-исторических теорий современной буржуазной философии. Из всех крупных буржуазных философско-исторических течений автор остановился на тех, которые могут быть условно объединены под общим термином *алогического* или *иррационалистического* историзма. Автор убежден в том, что и фрейбургская неокантианская школа целиком подходит под это понятие, несмотря на все попытки Риккерта отмежеваться от ныне модной на Западе алогической «философии жизни». Сопоставление идей и понятий алогического историзма с исторической теорией Маркса обнаруживает поразительную деградацию и падение буржуазной философско-исторической мысли. Сопоставление это тем более эффектно, что и Виндельбанд, и Риккерт, и Трелч, и Шпенглер вращаются вокруг тех же самых проблем, которые безуспешно пытался разрешить немецкий идеализм и которые были впервые разрешены Марксом и подняты на новую высоту Лениным. Эти проблемы — противоречие биологизма и историзма, противоречие необходимости и свободы, всеобщего и особенного, противоречие объективных и субъективных условий освобождения современного пролетариата, — так блестяще разрешенные Марксом, вновь превращаются у современных эпигонов идеализма в безнадежные и неразрешимые антиномии мистической метафизики или метафизической мистики. Характеристика буржуазной науки, данная Марксом в послесловии ко второму изданию «Капитала», оказывается особенно верной для наших дней. Отныне, действительно, для буржуазного теоретика «вопрос заключается уже не в том, правильна или неправильна та или другая теорема, а в том, полезна она для капитала или вредна, удобна или неудобна, согласуется с полицейскими соображениями или нет. Бескорыстное исследование уступает место сражениям наемных писак, беспристрастные научные изыскания заменяются предвзятой, угодливой апологетикой»¹.

В заключение автор считает приятным долгом выразить благодарность т. А. А. Ческису за чрезвычайно ценные указания и советы, данные им в процессе окончательной обработки рукописи.

¹ К. Маркс, Капитал, т. I, 1932, стр. XIX.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

**ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ
ДО МАРКСА**

ГЛАВА ПЕРВАЯ

НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ ИСТОРИЗМ БЕКОНА ВЕРУЛАМСКОГО

История как *процесс* развития общественных формаций и история как *наука*, изучающая этот процесс, представляют две стороны одной и той же проблемы, неизменно стоящей в центре внимания научной мысли последних трех столетий. Едва возникает интерес к изучению фактов общественного развития и его законов, как одновременно с ним возникает другой интерес — стремление выяснить условия, при которых историческое познание возможно или, иначе, стремление установить особый характер исторического знания, определяющий отношение истории к другим наукам. Так, наряду с наукой истории возникает с нею тесно связанная, ее в качестве своей основы предполагающая «философия истории», рядом с изучением *реальных* закономерностей исторического процесса — изучение *логической* природы и познавательной компетенции знания, на этот процесс направленного. Обращенная к истории, научная мысль спрашивает не только о том, *что* и *как* произошло и не только о том, *почему* нечто произошло; с не меньшей настойчивостью она спрашивает и о том, каким образом осуществляется самое познание происшедшего, иначе говоря — спрашивает о том, *что такое история как наука*.

В этом двойственном значении — как познание предметного содержания исторического развития общества и как познание логического характера самой исторической науки — история есть одна из центральных проблем буржуазной философской и научной мысли, возникающая почти одновременно с возникновением самой буржуазной общественно-экономической формации.

Однако уже здесь, в истоках зарождения проблемы, обнаруживается печать ограниченности, лежащая на буржуазной мысли: уровень философии истории XVII в. лежит неизмеримо ниже уровня, до которого к этому времени успела подняться философия точных наук и естествознания. Чрезвычайно показательна в этом отношении деятельность Фрэнсиса Бекона. В трактате «О достоинстве и об умножении наук», развертывая обширный план классификации и желательного в будущем развития наук, Бекон не обходит вниманием и историю¹. Однако сразу бросается в глаза глубокое различие между принципиально новой основой, на которую у Бекона поставлен вопрос о значении наук есте-

¹ Bacon, De dignitate et augmentis scientiarum, lib. II, cap. I—XII

ственных, и сбивчивостью и неясностью его суждений об истории, ничем качественно не превосходящих суждений об этом предмете его предшественников и современников. Так, излагая учение о новых методах экспериментального и индуктивного исследования, Бекон исходил из никем до него не высказанного, по сути совершенно нового взгляда на значение науки. Взгляд этот не был только его личным достоянием или изобретением: в нем отложились в мировоззренческие и методологические формулы суждения о науке новых социальных групп, современников и участников торгового развития Англии. Корыстные и хищнические мореплаватели, пираты, купцы и путешественники, открывавшие и прибиравшие к своим рукам новые земли — острова, полуострова и целые материки, вытеснявшие прямой силой оружия или силой коммерческой инициативы, ловкости и изворотливости даже наиболее грозных и удачливых своих соперников — голландцев, португальцев и испанцев, несколько не были склонны поддерживать традиционные, всем авторитетом схоластики взлелеянные субтильные, но бесплодные представления богословов о существе и задачах науки. События, породившие и сопровождавшие экономический переворот XVI столетия, казалось, неопровержимо доказывали, что судьба мира, изменение всего строя общественной жизни, завоевание личного благосостояния и т. д. находятся в руках тех, кто обладает новыми средствами воздействия на природу и подчинения ее материальной власти человека. Практические деятели XVI в. хорошо понимали, что между например открытием новых заморских земель и изобретением *астролябии*, усовершенствованием конструкции и оснастки морских судов и усовершенствованием техники артиллерийского дела, впервые создавшими прочные предпосылки для частых, дотоле крайне опасных выездов в отдаленные и неведомые моря, существует прямая, резко в глаза бросающаяся связь. Непосредственные практические выгоды и преимущества, сулившиеся развитием успехов новой техники, новой механики и физики, новой космографии и географии, склоняли упрямые и грубые умы современников английских конквистадоров и кондотьеров к убеждению, что только то знание ценно, которое может непосредственно увеличивать материальное могущество человека. Практическая пригодность, целесообразность знания, приложение его к конкретной действительности в их глазах имело гораздо больше значения, нежели совершенство, тонкость и точность его логического обоснования, логического доказательства и изложения. Да и где было набраться логической и риторической утонченности людям, которые учились математике не по Евклиду, а по коммерческим счетам и операциям, механике — не по Архимеду, но по непосредственной работе на верфях и в доках, космографии — не у Птолемея и даже не у Коперника, а из наблюдений с вахтенной вышки.

Прямолинейность и узор грубого прагматизма непосредственных социальных заказчиков научного развития смягчались передаточными инстанциями и доходили до ученых и философов в осложненном виде. В XVI—XVII веках английская буржуазия не была еще способна одними собственными силами выдвинуть из своих рядов идеологов, которые могли бы адекватно представить — в плане философии — новые взгляды нового класса на задачи научного знания. Поглощенная задачами и интересами непосредственной практики, гряз-

ной торгашеской, порою просто разбойничьей деятельностью¹, английская буржуазия не имела свободного доступа к учености. Все привилегии высшего образования находились в руках феодальных классов — дворянства и в особенности духовенства. Из этих классов и вышли первые идеологи нового, в основе своей буржуазного, взгляда на науку. Особые социально-исторические условия развития английского феодализма, прекрасно охарактеризованные Энгельсом, способствовали переходу известной — небольшой — части феодального дворянства на сторону быстро и успешно развивавшейся буржуазии. Среди этой обуржуазившейся английской аристократии, представители которой, подстегиваемые корыстью и расчетом, а также непосредственными впечатлениями неудержимо надвигавшегося процесса экономической революции, предпочитали добровольно становиться «буржуазными лендлордами», мы встречаем не только крупных землевладельцев, купцов, дельцов и промышленников, но также и людей науки и искусства. В этой прослойке высшей интеллигенции складывалось мировоззрение, полное противоречий и компромиссов, неясностей и раздвоенности, однако в основе жизненное и крепкое, отвечавшее задачам и интересам новых социальных классов. В мировоззрении ученых и философов обуржуазившейся аристократии, шедших навстречу практическим тенденциям буржуазного класса, откровенный и грубо корыстный прагматизм буржуазных дельцов перерабатывался в более широкое и глубокое воззрение. Философия Бекона, который был одним из характернейших представителей классовой смычки известной части передовой аристократии с буржуазией, вовсе не была прямым переводом на язык индуктивной логики непосредственных, чисто утилитарных тенденций буржуазной практики! Вскормленный духом этой практики, не гнушавшийся самых низменных ее побуждений и внушений, канцлер Англии и хранитель королевской печати, лорд Веруламский, перерабатывал подсказанные ему веком мысли в мировоззрение, отражавшее многие традиции, воспринятые и усвоенные им не только из непосредственного опыта жизни, но также и из изучения схоластической науки: теологии и философии. Правда, усвоенная им философская ориентация заставляла его отрицать авторитеты общепризнанных столпов схоластической учености: не только Платон, но и Аристотель, на котором схоластика утвердила все здание воздвигнутой ею формально-логической методологии, подвергается у Бекона неумолимому осуждению и даже часто осмеянию. Однако, отвергая общепризнанные авторитеты, Бекон выполняет не только акт чистого отрицания. Оставленной и осужденной традиции он противопоставляет другую — неизмеримо более плодотворную, близкую практическим тенденциям эпохи, но все же традицию и притом также античную! Отвергаемым — за бесполезность — Платону и Аристотелю противопоставляются Демокрит и Эпикур. Это противопоставление замечательно не только как знак осуществившейся победы материализма над идеализмом феодальной схоластики и мистики, но также и как симптом того, что отныне вопросы познания и метода будут трактов-

¹ Даже говоря об английской буржуазии следующего — XVIII века — Маркс отмечает „грязный, мелкий торгашеский дух, свойственный всем тогдашним купцам и всему способу торговли“. К. Маркс и Ф. Энгельс. Рукопись о Фейербахе. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, I, 1924, стр. 239—240.

ваться со всей серьезностью, которой они по существу дела требуют. Если возвращение к материализму Демокрита и Эпикура означало рождение нового философского мировоззрения, то одновременно это было новым углублением в столь занимавшие мысль Демокрита вопросы о соотношении разумного и чувственного путей познания, достоверного и недостоверного его видов, о роли теоретического мышления, о значении гипотезы и т. д. В этих исследованиях близирукий и узкий прагматизм воззрений, господствовавших в классовой практике торговой буржуазии, перерабатывался в гораздо более глубокое представление, которое Маркс и Энгельс признали чрезвычайно удачным и пластическим выражением впервые возникшей в Западной Европе материалистической философии.

Определяющим в учении Бекона является конечно выдвинутый им взгляд на ценность и на задачи знания. С полным сознанием новизны предлагаемого им решения Бекон утверждает — в разрез с идущей от Аристотеля традицией, — что не созерцание истины есть высшая задача науки. Цель знания, последняя задача, к достижению которой знание стремится или по крайней мере должно стремиться — не умозрение, не пассивное отражение истины в нашем понятии, но наша *практическая* победа над природой, фактически осуществляемое подчинение природы интересам, нуждам и задачам человека. То, что мы называем знанием — утверждает Бекон — есть не *состояние*, но *действие*, точнее говоря — *физическое* или *механическое* воздействие человека на материальные тела окружающего его мира. «Людам следовало бы, — говорит Бекон, — глубоко проникнуться принципом, что искусственные вещи отличаются от естественных не формой и сущностью, а только действующей причиной: ибо человек не имеет другой власти над природой, кроме той, какая дается ему движением; и все, что он может, это приблизить или удалить друг от друга естественные предметы». Отождествляя знание с технической мощью, Бекон одновременно подчиняет все развитие знания единой верховной цели — увеличению возможной для человека власти над природой. «Знать не ради знания, но знать для того чтобы действовать» — в этой формуле Бекона впервые преодолевается созерцательный идеал знания, провозглашенный Аристотелем и непоколебленный авторитетом средневековой философии. Отныне каждое знание, каждая истина, каждое научное исследование и вся наука в целом должны подчиняться верховному принципу практической пользы, должны отстаивать свое право на существование, показав практическое назначение, ими выполняемое. И таково мнение не одного лишь Бекона. В XVII в. даже философы, гораздо более, чем Бекон, склонные предоставлять науке право свободного определения своего предмета, своих задач и методов исследования, считали необходимым оценивать знание в меру его практической плодотворности. Ни Декарт, пролагавший с характерной для него широтой научного диапазона новые творческие пути в развитии математики, космологии, физики и психофизиологии, ни Спиноза, считавший условием правильного построения этики и социологии изучение места, занимаемого человеком в природе, а также изучение сущности самой вечной и бесконечной субстанции, не были склонны думать, будто развитие наук должно идти по принципу *laissez faire, laissez passer*. В небольшом, оставшемся незаконченным,

трактате «Об очищении интеллекта» Спиноза даже набрасывал нечто вроде иерархического плана распределения наук, в котором высшей целью знания провозглашалось осуществление наивысшего блага (*summum bonum*), а каждой конкретной науке — механике, физике, медицине и т. д. — указывалось точное место в зависимости от той роли, какую она играет в приближении к искомому высшему благу.

В то же время, как уже было указано, тезис практического назначения и практической оценки науки означал в устах Бекона, не говоря уже о Декарте и Спинозе, нечто гораздо большее, нежели учение чистого утилитаризма или прагматизма. Если цель знания не в самом знании, но только в его практической ценности, в его реальной мощи, то, с другой стороны — таково убеждение Бекона — не всякое знание действительно может увеличить мощь человека, его власть над природой. Чтобы достигнуть этой своей цели, знание должно быть не беспорядочной грудой случайно накопленных фактов и сведений и не суммой сомнительных, наспех и без должного методического обоснования сделанных обобщений. Только действительное знание, овладевающее подлинной природой своего предмета, обоснованное надлежащим методом, испытанное посредством надежного объективного критерия, может обеспечить верность и силу практического воздействия на природу. Если знать надо для того, чтобы действовать, то успешно действовать можно только на основе знания *подлинно-достоверного*. Поэтому под полезностью знания и науки Бекон понимает не только непосредственный практический эффект, достигаемый знанием в каждом конкретном случае. Категория практической полезности охватывает у Бекона всю сумму задач, установок, методов, средств изучения и истин, необходимых для того, чтобы рост науки приводил к действительному росту материальной власти человека над природой. Сам Бекон, предвидя возможность превратного истолкования его учения в духе чистого утилитаризма, сделал все необходимые оговорки, исключаящие подобного рода выводы. «Если кто полагает, — писал Бекон, — что всякая наука должна быть сводима к пользе и к действию (*referendam esse ad usum et actionem*), то он правильно судит. Однако, — продолжает он, — эта самая мысль легко может ввести нас в заблуждение, так остроумно изобличаемое древней басней, в которой рассказывается, как все прочие части тела вступили в спор с желудком, упрекая его в том, что он не содействует ни передвижению человека, как конечности, ни чувствованию, как голова. Между тем тот же желудок, окончив пищеварение и растворив питательные вещества, распределяет их между остальными частями тела. Совершенно таким же образом человек, полагающий, будто всякое учение, имеющее предметом философию и созерцание вселенной (*qui in philosophia ac contemplationibus universalibus positum omne studium*), бесполезно и праздно, не замечает, что из этого учения вытекает весь сок, вся сила (*succum et robur*), разливающиеся по отдельным искусствам и наукам. Что касается меня, — заявляет Бекон, — то я глубоко убежден, что могущественнейшая причина, останавливавшая прогресс знания, состояла именно в том, что занимались только мимоходом (*tantum in transitu*) этими основными науками, вместо того чтобы упиваться ими досыта»¹.

¹ Bacon, The works, New edition, vol. VII, London 1826, p. 98.

Таким образом учение Бекона, выдвигая постулат *практической* ориентации знания, одновременно утверждает постулат его истинности и методологического совершенства. В соответствии с этим в самом начале «Нового органона» Бекон занимается тщательным исследованием общих причин и источников заблуждений, иными словами, — исследованием условий, препятствующих нам в стремлении достигнуть истины. По той же причине Бекон, так же как и Декарт, огромное значение придавал правильному решению вопроса о методах исследования, т. е. о таких методах, которые скорее и вернее ведут к истине.

Не меньшей широтой отличается взгляд на науку Спинозы. Подобно Бекону, Спиноза стремится «направить все науки к одному концу и цели, а именно... к достижению наивысшего человеческого совершенства *ad summam humanam perfectionem*¹. Подобно Бекону, Спиноза полагает, что «все то в науках, что не подвигает нас к этой нашей конечной цели, должно быть отброшено как бесполезное: *et sic omne illud quod in scientiis nihil ad finem nostrum nos promoveat tamquam inutile erit rejiciendum*»². К этой конечной цели «должны быть направляемы все наши действия и все помышления»³. И в то же время, подчиняя развитие всех наук единой и притом практической цели, Спиноза, так же как Бекон и Декарт, хорошо понимает, что условием достижения этой цели должна быть программа научного развития, далеко выходящая за пределы того, что может быть признано полезным с точки зрения узкого и недалекновидного утилитаризма. В том же сочинении, в котором намечены основы практической ориентации знания, Спиноза набрасывает программу научных исследований, поражающую своей широтой и относительной независимостью от конечных целей, указанных им самим знанию. «Выясняется, что для достижения высшего блага этой последней цели деятельности, необходимо познать не более как природу, т. е. сущность субстанции, организовать общественный строй, который обеспечил бы большинству возможно более легкое и надежное достижение намеченного, заниматься изучением моральной философии, разработкой учения о воспитании детей, усовершенствованием медицины и наконец механикой, дающей основы для технического искусства, посредством которого трудные задачи превращаются в легкие, сберегается время и достигаются удобства жизни»⁴. В полном согласии с этими мыслями Спиноза утверждает в последней части «Этики», что чем более мы понимаем отдельные вещи, тем менее страдаем от аффектов, составляющих зло, и тем менее боимся смерти⁵.

Из сказанного ясно следует, что по отношению к наукам естественным задачу познания философы возникшего буржуазного общества разрешили достаточно глубоко. Сломав традиции средневекового теологического утилитаризма, подчинявшего — порою грубо, порою в утонченных формах схоластики — научное познание интересам като-

¹ *Benedicti de Spinoza, Opera*, ed. I, van Vloten et [J. P. N. Land, vol. I, 1882, p. 6—7.

² Там же, p. 7.

³ Там же.

⁴ *Spinoza, Opera*, I, p. 6.

⁵ „*Ethics*“, pars V, *propositio XXXVIII* (*Opera*, I, p. 274).

лической ортодоксии, отвергнув, с другой стороны, аристотелевский идеал чисто созерцательного, пассивного, отрешенного от практики умозрения¹, новаторы буржуазной мысли XVII столетия выработали новое учение о знании, в котором постулат практической направленности науки счастливо и плодотворно сочетался с принципом широкого научного исследования, не стесняемого предвзятыми и гадательными соображениями о непосредственном практическом результате каждого данного исследования.

Не то мы видим в философии истории. Хотя история становится в XVII в. не только предметом реального изучения, но также предметом логической и методологической рефлексии, уразумение ее природы далеко отстает от той степени самосознания, которой к этому времени достигли математика, физика и естествознание. В сфере философии истории не только не выработано правильное представление о соотношении между практическими задачами исторической науки и теоретическими условиями, необходимыми для их разрешения: сама мысль о практической ценности исторической науки едва намечена и не достигла еще должной отчетливости. Она полностью отсутствует у Спинозы, который, следуя по стопам Гоббса, в лучшем случае обсуждал проект идеального государственного строя, согласуемого со свойствами природы в целом и человеческой природы в частности, но уж никак не вопрос о возможном практическом использовании опыта исторического развития конкретных общественных формаций. Не лучше обстоит дело и у Бекона, несмотря на то, что в его классификации наук истории отведено достаточно заметное место. Бекону не ясны ни предмет исторической науки, ни возможное практическое значение исторических исследований, ни, наконец, логическая природа самого исторического познания. Если Бекон хорошо понимал, что естественные науки ценны своей способностью изменять картину мира, покаясь посредством механики и техники могущественные силы и законы природы практическим интересам и задачам человека, то он был далек еще от мысли, что социальные отношения, складывающиеся в развитии обществ, могут также быть предметом

¹ Быть может наиболее яркие во всей философской литературе формулировки учения о знании как о созерцании, противоположном действию, были даны Аристотелем в заключительной части Никомаховой этики. „Хотя нельзя отрицать, — говорит Аристотель, — что добродетельная деятельность политическая и военная выдается над другими по красоте и величию, но все же она лишена покоя, стремится всегда к известной цели и желательна не ради нее самой (καὶ οὐ δι' αἰτίας ἀρετῶν). Созерцательная деятельность разума, напротив, отличается значительностью, существует ради себя самой, не стремится ни к какой цели и заключает в себе ей одной свойственное наслаждение, которое усиливает энергию, если она, сверх того, является самоудовлетворенною, заключающей в себе покой и лишенною тревожений, насколько это возможно человеку, а также имеет все остальные качества, которые можно приписать блаженному и которые свойственны подобной деятельности, то она-то и есть совершенное блаженство человека... ἡ εἰς αὐτὴν ἐνδεδυμένη αὐτὴν ἀνείη ἀνθρώπου (Aristotelis Ethic. Nicomachea 1177 b, 16—25). По Аристотелю созерцательная деятельность — „самая важная, подобно разуму и предметам, им познаваемым“, „самая непрерывная (συνεχέστατη), ибо мы более способны к непрерывному созерцанию, чем к другой какой-либо деятельности“ (там же, 1177a). Далее, „только созерцание любит ради него самого (δι' αὐτὴν ἀγαπάει), ибо от него, кроме созерцания, ничего не происходит, в то время как действиями мы всегда в большей или меньшей мере достигаем чего-либо помимо самого действия — παρὰ τὴν πράξιν“ (там же, 1177 b —4).

революционной, изменяющей лицо мира, практики общественного человека. Под действительным изменением мира, равноценным могуществу и определяющим природу знания, Бекон разумел лишь *технологию*, приемы, методы и знания, необходимые для *технического* воздействия на природу. Бекон был далек еще от догадки, что историческая практика есть практика революционная и что она так же способна изменять лицо мира, как изменяет лицо природы вооруженная новой техникой и новой наукой рука человека. Поэтому, вразрез с действительным практицизмом беконовской философии и логики *сознания*, намеченная им философия *истории* кажется чрезвычайно отсталой, целиком лежащей еще во власти старого *созерцательного* понимания природы познания. Правда, дух методической осторожности, трезвость практического ума, не доверяющего сомнительным и мало-достоверным данным, критическое отношение к господствующим механическим методам изучения и изложения истории не покидает Бекона и там, где он говорит о «гражданской» истории. Бекон уже отчетливо сознавал, что задача объяснения или хотя бы одного лишь воспроизведения объективного содержания исторического процесса представляет огромные и своеобразные трудности. «Перенести в процессе писания свой дух, — говорит Бекон, — в прошлое и сделать его как бы античным; тщательно исследовать движения времен, характеры действующих лиц, трепетные колебания советов, проведение действий, подобное проведению вод под землей, внутренние основания внешних предлогов (*praetextuum interiora*), государственные тайны; исследовать и излагать с достоверностью и с надлежащей свободой; наконец, вывести все это в ясной речи перед глазами читателя — все это требует огромной работы и размышления»¹.

Однако ясное ощущение трудностей, стоящих на пути развития исторической науки, не превращается еще у Бекона в такое же ясное понимание подлинного предмета и подлинного значения истории. И это не только потому, что Бекон превратно толкует задачу истории, утверждая, что ее предмет «составляют личности, насколько они ограничены временем и пространством»². Даже в случае, если бы у Бекона можно было найти намеки на более удовлетворительное понимание своеобразной природы исторического предмета и исторической причинности, речь все же идет у него лишь о познавательном, чисто теоретическом характере истории. Тот мост над пропастью между теорией и практикой, который с такой гениальной простотой был возведен Беконом в области наук естественных, оказался даже неначатым постройкой в области истории: под историей Бекон понимает только *познание*, своеобразную область *только теоретического* объяснения и исследования. Бекон далек от мысли распространить тезис практической ценности знания, столь удачно обоснованный им в отношении наук естественных, на историю. Единственный раздел истории, с разработкой которого Бекон связывает практические последствия, есть раздел *истории науки*. Здесь Беконом намечена довольно широкая программа изучения. История науки должна показать, «какие науки и какие искусства процветали в мире, в какие эпохи и в каких

¹ Bacon, The Works, VII, p. 114.

² Там же, p. 98.

странах; разъяснить их древность, их прогресс; их переселение в различные страны мира (ибо науки, так же как и народы, имеют переселения); с другой стороны, их снижение, забвение и новое вознаграждение...»¹. «Мы хотим прежде всего (и это составляет всю прелесть, так сказать, душу гражданской истории) так вести исследование, чтобы события связывались со своими причинами, т. е. чтобы обозначалась природа стран и народов, благоприятная или неблагоприятная, врожденная склонность к различным наукам, исторические обстоятельства, благоприятные или губительные для наук, примешивавшийся к ним фанатизм и религиозная древность, сети, расставлявшиеся им законами, и облегчения, доставлявшиеся ими же, наконец замечательные доблесть и энергия, высказанные некоторыми мужами, а также вытекающие отсюда прогресс наук и другие подобные вещи»².

Развертывая свою программу изучения истории наук, Бекон исходил из представления, что история эта должна быть не столько субъективной оценкой различных периодов развития науки, сколько точным воспроизведением действительной картины этого развития. «Мы желаем, — писал Бекон, — чтобы время не убивалось на манер критиков (*ut non, criticorum more... teratur*) в похвалах или в порицаниях, но чтобы повествование касалось только самих вещей в форме простого исторического рассказа с весьма умеренной добавкой собственных рассуждений»³.

Результатом такого исследования должно быть воспроизведение подлинного научного духа или характера эпохи, основанное не на изложениях и компиляциях историков, но на изучении ее подлинных научных документов: «Что касается до способа составления подобной истории, то... следует справиться с главными сочинениями, написанными в данную эпоху, и если не перечитать их от начала до конца, на что понадобилось бы бесконечное время, то по крайней мере просмотреть, чтобы, рассмотрев их доказательства, стиль, метод, можно было бы как бы посредством некоего волшебства возродить научный гений каждой эпохи»⁴.

При этом Бекон исходит из убеждения, что история науки, разработанная в духе изложенных принципов, будет иметь не одно лишь теоретическое значение. Интерес к истории развития наук должен вытекать, по Бекону, не только из понятного у профессионального ученого стремления разыскать, привести в известность и сохранить все, что каким бы то ни было способом касается состояния наук. «Мною руководит, — писал Бекон, — более важное и серьезное убеждение: это убеждение, что такая история, какую мы имеем в виду, может увеличить более, чем это кажется на первый взгляд, мудрость и проницательность ученых людей в пользовании наукой и в применении ее; кроме того мы полагаем, что в подобной истории вся жизнь интеллектуального мира, его возмущения, достоинства и недостатки так же легко могут наблюдаться, как и в мире политическом, а из таких наблюдений может быть извлечена возможно лучшая научная система»⁵.

¹ Bacon, The Works, VII, p. 112.

² Там же, p. 113.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

Совершенно очевидно, что практическая функция исторической науки с тем содержанием, с каким она здесь изложена Беконом, не может идти вровень с практической функцией, указанной им наукам естественным. Не непосредственную перестройку социальной жизни, не совершенствование средств, при помощи которых осуществляются стоящие перед современниками исторические задачи, имеет в виду Бекон, указывая гражданской истории ее предмет, определяя ее характер и метод. В крайнем случае тот раздел истории наук, о котором говорит Бекон, может иметь своим результатом лишь построение «возможно лучшей научной системы», т. е. факт в конечном счете только *теоретического*, а не практического порядка.

В эпоху Бекона сама историческая наука была слишком еще плохо разработана для того, чтобы даже самыми глубокими мыслителями могло быть понято возможное практическое значение истории. В том, что XVII в. называл «историей», отсутствовало основное понятие исторического мировоззрения — понятие *развития*. Нельзя же серьезно искать это понятие в тех горах анекдотов, случайно набранных фактов литературных и политических хроник, биографий и жизнеописаний полководцев и королей, которые принято было называть «историей».

Подлинно исторические понятия могли впервые возникнуть не здесь, но лишь в тех науках, в которых исследование причинных фактов и закономерностей стояло на гораздо более высоком методическом уровне. Но такими науками были в XVII в. только науки естественные и притом те из них, которые, как например механика, ближе всего соприкасались с математикой, достигшей уже в те времена значительного совершенства и глубины разработки. Результатом этого парадоксального соотношения было то, что учение о развитии впервые было серьезно поставлено и глубоко продумано на материале фактов, относящихся не к *социальной* истории общества, но к истории *природы*. Первыми подлинными творцами исторической теории в XVII в. были не социологи и не историки гражданского общества, но физики, математики и физиологи. Первая широко задуманная теория развития, охватывающая развитие солнечной системы, возникновение и развитие земли и наконец появление на ней и развитие организмов — растительных и животных — принадлежит Декарту, т. е. как раз тому ученому и философу, который дальше всех отстоял от наук социально-исторических, в точном смысле этого понятия. Гипотеза развития пронизывает не только космологию Декарта, но в известном смысле и его физиологию и антропологию — если не как детально разработанное учение, то по крайней мере как принципиальный замысел. Оговорки и ограничения, которые сделал сам Декарт в изложении своей системы мира, выдавая предлагаемое учение не за подлинное свое научное воззрение, но лишь за удобную и ни к чему не обязывающую рабочую гипотезу, были слишком очевидно навязаны Декарту тяжелыми цензурными условиями. Оговорки эти не могли обмануть проницательного читателя и во всяком случае плохо согласовывались с энергией и убедительностью, которыми дышало декартово изложение механической истории мира. Впервые со всей решительностью и ясностью была высказана догадка, согласно которой успешное научное объяснение природы и существа человека возможно лишь при

условии, если современное строение огромного механизма вселенной, а также строение ее частных форм — растительных и животных — будет представлено как продукт естественного развития, определяемого не вмешательством бога или иных сверхъестественных сил, а исключительно собственными, чисто механическими законами самой природы.

Итак, в истории науки капиталистического общества понятие развития, рассматриваемого как имманентный процесс, возникает впервые в проникнутом духом механики естествознании. Иными словами, понятие, подлинный смысл, глубина и сложность которого могут раскрыться во всем своем значении только из анализа особенно сложных форм развития, представляемых жизнью человеческого общества, было впервые извлечено из наблюдений, сделанных в области, где факты развития, хотя и имеют место, но представляются, во-первых, гораздо более простыми в своей структуре и, во-вторых, существенно отличными по содержанию от фактов развития социального.

Этот своеобразный парадокс научной эволюции, состоящий в том, что в XVIII в. понятие развития не было известно социальной истории, которая одна могла бы поставить это понятие на должную методологическую высоту, а было выдвинуто теоретическим естествознанием, которое даже в лице наиболее передовых своих представителей могло разработать это положение только узко и недостаточно содержательно, в связи с характером и уровнем ведущих наук эпохи — математики и механики, — наложил глубокий отпечаток на все развитие буржуазной исторической науки. Буржуазный историзм, поскольку он заключал в себе действительно серьезное научное содержание, плодотворное для дальнейшего развития науки, возник первоначально как *историзм натуралистический*. Даже гораздо позднее, в XVIII в., когда проблема истории была поставлена в своем подлинном значении, как проблема развития общества, общую основу для ее постановки, образцы и аналогии для ее разрешения искали не столько в специфической сфере социально-исторической действительности, сколько в понятиях о развитии, выработанных к этому времени космологией и физикой. На буржуазном историзме XVII—XVIII столетий лежит печать натурфилософских построений Декарта, Ньютона и Канта.

ГЛАВА ВТОРАЯ

НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ ИСТОРИЗМ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ГЕРДЕРА

Натуралистический характер исторических воззрений особенно явно выступает у писателей, которые непосредственной тематикой своих исследований избирали факты и проблемы развития *общественного*. Более того. Можно прямо утверждать, что именно у тех авторов, которые вплотную подошли к специфическим проблемам истории, которые дышали атмосферой чисто исторических фактов и материалов, ограниченность натуралистическими рамками понимания истории сказалась особенно резко. Таков был характер философии истории Гердера, одного из даровитейших и плодотворнейших умов XVIII столетия. Теолог по профессии, филолог, лингвист, эстетик и литературный критик по призванию, Гердер выделяется в истории мысли XVIII в. не только как автор замечательных «Идей о философии истории». Для всей чрезвычайно разносторонней деятельности этого писателя характерны не только широкие всемирноисторические рамки его концепции, но не в меньшей степени и тот материал, на основе которого возникли его универсальные исторические понятия и замыслы. Гердер целиком стоит на почве исторической проблематики, подсказанной ему событиями политической истории Германии и Франции второй половины XVIII в. Неутомимый литератор, он в то же время стремится «посвятить себя цивилизации живого мира», «смотреть на все с точки зрения политики, государственных интересов и финансов», «освоиться с духом законодательства, торговли, полиции». Во всей деятельности Гердера может быть ясно прослежен интерес к *историческому* объяснению всех основных явлений культурной жизни. По собственному признанию Гердер всегда стремился исследовать «происхождение того, что имеется в наличности, в особенности — происхождение человеческих произведений и изобретений». Он был совершенно убежден в том, что всё, относящееся к интеллектуальной жизни, может быть объяснено не иначе, как с исторической точки зрения, и что таким путем следует изучать язык и литературу, искусство и поэзию. Он непрерывно расширял круг исторических материалов, на которые могла бы опереться историческая наука и философия истории, вводя последовательно в сферу изучения исторические сведения о развитии внеевропейских народов, факты литературного развития древних восточных обществ и даже элементы сравнительно-исторического сопоставления языков. Его мысль занимало не только изучение *предметного* содержания процессов исторического развития языка, культуры, поэзии и искусства, но также

и вопрос о характере той науки — философии истории, — которая возводит результаты этого изучения к общим принципам и положениям. Он ясно заявлял, что история человечества должна иметь свою философию и свою научно обоснованную теорию.

В самом содержании своих исторических концепций Гердер высказывает новые, порою чрезвычайно плодотворные идеи.¹

Уже одна классификация видов деятельности, на которой основана — подсказанная в известной мере английским эстетиком Джемсом Гаррисом (Harris)¹, — философия языка Гердера, а также его учение об отношении между различными видами искусства и категориями поэзии обеспечивают Гердеру одно из самых почетных мест в истории развития исторического воззрения и метода. Гердер не только нанес мощный удар господствовавшим теориям божественного, сверхъестественного происхождения языка и поэзии, не только высказал мысль о необходимости исторического возникновения и развития языка, но вместе с тем проник в природу лингвистических и поэтических фактов настолько глубоко, что может с полным правом быть назван предшественником идей Вильгельма Гумбольдта² и одним из основателей исторического языкознания и исторической поэтики.

Однако чем более значительными представляются заслуги Гердера в разработке философии истории, тем очевиднее в то же время, что историческое воззрение Гердера как в целом, так и в каждом частном вопросе упирается в границы, закрывающие перед автором доступ к пониманию подлинной природы социально-исторических явлений. Причина этой ограниченности в конечном счете лежит гораздо глубже чисто литературных фактов и импульсов деятельности Гердера. Для всей жизни Гердера характерен глубокий разрыв между теорией, в которой он выступал ярким сторонником практической ориентации науки и философии, сторонником принципов Бекона, а также своеобразной «реальной» системы воспитания и образования, и действительным содержанием его практической деятельности, в которой Гердер неизменно оставался всего лишь проповедником и пропагандистом, литератором и прожектером, инициатором одних лишь идей и исключительно теоретических замыслов. Никто лучше, чем Гайм, автор капитальной монографии, посвященной Гердеру, не подметил этого свойства деятельности Гердера. «Было очевидно, — говорит Гайм, — что этот человек никогда не сделается государственным человеком, что он никогда не будет

¹ Harris исходил из учения о деятельности, развитого Аристотелем в так называемой Никомаховой этике. В начале этого сочинения Аристотель замечает, что целью активности бывают в одних случаях самые деятельности, в других — независимые от этих деятельностей предметы: *διὰ τὸν δὲ τὴν φαίνεται τὴν τελὸν τῶν μὲν γὰρ εἶναι ἐνέργειαν, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινὰ* (Aristotelis Ethica Nicomachea A, 1034 a). Нам чуждо Аристотелем деление Harris превращает в принцип классификации искусств: в то время как в одних искусствах целью мастера является создание прочного и устойчивого предмета (статуя в скульптуре, картина в живописи), в других искусствах целью оказывается не какой-либо готовый предмет, но сама энергия движения или деятельности, не закрепляемая в пространственном оформлении и осуществляемая только как процесс, как движение во времени (поэтическая речь, танец, музыкальное произведение).

² В философии языка Вильгельма Гумбольдта взгляд на язык как на самое деятельность (*ἐνέργεια*), а не как на продукт ее (*ἔργον*), становится руководящим принципом построения всей науки о языке, обоснованием ее исторической методологии.

влиять на общественное устройство иначе, как издалека — словами и сочинениями, литературным путем... Даже каждая из его идей превращается помимо его воли в заглавие сочинения, которое следует написать и за которое он сам намеревается взяться»¹. «Хотя он нередко заявляет, что хочет отучиться от склонности к литературной деятельности, тем не менее во всех этих практических проектах и замыслах ясно виден идеолог и теоретик»².

Не следует думать, будто этот разрыв между стремлением сделать философию истории руководством к практической деятельности и чисто идеологическим, умозрительным характером самой этой деятельности был фактом только биографического, личного значения. В эпоху Гердера, современника и ученика Канта, разрыв этот точно выражает характер исторического развития Германии, определяет судьбу ее самых передовых интеллектуальных сил. В XVIII в., да и в начале XIX в. даже лучшие представители немецкого народа были, по меткому слову Маркса, «*философскими* современниками действительности, не будучи ее *историческими* современниками. Германия сопровождала развитие новых народов лишь абстрактной деятельностью мышления, не принимая активного участия в действительных боях этого развития, разделяя лишь *страдания* этого развития, но не разделяя ни его радостей, ни его частичного удовлетворения»³. В Германии, где, по словам Маркса, «практическая жизнь так же бездуховна, как духовная жизнь непрактична»⁴, где даже лучшие граждане только «*размышляли* в политике о том, что другие народы делали»⁵, абстракция и высокомерие мышления «шли всегда параллельно с односторонностью и низменностью ее действительности»⁶.

Эти социально-исторические условия XVIII в. определили и судьбу Гердера. «Гердер жил, — как верно замечает о нем один историк, — в раздробленной Германии, которая была лишь географическим именем, а не сплоченной нацией; он жил при небольшом просвещенном веймарском дворе, который скорее был похож на крупную гостеприимную виллу помещика-мецената, чем на государство; он сам был священник и церковный сановник: его рассуждения слагались в стиле общей гуманной проповеди к людям вообще, а не к представителям известного государства, сословной группы, партии или школы. Окружающие условия и характер профессии налагали вместе с тем на эту личность, прошедшую просветительную школу, тяжелую сдержку».

Обреченная остаться только теорией, только новым принципиальным воззрением, философия истории Гердера, естественно, должна была искать обоснования и опоры в теоретических же принципах. А так как в середине XVIII в., как было уже отмечено, историческое воззрение было известно науке лишь в теоретической форме *натур-философского* историзма или эволюционизма, то философия истории Гердера, естественно, должна была примкнуть в этом пункте к натуралистическим тенденциям эпохи. Сближение это облегчалось еще лич-

¹ Р. Гайдн, Гердер, его жизнь и сочинения, т. I, М. 1883, стр. 387.

² Там же.

³ К. Маркс, К критике гегелевской философии права (Соч., т. 29 г., с. 408).

⁴ Там же, стр. 411.

⁵ Там же, стр. 403. (Курсив К. Маркса.)

⁶ Там же, стр. 406.

ными связями Гердера с Гёте и с Кантом, который в своей «Всеобщей естественной истории и теории неба» создал вторую после Декарта теорию естественно-исторического развития солнечной системы, опирающуюся на принципы механики и натурфилософии Ньютона.

Уже в первой своей части «Ideen» Гердера¹ в полной мере изобличают натуралистическую ориентацию автора. Всемирная история общества трактуется в них по образу и подобию истории вселенной, категории социально-исторической жизни — по аналогии с категориями неорганической и органической природы, понятие прогресса общественного — как слепок с понятий о естественно-историческом развитии. Современного историка, читающего знаменитую книгу Гердера, поражает натуралистическое происхождение, натуралистический характер его исторических понятий. По верному замечанию Р. Виппера, Гердер «находится под обаянием прежде всего естественно-научных открытий. Фундамент его истории человечества — это история солнечной системы, история образования земной коры, история развития растительных и животных видов»². Даже характерная для Гердера некритическая и научно непродуманная примесь наивных и сентиментальных религиозных мечтаний и верований, которыми были обильно уснащены «Ideen» и которые вызвали, с одной стороны, едкую, полную иронию критику Канта, а с другой — ерочливые замечания Якоби, находившего у Гердера «нечто похожее на смесь физики с теологией», не может ослабить впечатления натуралистической ориентации гердеровской философии истории.

Отсюда — вся сила и все недостатки философии истории Гердера. Сильная сторона натурализма состояла в том, что при его посредстве в историческое воззрение вводилось заимствованное из натурфилософии и естественных наук понятие *причинности*. Телеологическая точка зрения, взгляд на историческое развитие как на такую эволюцию, в которой каждая ступень возникала лишь для приближения к наперед предначертанной конечной цели всего движения в целом, была уже в основе подорвана. Но только естественные науки могли в эпоху Гердера придать антiteleологическому пониманию истории силу, уверенность и обоснованность научного убеждения, только из них могла черпать история образцы подлинно научного причинного объяснения. Происходило это не потому, что физическая причинность есть единственно существующий тип причинной зависимости и — соответственно — причинного объяснения связи явлений. Основная причина того факта, что физическая каузальность сделалась надолго образцом для исследований социально-исторической закономерности, заключалась в том, что механика, физика и космология успели уже выработать высоконучные образцы причинного объяснения, в то время как история впервые только пыталась освоить каузальный принцип исследования.

Несмотря на известные колебания и противоречия, на известный налет пасторского прекраснотушия и туманной риторики, гердеровская философия истории в основном прочно уже стоит на почве каузально-

¹ Полное название главного произведения Гердера — «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit». Имеющиеся в дальнейшем цитаты даны по изданию Шмидера. Carlsruhe 1784—1792.

² Р. Випер, Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. в связи с общественным движением на Западе. СПб 1900, стр. 83.

сти. При этом в своей критике исторической телеологии Гердер непосредственно исходит из отрицательного результата, к которому привело применение принципа телеологии в естествознании. «Философия конечных целей, — говорит Гердер, — не принесла естественной истории никакой пользы: вместо исследования она скорее удовлетворяла своих последователей пустыми иллюзиями; какую же пользу она могла принести истории человечества с ее тысячами переплетающихся целей»¹. По Гердеру, история есть наука не о целях, ради которых совершались события, но о самых событиях, воспроизводимых так, как они происходили в действительности: «История, — говорит Гердер, — есть наука о том, что совершается в действительности, а не о том, что могло бы совершаться по тайным начертаниям судьбы»². «Повсюду на нашей земле, — утверждает Гердер, — происходит то, что на ней может происходить частью по положению и по потребностям места, частью по обстоятельствам и по поводам времени, частью по вынужденному или самостоятельно порожденному характеру народов. Поставьте живые человеческие силы в определенные отношения места и времени на земле и получатся все изменения человеческой истории»³.

На всем протяжении третьей части «Ideen» Гердер неоднократно выступает против исторической телеологии. Его критические замечания достигают особенной силы сосредоточенности и сознательности в тех разделах книги, где он излагает ход исторического развития древней Греции и древнего Рима, история которых неоднократно обсуждалась предшествующей историографией с телеологической точки зрения. «Почему существовали на свете просвещенные греки? — спрашивает Гердер. — Потому, отвечает он, что они были просвещенными и при данных условиях не могли быть иными. Почему пошел Александр в Индию? Потому, — говорит Гердер, — что он был Александром, сыном Филиппа, потому что к этому замыслу его побуждали учреждения, созданные его отцом, подвиги его народа, его собственный возраст и характер, чтение им Гомера и т. д., так что лучшего он ничего и не мог придумать. Положите в основу его быстрого решения скрытые предначертания некоей высшей силы, а в основу его отважных деяний его собственную счастливую судьбу (eine eigne Glücksgöttin) — и мы подвергаемся опасности: то — превратить самые плачевные его промахи в божественные конечные цели, то — умалить личное его мужество и военный гений, но в том и в другом случае — лишить целостное событие присущего ему естественного характера (der ganzen Begebenheit ihre natürliche Gestalt zu rauben)»⁴.

Но никогда, по Гердеру, наука не впадает в большее противоречие с истинным историческим воззрением, как в том случае, «когда хотят даже кровавой римской истории навязать определенный тайный план провидения, как если бы, к примеру, Рим возвысился до своего величия главным образом ради того, чтобы получить возможность по-

¹ Die Philosophie der Endzwecke hat der Naturgeschichte keinen Vortheil gebracht; sondern ihre Liebhaber vielmehr statt der Untersuchung mit scheinbarem Wahn befriedigt, wieviel mehr die tausendzweckige, ineinander greifende Menschen-geschichte! (Herder Ideen u. s. w., III, 1790, S. 352).

² Geschichte ist die Wissenschaft dessen was da ist, nicht dessen was nach geheimen Absichten des Schicksals etwa wohl sein könnte (ib., III, S. 253).

³ Herder, Ideen, III, S. 141—142.

⁴ Там же, III, S. 252.

рождать ораторов и поэтов, распространить римское право и латинский язык до крайних пределов своей державы, сравнять все шоссейные дороги, ввести христианскую религию»¹. Гердер последовательно отвергает все перечисленные цели, которые телеологическая историография могла бы рассматривать как действующие силы исторического развития. Даже наиболее традиционная и признанная в эпоху Гердера точка зрения, рассматривавшая политическую, военную, государственную и культурную историю Рима как предуготовление будущего всемирного торжества христианской религии, встречает у Гердера решительный отпор: «Как высоко ни почитаю я благодеяния, — писал Гердер, — которые христианская религия принесла человеческому роду, я крайне далек от того, чтобы допустить, будто ради нее мог быть поднят людьми с земли хотя бы один булыжник в Риме. Не ради нее воздвигнул свой город Ромул, не для нее прошли Помпей и Красс походом через Иудею; еще меньше можно думать, будто все эти римские учреждения Европы и Азии были созданы лишь для того, чтобы предуготовить ей путь»². «В физической природе, — поясняет Гердер, — мы никогда не ссылаемся на чудеса: мы замечаем в ней законы, которые, как мы констатируем, действуют в ней всегда с равной силой, непреклонностью и правильностью. Неужели же царство человечности, со своими силами, с происходящими в нем переменами и страстями должно быть выключено из этой природной цепи»³. Подобно тому как *современные* нам греки «стали тем, чем они стали, только в процессе временной последовательности и в силу данного ряда причин и действий, — в силу тех же условий развились некогда до самих себя и *древние* греки, развилась любая народность на земле»⁴. Каждый исследователь истории согласится с нами, думает Гердер, в том, что бесполезное удивление и изучение не заслуживают сами по себе названия истории. Но, если это так, то отсюда следует, что при изучении всяких исторических явлений, как и при изучении какого-либо явления природы, «размышляющий рассудок должен работать со всей своей строгостью»: So muss der überlegende Verstand mit seiner ganzen Schärfe wirken⁵. В историческом повествовании рассудок должен «искать полнейшей истины, в восприятиях и суждениях — исчерпывающей взаимной связи, и он никогда не вправе объяснять вещь, которая существует или совершается, посредством другой, которой не существует»⁶.

Итак, естественно-научная ориентация имела результатом введение Гердером категории причинного объяснения в философию истории. Гердер рассматривает историческое развитие как детерминированную цепь причин и следствий, как процесс движения, в котором действуют одни лишь имманентные силы развития, исключаяющие какую бы то ни было определяемость внешними целями.

Но вместе с тем, выдвигая принцип причинности, Гердер еще чрезвычайно далек от понимания той специфической формы, какая присуща причинной зависимости в *истории*, в развитии *социальной жизни обще-*

¹ Herder, Ideen, III, 1790, S. 349—350.

² Там же, S. 351—352.

³ Herder, Ideen, III, S. 249—250.

⁴ Там же, S. 250. Курсив мой. — В. А.

⁵ Там же, S. 251.

⁶ Там же.

ства. Причинность, под знаком которой сложилась историческая концепция Гердера, есть причинность *природы* и *природного* развития, но никак не причинность, определяющая характер развития *социального*.

В понимании Гердера история человечества есть прежде всего история *природы*, в развитии которой человек появляется как естественное звено. Социальная история есть не только *продолжение* истории природы: социальная история есть в сущности *та же* история природы, и отношение между ними Гердер понимает не столько, как отношение *предыдущей* стадии к стадии *последующей*, сколько в виде отношения *целого*, каким является история природы, к *части*, какой ему представляется история общества.

В соответствии с этим «Идеи» Гердера, заключают в себе прежде всего изложение истории образования и развития нашей планеты, возникновения земных поясов с характерными для них особенностями фауны и флоры, условиями существования растительной и животной жизни и т. д. При этом история земли рассматривается Гердером не просто как предпосылка истории человечества. Скорее история земли вводится Гердером в изложение истории человечества как органическая составная часть ее содержания. Это — не пролог и не прелюдия к главному содержанию его труда, но его существенная и неустранимая часть, заключающая в себе ряд принципиальных основоположений всей философии истории человечества.

Разрабатывая эту часть, Гердер не просто берет из сферы естествознания необходимые ему вспомогательные материалы и выводы. Он выступает отнюдь не в качестве лишь просвещенного натурализирующего диллетанта. То, что относится к космогонии, истории земли и ее поясов, Гердер дает в качестве мастерски владеющего своим предметом ученого, излагает выводы как *свое* достояние, как результат собственного исследования, относящегося к самому существу трактуемого в книге предмета. И это настолько удалось ему, что современные Гердеру крупнейшие естествоиспытатели оценили его книгу прежде всего как крупную удачу *натуральной* философии. Таков был отзыв не только Гёте, которому Гердер читал первые главы «Ideen», но также и Александра Гумбольдта, находившего например описание земных поясов, сделанное Гердером, поистине образцовым¹.

Необходимость каузального рассмотрения истории Гердер — совершенно в духе рационалистического натурализма XVII в. — пытается вывести не из анализа специфического характера социально-исторических явлений, но из того общего натуралистического принципа, согласно которому человек есть часть природы и потому как часть должен подлежать действию законов, выражающих всеобщие свойства физического мира. Пантеистическая терминология, напоминающая Спинозу, к которому Гердер в период работы над «Ideen» был особенно близок, только слегка затушевывает, но нисколько не устраняет натуралистической основы понятий Гердера об исторической причинности. «Если бог существует в природе, — рассуждает Гердер, — то он существует также и в истории: ибо человек также есть часть творения и должен даже в самом диком своем распутстве и в страстях следовать законам, которые не менее прекрасны и превосходны, чем те,

¹ Ср. М. Стасюлевич, Философия истории, изд. 3-е, СПб 1908, стр. 137.

по каким движутся все небесные и земные тела»¹. «Бог, которого я ищу в истории, — говорит он в другом месте, — должен быть тот же, каков он в природе, ибо человек есть только маленькая часть целого и его история внутренне переплетается, как история червя, с той паутиной, в которой он живет. Также и в истории должны иметь силу естественные законы (*müssen also Naturgesetze gelten*), лежащие в существе вещей; божество от этих законов, которые оно само же основало, может в столь малой мере освободить себя, что оно именно в них открывается в своем высоком могуществе с неизменной, мудрой и благой красотой»².

Результатом этого натуралистического детерминизма было то, что в историческом развитии человечества Гердер не мог различить подлинный предмет исторического изучения. Причинность, которую он усматривал в процессе исторического развития общества, была все та же природная причинность. Исторический процесс развития общества Гердер изображал с той стороны его содержания, с которой он совпадает еще с процессом развития природы.

Так, человек, которого имеет в виду Гердер в качестве субъекта исторического процесса, изображается им прежде всего не в чертах, характеризующих социальную специфичность его бытия, но в чертах, выражающих его принадлежность к общему плану и составу природы. Основной принцип, на котором Гердер пытается утвердить возможность философского объяснения истории, заключается в положении, что человек есть продукт развития природы и что поэтому законы его исторического развития должны совпадать с законами естественными. И, хотя Гердер пытается указать на вертикальное положение человеческого тела как на условие, образующее границу, которой человек отделен даже от высших животных и стало быть от всего остального органического мира, однако это соображение не приближает Гердера к пониманию подлинной природы социально-исторического бытия и законов его развития.

Указанное Гердером физическое отличие человека от животных не есть, во-первых, отличие существенное; во-вторых, — и это самое главное — энергия Гердера направлена не столько на то, чтобы понять момент различия, отделяющий человека от предшествовавшего животного состояния³, сколько на то, чтобы выделить общую и единую природную основу, которая объединяет человека и делает его родственным и единосущным членом всей остальной природы. Как ни велики различия, существующие между низшими ступенями природного развития, представленными элементарными формами природной жизни, и высшими ее ступенями, завершением которых является человек, — различия эти не могут, по Гердеру, ослабить тождество, связывающее человека со всеми звеньями и формами органического мира. «Анатомические и физиологические данные, — полагает Гердер, — доказывают, что через все одушевленное творение на нашей земле проходит господствующая аналогия одной организации». И если бы мы обладали чувством, которое позволяло бы нам видеть первоначальные образы и

¹ Herder, *Ideen*, III, S. 362.

² Herder, там же, S. 423.

³ Гердеру это было недоступно уже в силу того, что он отрицал возможность перехода одного вида органического царства в другой.

зародыши вещей, то быть может даже в мельчайшей точке мы заметили бы, как думает Гердер, прогресс всего творения в целом.

Увлеченный идеей единства органического мира, Гердер в появлении человека на земле не видит возникновения новой формы, качественно отличной от тех, которые последовательно возвышались одна над другой в развитии природы. В человеке Гердер подчеркивает те элементы, которые обнаруживают родство человека со всей жизнью нашей планеты. «Кровь человека, — рассуждает Гердер, — это сборник со всего земного мира: известь и земля, соли и кислоты, масло и вода, силы произрастания, возбуждений, ощущений соединены в нем и сплетены органически». Чем ближе к человеку, «тем теснее смыкала природа группы и радиусы, чтобы соединить в человеческом существе, этом священной центре всего земного творения, все, что она могла».

В силу ограниченности натуралистической установкой Гердер, естественно, не мог показать, каким образом в известной точке органического развития непрерывный ход природной жизни как бы разорвался и возник новый тип исторической причинности, определяющей развитие нового образования, — общества — развитие, совершающееся уже не по одним только законам природной необходимости, но кроме них еще по особым, принципиально отличным от природных по содержанию и крайне сложным по строению, для каждой эпохи иным, всегда конкретным законам социального бытия.

С другой стороны, однако, Гердер не мог удовлетвориться теми перспективами, которые открывает натурализм для объяснения фактов социально-исторической жизни. При всей близости к принципам Спинозы и Бекона Гердер понимает уже недостаточность их для уразумения истории. Гердер достиг уже той ступени развития, на которой становится ясным, что такие явления человеческой жизни, как *язык, мышление, культура*, не могут быть просто сведены к своим природным прототипам, не могут быть поняты как прямое природное продолжение досоциального, животного состояния человеческого рода. Он понимает, что возникновение социально-культурного бытия предполагает какой-то скачок от природы к тому, что стоит уже как будто *над* природой.

Однако смутное предвосхищение правильного пути не приводит Гердера к правильному решению вопроса. Переход от природы к культуре изображается у Гердера не как имманентный процесс, осуществляющийся действием непреложных сил самого развития, но как некий по сути чудесный и сверхестественный скачок, как непосредственное вмешательство в историю нашего мира трансцендентного этому миру божества. Вразрез с торжественно заявленным намерением — не прибегать к гипотезе сверхестественных сил — Гердер возвращается к библейскому преданию, чтобы с помощью последнего объяснить возникновение языка и мышления, не выводимых якобы из имманентного развития. По остроумному замечанию М. Стасюлевича гердеровское объяснение перехода от природы к культуре напоминает собою первую половину мифа о Пигмалионе и Галатее. «Гердер, — говорит М. Стасюлевич, — как Пигмалион, устроил сначала великолепный пьедестал из физической природы и поставил на него человечество, как безжизненную статую Галатей, добытую им из лучших материалов той же самой физической природы. Но этой статуе недостает

жизни; она пристала к своему пьедесталу и не может с него сойти. Кто же заставит ее выйти из своего оцепенелого состояния и сделать первый шаг мысли, которым откроется вся будущая бесконечная деятельность человека?.. И Гердер, как Пигмалион, видит себя принужденным обратиться с просьбой к Юпитеру вдохнуть в свою Галатею движение, и таким образом Галатея сходит со своего пьедестала»¹.

Таким образом вместо ученого историка, понявшего своеобразную сущность социальной жизни, перед нами оказывается верующий протестант, апеллирующий к библии, к рассказу книги бытия о чудесном сотворении богом человека, о сверхъестественном внедрении культуры в то, что дотоле было лишь природой. Из-под философского плаща, в котором выступает Гердер, вдруг начинает выглядывать ряса пастора; философско-историческая аргументация подменяется проповедью на тему о сотворении мира, и высокий замысел автора — представить всемирную историю человечества в виде единого процесса имманентного развития — оказывается неосуществленным.

Эта научная неудача Гердера была выражением отмеченной выше двойственности и противоречивости его мировоззрения, которая в свою очередь обуславливалась практическим бессилием, распыленностью, неосознанностью немецкого бюргерства конца XVIII в. В плоскости научной постановки вопросов отступление Гердера перед библией знаменовало ряд глубоких изъянов в философско-историческом мировоззрении последнего. В известной степени это отступление было симптомом внутренних затруднений, которые встретила на своем пути натуралистическая трактовка категорий социальной жизни. Необходимость опереться на авторитет писания в вопросе о происхождении категорий культурного опыта показывала, что чисто физическое или естественно-историческое объяснение их возникновения уже явно не удовлетворяло, казалось недостаточным. С другой стороны, восстановление гипотезы «чудесного» вмешательства в развитие человека сверхъестественных сил знаменовало слабость тогдашней *исторической* теории, отступление перед высокими научными требованиями, которые предъявляла задача адекватной характеристики особенностей социально-исторического развития.

В итоге всех этих противоречий философия истории Гердера отклонилась от монистической тенденции, в духе которой она первоначально была задумана. Движущая сила социально-исторического развития складывается, по Гердеру, из одновременного действия двух факторов различного порядка и происхождения. Первый из этих факторов есть действие генетических сил самой природы, ее «органических» и «климатических» воздействий; это — влияние климата, производительности почвы, особенностей географической зоны, наличия определенных форм фауны, флоры и т. д.

Второй из движущих факторов истории лежит вне природы, как таковой, и есть не что иное, как «гений народов», т. е. сила передаваемых от поколения к поколению культурных упражнений, навыков и традиций. Вместе с понятием социальной жизни, социального коллектива в философии истории Гердера выступает понятие «традиции», пробивающее брешь в исконном натуралистическом воззрении. «Как

¹ М. Стасюлевич, Философия истории, изд. 3-е, 1908, стр. 138—139.

ни склонен мечтать человек, — говорит Гердер, — будто он все производит из самого себя, все же в развитии своих способностей он весьма зависит от других»¹. В той же мере, в какой человеку, согласно естественным законам его рождения, не свойственно происходить из самого себя, не может он, при употреблении своих духовных сил, действовать так, как если бы они были приращены ему. Не только зародыш наших внутренних способностей подлежит, подобно нашей телесной структуре, закону генезиса (ist genetisch wie unser körperliches Gebilde), но кроме того всякая дальнейшая эволюция этого зародыша зависит от судьбы, которая посадила его здесь или там и сообразно со временем или годами расположила вокруг нас вспомогательные средства воспитания². Хотя человек есть «искусная машина», обладающая известными приращенными расположениями и полнотою жизненных задатков, однако эта машина «играет не сама по себе, и даже способнейший человек должен учиться, как ему на ней играть»³. То, что называют разумом, есть, по Гердеру, «агрегат примет и навыков нашей души, результат такого воспитания нашего рода», которое воспитываемый осуществляет на себе, как художник, т. е. по заданным ему чужим образцам⁴. Так как наш специфический характер заключается именно в том, что мы, рождаясь едва ли не без инстинкта, возвышаемся до человечества только посредством упражнения, длящегося в течение целой жизни, и так как именно на нем покоится как совершенствование, так и порча нашего рода, то именно потому история человечества необходимо образует некоторое целое, т. е. некую цепь общечеловечности, образующей традиции, начиная с первого и кончая ее последним членом.

«Таким образом, — заключает Гердер, — существует воспитание человеческого рода, и это именно потому, что каждый человек может стать человеком только посредством воспитания, а весь род в целом живет не иначе как в этой цепи индивидов»⁵. Ни один из нас не становится человеком посредством одной лишь собственной деятельности: всякое воспитание может осуществляться только посредством подражания и упражнения, т. е. посредством такого перехода образца в отображение, для которого не может быть придумано названия лучшего, чем «предание», «традиция». При этом подражающий должен располагать силами, достаточными для того, чтобы воспринимать сообщаемое ему и могущее быть воспринятым, чтобы, подобно пище, посредством которой он живет, — превратить усвояемое в собственную природу⁶.

Из предыдущего анализа видно, что всемирная история, по Гердеру, не есть ни продукт одной только природы, ни продукт одной только культуры; всемирная история есть результат *взаимодействия* между чисто природными силами и деятельностями и между силами самотыпной сферы духовной действительности.

Однако преобладающей из этих обеих сил является, по Гердеру, генетическая сила *природы*. Натуралистический уклон мысли неиз-

¹ Herder, I, II, S. 251.

² Там же, II, S. 252—253.

³ Там же, II, S. 253.

⁴ Там же, I, S. 253—254.

⁵ Там же, I, S. 254.

⁶ Там же, II, S. 257—258.

менно берет у Гердера верх над социально-историческими тенденциями его воззрения. Даже там, где Гердер стоит на почве социально-культурных фактов, они превращаются в его истолковании в факты *природного* порядка. Так, Гердер в разрезе с тем значением, которое он сам придает культурной традиции, утверждает, будто большей части искусств человек научился непосредственно у животных и у природы¹. «Почему облачается обитатель Мариановых островов в древесные одежды, — спрашивает Гердер; — почему американец и папуас украшают себя перьями? — Потому, — отвечает Гердер, — что первый живет среди деревьев и от них получает свое пропитание, потому что для американца и папуаса пестрые птицы его страны — прекраснейшее из того, что он видит»². Так, по Гердеру, охотник подражает в одежде своей дичи, в постройке — бобру; птичий клюв послужил человеку прообразом его копий и стрел, подобно тому как строение тела рыбы — прообразом его искусно скользящей по воде лодки. От змей человек научился вредоносному искусству отравлять оружие, и удивительный, широко распространенный обычай раскрашивать тело возник точно так же — по образу животных и птиц³.

Во всех подобных рассуждениях натурализм состоит не в том, что указываются факты известного соответствия между культурными образованиями и природной обстановкой. Натурализм Гердера состоит в молчаливом допущении, будто технический инструментарий охоты, материалы и формы одежды, формы украшений тела, утвари, жилища, т. е. явления культурного порядка, возникали как *непосредственный* результат, как итог *непосредственного, прямого* воздействия известных форм органической природы. Гердер не догадывается еще, что даже на низших ступенях социальной жизни — поскольку речь идет именно об обществе, а не о стаде животных — между человеком и природой уже стоит — не в качестве одного лишь посредствующего звена, но скорее в качестве объемлющей и собою определяющей основы — определенный общественный строй или уклад, имеющий как таковой долгую и опять-таки социально детерминированную историю. В силу определяющего значения совокупности общественных отношений ни один фактор природы, ни одна особенность природной обстановки, ни одно впечатление, внушенное человеку наблюдениями над фауной и флорой, не могут оказывать на человека *прямое* действие, т. е. такое действие, которое не зависело бы в своем результате от характера общественных отношений, созданных всем прошлым развитием данного общества.

Основной недостаток всякой натуралистической социологии и философии истории, в том числе и гердеровской, состоит в их неспособности понять, что в практике социальной жизни ни один факт, вторгаясь в ее течение и развитие, не может — как бы ни был он сам по себе могущественен — оказать влияние, как факт *только природной* действительности. Чтобы оказать какое-нибудь действие, он должен вступить в сферу общественного бытия не иначе, как сам подвергнувшись опосредствующему действию социальных связей, социальных отношений. А так как социальные отношения каждого общества сами по себе

¹ «Dass die meisten Künste der Menschen von Thieren und der Natur gelernt sind, ist ausser Zweifel», *Herder, Ideen*, II, 1790, S. 195.

² Там же, S. 195.

³ Там же, II, S. 195.

очень сложный продукт исторического развития и в каждый данный момент представляют результат предыдущих этапов развития, то совершенно понятно, что всякая попытка рассматривать течение социальной жизни как непосредственный результат действия сил природы есть на деле отказ от объяснения специфического предмета социально-исторической науки.

Предложенное Гердером объяснение движущих сил исторического развития на каждом шагу выдает натуралистические предпосылки и аналогии, лежащие в основе его построений. По Гердеру, простой природный базис человеческого существования образует *стремление к самосохранению*, общее у человека не только со всем животным, но даже и со всем неорганическим миром. В духе физицистов предшествовавшего ему столетия Гердер провозглашает принцип самосохранения универсальным метафизическим принципом, определяющим существование всех и всяческих форм физической и органической природы, а также человеческого рода. «Самосохранение, — говорит Гердер, — есть первое, ради чего существует данное существо: от пылинки до солнца каждая вещь стремится оставаться тем, что она есть; ради этой цели наделены инстинктом животные, ради нее же дан человеку разум — этот аналог инстинкта»¹.

Так как самосохранение, эта движущая сила человеческой активности, есть всеобщий и притом в основе своей *физический*, чисто *природный* закон существования, то культурно-историческая жизнь, как ее понимает Гердер, не есть вовсе *специфическая* ступень развития: между человеком, являющимся субъектом истории, культурно-исторического развития, и животным, досоциальным состоянием человека, различие, по Гердеру, не качественное, но лишь количественное. Культурно-историческое состояние не есть, по Гердеру, такая ступень развития, которая, раз она однажды достигнута, знаменует некоторую качественно новую — социальную — в отличие от природной — структуру. С точки зрения Гердера, принципиально нет ничего невозможного в том, чтобы общество, утратившее приобретенные навыки и признаки культуры, возвратилось из социально-исторического состояния в состояние природное — органическое или животное. Поэтому и в отношении самого культурного состояния Гердер отрицает специфический — необратимый — характер социально-исторического развития, не видит качественной границы между сменявшими одна другую общественными формациями, не видит и качественных различий между социальными укладами, сосуществующими в каждый данный момент на поверхности земли. «Различие между народами просвещенными и непросвещенными, — говорит Гердер, — между цивилизованными и нецивилизрованными не есть различие специфическое (*ist also nicht spezifisch*), но лишь различие по степени»².

Правда, в контексте рассуждений Гердера резкость формулы, нивелирующей конкретные особенности различных общественных формаций, несколько смягчалась: ведь один из главнейших мотивов, заставлявших Гердера устранять специфическую характеристику социально-исторического развития, был ему подсказан его убеждением в *един-*

¹ Herder, Ideen, II, S. 205—206.

² Там же, S. 259.

стве всемирноисторического процесса, в его направленности ко все большему и большему торжеству «человечности»!

Однако, как бы ни были мотивированы формулы Гердера, они показывают, что поставленная им проблема философии истории осталась и после его гениальных «Идей» всего лишь проблемой: не Гердеру было суждено найти ключ к уразумению «тайны» того явления, что зовется историей. Философия истории Гердера — если не в самой постановке своей задачи, то по крайней мере в методах ее разрешения, в ее результатах — остается еще в порочном кругу натурализма. Пройдет еще немало времени, прежде чем философско-историческая мысль — в лице Маркса — установит научное понятие общественно-экономической формации, которое даст возможность рассматривать историю человечества как ряд качественно возвышающихся одна над другой специфических ступеней социального развития. Некоторые положения Маркса и Энгельса, высказанные спустя сто лет после появления «Идей», звучат почти как прямое возражение против приведенных нами суждений Гердера. «Громадная пропасть, — читаем мы в «Анти-Дюринге», — лежит между странами, в которых находятся еще в употреблении лук со стрелами, каменные ножи и дикое население лишь редко, в исключительных случаях, вступает в меновые отношения, и такими странами, в которых применяются паровые машины в тысячу лошадиных сил, а также механические ткацкие станки, железные дороги и коммерческие учреждения, вроде Английского банка. Жители Огненной земли не дошли до массового производства и торговли на всемирном рынке, так же точно, как и до вексельных спекуляций и биржевых крахов. Поэтому кто пожелает объединить одними законами экономику Огненной земли и экономику современной Англии, тот очевидно не извлечет на свет божий ничего кроме самых банальных общих мест»¹. Историческая наука «имеет дело с *историческим*, т. е. непрерывно изменяющимся материалом; она прежде всего исследует особые законы каждой отдельной ступени развития производства и обмена и лишь в конце этого исследования может установить немногие, имеющие применение к производству и обмену, вполне общие законы»².

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 150.

² Там же, стр. 150—151.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ПРОБЛЕМА НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ В ИСТОРИИ — СПИНОЗА — КАНТ

Одной из основных проблем, определяющих развитие буржуазной философии истории, была *проблема свободы*, или, точнее говоря, проблема созмещения свободы социально-исторического действия и поведения с детерминизмом, определяющим образ действия человека как существа социального и как элемента природы. «Философия истории» в значительной мере возникла из попыток разрешить видимое противоречие между необходимостью исторических событий и действий и между субъективно создаваемой — воображаемой или желаемой — свободой, которую люди стремятся осуществлять в своей исторической активности.

Огромное значение этой проблемы определяется ее практическим содержанием: в ней речь идет о том, что всего важнее для людей — об их исторической судьбе, о степени возможной для них свободы или о спонтанности их действий, о власти над ними природной и исторической необходимости. Значение вопроса усугублялось очевидной его связью со всей диалектикой развития буржуазного общества и особенно его связью с классовой борьбой, которую буржуазия вела на протяжении XVI—XVIII вв. за свою свободу против границ и рамок, поставленных ей структурой феодального общества. Острота противоречия между свободой и необходимостью поддерживалась всем развитием научного мировоззрения XVII и XVIII столетий, которое всюду вело к торжеству и быстрому распространению механистического детерминизма не только на область неорганической природы, но и на природу органическую и даже на сферу социального бытия. С другой стороны, укреплявшаяся теория всеобщего детерминизма, охватывающего мир природы и истории, не могла ослабить энергии, с какою передовая мысль буржуазии, боровшейся против феодальных классов и феодальных учреждений, искала обоснования, которое могло бы сообщить ее классовой борьбе и ее классовым историческим действиям значение *свободных* актов, побеждающих и покоряющих неумолимый детерминизм, правящий миром природы и истории.

Начиная с XVII века детерминистическое понимание успело проложить широкий путь в общественные и политические учения. Понимание это господствует уже в общественных теориях Гоббса и Спинозы, которые рассматривали общество как огромный механизм, детерминированный во всех своих частях и элементах. Более того. Уже

Спиноза осознал в развитии своего учения трудность, характерную для механистического детерминизма. Состоит эта трудность в том, что, будучи применен к объяснению социального поведения человека, детерминизм — с тем своим ограниченным механистическим содержанием, которое единственно было известно передовым философам XVII столетия, — неизбежно превращается в *фатализм*, в учение, принципиально отрицающее всякую возможность сознательного и подлинно эффективного влияния человеческих действий на объективный ход вещей. Трудность эту Спиноза пытался устранить в своем знаменитом учении о свободе, рассматривая свободу не как отрицание необходимости, но как основанное на познании объективных законов добровольное и деятельное ее осуществление. Однако, устраняя разрыв между «необходимостью» и «свободой», Спиноза действительного разрешения проблемы не дал. По его учению, «свобода» представляет удел немногих избранных — философов, оставаясь при этом исключительно личным их достоянием. Конфликт между необходимостью и свободой разыгрывается у Спинозы на узкой арене личной, и только личной, судьбы. С другой стороны, сама «свобода» в понимании Спинозы есть не столько основанная на познании *деятельность*, сколько *пассивное* и *чисто созерцательное* состояние души. При этом само овладение «свободой» изображается у Спинозы как чисто механический результат вытеснения всех аффектов, порабащающих человека, аффектом познавательным или страстью к познанию, которая, всецело овладевая человеком, сообщает его жизни характер жизни «свободной»¹. Совершенно очевидно, что фаталистический уклон детерминизма преодолевался в этом учении лишь по видимости, а диалектика необходимости и свободы провозглашалась скорее как программа или задача будущего исследования, нежели в качестве уже осуществленного достижения.

Но фаталистическая тенденция этики и социологии механического натурализма не была преодолена и последующим развитием буржуазной философии и философии истории. Правда, проблема, поставленная Спинозой, не выходит уже из поля напряженнейшего внимания как одна из центральных проблем. Однако социально-исторические предпосылки развития буржуазной общественной формации в течение XVIII в. не создали условий, достаточных для адекватного теоретического решения проблемы детерминизма и свободы. Резкий разрыв между теорией и практикой, отражавший в Германии — в силу отсталости ее экономического и социально-политического строя — ущербную и извращенную природу самой практики, которая была здесь лишь теоретической, умозрительной практикой, в лучшем случае — практикой «критического разума», «критической» философии, имел своим результатом глубоко превратное решение проблемы детерминизма и свободы. Противоречие детерминизма и свободы критический идеализм Канта решает в духе характерного для него *дуализма*: необходимость и свобода объявляются у Канта равно реальными, но в то время как «необходимости» отводится царство опыта или чувственного мира, «свобода» приписывается сверхчувственному и непознаваемому миру

¹ В подробностях учение Спинозы о свободе рассмотрено мною в работе «Диалектика свободы и необходимости в этике Спинозы» («Под знаменем марксизма», 1927, II).

«вещей в себе». Двойная порочность этого воззрения заключалась в том, что оно удаляло «свободу» в надэмпирический сверхчувственный мир и одновременно утверждало фатализм относительно чувственного мира явлений. При этом сама решительность, с какою Кант пытался противопоставить явления «вещам в себе», природу — свободе, чувственное — умопостигаемому, резко оттеняла *фаталистический* характер детерминизма, проводившегося Кантом в отношении мира явлений. Успехи принципа причинного объяснения природы заставляли Канта распространять этот принцип на ту область, которая дотоле казалась убежищем «свободы» — на всю область *психических* процессов, *психического* поведения человека. Кант хорошо уже понимал, что причинному объяснению подлежат не только физическая сторона человеческого бытия, но также и сторона психическая. Человек детерминирован, — рассуждал Кант, — в своем существовании не только как *объект* и как физическое тело; он также детерминирован и в качестве *субъекта*, в качестве мыслящего, чувствующего и волящего индивида. То, чем определяется поведение человека, может иметь не только внешнюю — физическую — мотивацию, но также мотивацию внутреннюю — психическую. Воззрение современной ему школьной популярной философии, которая противоречие необходимости и свободы решала в том смысле, что человек детерминирован в своем *физическом* поведении — поскольку он есть *тело* — и свободен в поведении *психическом* — поскольку он есть *субъект* — Кант отвергает как «жалкую уловку», как недостойное мыслителя «ничтожное кляузничество». Дело зависит, — пояснял Кант, — вовсе не от того, лежит ли причинность, определяемая согласно закону природы, через определяющие основания в субъекте или вне его, и, в первом случае, является ли она причинностью, обусловленной через инстинкт или через мыслимые посредством разума определяющие основания¹. Определяющие представления (*bestimmende Vorstellungen*) всегда могут быть внутренними². Они могут иметь «психологическую, а не механическую причинность, т. е. производить действие посредством представлений, а не посредством телесного движения»³. Но хотя таким образом они «вводят с собой психологическую свободу (*psychologische Freiheit*)», однако вместе с тем «вводят и природную необходимость (*Naturnotwendigkeit*) и стало быть не оставляют места никакой свободе в трансцендентальном смысле»⁴. Поэтому всякую необходимость событий, осуществляющуюся по принципу причинности — будут ли эти события «внешними» или «внутренними», «физическими» или «психическими» — Кант называет «механизмом природы» (*Mechanismus der Natur*) — хотя бы вещи и явления, которые этому «механизму» подчиняются, и не были в точном смысле машинами. Более того, Кант прямо утверждает, что всякая последовательность событий, развертывающихся во времени, протекает с необходимостью, исключаяющей какую бы то ни было свободу, и не допускает никакого вмешательства или влияния со стороны действующего в эмпирическом мире субъекта. «Каждое событие, — утверждает Кант, —

¹ *Kant, Kritik der praktischen Vernunft* (Werke, изд. Bruno Cassirer, B. V, 1914, S. 105).

² Там же, S. 106.

³ Там же.

⁴ Там же.

следовательно и каждое действие (Handlung), которое происходит в данный момент времени, необходимо обуславливается тем, что было в предшествующее время. А так как прошедшее время уже не находится в моей власти (*nicht mehr in meiner Gewalt ist*), то каждое мое действие должно быть необходимо в силу определяющих оснований, *которые мне не подвластны*»¹. А это значит, что «в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным» и что в каждый момент времени я всегда стою под необходимостью быть определяемым к деятельности через то, что *не находится в моей власти*»².

Легко понять, какие выводы получались отсюда для истории. Так как исторический процесс есть эмпирический процесс, протекающий целиком во времени, и так как всякое событие или действие, совершающееся во времени, лежит вне власти тех, кто это действие совершает, то область истории, по учению Канта, оказывается областью, где господствует фатализм и где нет места свободе.

Правда, Кант стремился изо всех сил избежать фаталистических выводов из своего учения о детерминизме психического процесса и о психической причинности. Он стремился развить такое понятие свободы, которое, не отрицая причинной обусловленности всех эмпирических процессов — физических и психических, — протекающих во времени, сделало бы возможным рассматривать человека одновременно и в качестве источника спонтанной причинности. В своей философии Кант хотел видеть учение, которое, не вступая нигде в конфликт с научными принципами детерминизма, охватывающего весь круг чувственных явлений эмпирического мира, «спасало» бы вместе с тем возможность свободы поведения человека.

Однако это «спасение» свободы от фаталистических выводов, которые неумолимо вытекали из объективизма и натурализма кантовского понимания причинности, оказывалось на деле совершенно мнимым. Свобода покупается у Канта ценой дуалистического разрыва между реальным, чувственным миром эмпирических «явлений» и догматически утверждаемым идеальным, умопостигаемым миром «вещей в себе». И хотя Кант уверял, что чувственная необходимость и сверхчувственная свобода должны как-то соединяться и сосуществовать рядом одна с другой в человеке, который, по Канту, одновременно есть и чувственная вещь природы и сверхчувственный субъект свободы³, однако он не мог представить никаких доказательств того, что это объединение необходимости и свободы в человеке действительно имеет место. Ведь «свобода» возможна, по Канту, только в мире сверхчувственном, в области «вещей в себе», а эти последние, согласно теории познания Канта, не могут быть познаваемы при помощи теоретического разума. В соответствии с этим Кант утверждает, что понятие умопостигаемого мира (*der Begriff einer Verstandeswelt*) есть «только

¹ Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Werke, B. V, 1914, S. 103—104).

² Там же, S. 104.

³ Так, в «Осн» положении к метафизике нравов Кант разъяснял, что «для спекулятивной философии является неотложной задачей показать, что подчинение человека необходимым законам природы и его свобода» не только очень хорошо могут существовать друг подле друга, но и должны быть мыслимы необходимо объединенными в одном и том же субъекте: «...Sondern auch als notwendig vereinigt in demselben Subjekt gedacht werden müssen» (Kant, Werke, B. IV, S. 316).

точка зрения (nur ein Standpunkt), которую разум видит себя вынужденным принять вне явлений, *чтобы мыслить себя самого в качестве разума практического*¹. Иными словами, все предпосылки, которые Кант выдвигал как условия возможности свободы: бытие сверхчувственного мира «вещей в себе», полная независимость последних от определений времени и причинности, двойственный состав существа человека, объединяющего в себе явление природы и обнаружение свободы — оказывались не доказуемыми положениями науки или теоретической философии, а исключительно предметами внутреннего и в своей основе чисто морального убеждения или даже верования философа. В конечном счете учение Канта о свободе есть не учение философа истории, но, скорее всего, лишь метафизическая гипотеза *моралиста*. Свобода, о «спасении» которой так заботился Кант, была нужна ему не как условие реальной, в реальном эмпирическом мире осуществляемой исторической практики общественного человека, но как чисто метафизическое условие возможности морального действия, морального достоинства личности. Поэтому хотя Кант утверждал, что эта в моральном самосознании открывающаяся свобода сверхчувственного или интеллигибельного субъекта есть основа причинного определения также и чувственного существования, чувственных проявлений деятельности личности, однако, независимо даже от чисто метафизического и догматического характера этого утверждения, сама сфера свободы в истолковании Канта необычайно сужалась. Особенно роковые следствия получались из этого суждения для *философии истории*. Так как «причинность через свободу всегда надо искать — по Канту — вне чувственного мира — в интеллигибельном², и так как «другие вещи, кроме чувственных существ, не даны нам для восприятия и наблюдения»³, то, по логичному заключению Канта, «нам ничего не остается, «кроме как искать неопровержимое и притом объективное основоположение причинности, которое исключало бы из своего определения всякое чувственное условие»⁴. Это основоположение не требует даже, по Канту, поисков и не нуждается в том, чтобы его открыли. Оно давно уже стало для всех людей практическим разумом и давно внедрилось в их существо как основоположение нравственности⁵.

Но так как исторический процесс по самой сути своей есть процесс, совершающийся под всеми условиями времени и чувственной причинности, то выходило, что в сфере истории — свобода — в кантовском смысле, — невозможна и что противоречие детерминизма и индетерминизма, для которого Кант нашел призрачное разрешение в своей морали, воскресало здесь, в области истории, в новом и непреодолимом обострении. Вместе с тем обнаруживалось и другое, для Канта вполне неожиданное, обстоятельство. Дуалистическая моральная метафизика Канта вела философско-историческую мысль одновременно к двум результатам: поскольку она хотела «спасти» для истории и истори-

¹ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Werke, B. IV, S. 318).

² Die Kausalität durch Freiheit immer ausser der Sinnenwelt im Intelligibelen, gesucht werden muss (Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Werke, B. V, S. 114).

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

ческого действия возможность свободы, она сводила исторический опыт к опыту *моральному*. Свобода оказывалась достоянием человека не как субъекта реальной исторической практики, но как субъекта трансцендентной по отношению к реальному миру моральной воли. Все специфическое содержание социально-исторической жизни сводилось таким образом к узкоиндивидуальным рамкам борьбы между чувственной природой и уходящим своими корнями в сверхчувственный мир моральным долженствованием.

С другой стороны, поскольку исторический опыт есть процесс чувственного мира или часть сферы явлений, Кант вынужден был рассматривать историю в аспекте одного лишь детерминизма, исключая всякую возможность свободы в событиях и действиях истории. Так как исторический процесс необходимо совершается во времени и так как эмпирическое время необходимо вводит с собой, по Канту, причинность — в смысле детерминизма *природы*, то отсюда следовало, что свобода в историческом действии неосуществима. Иными словами, у Канта выходило, что, поскольку человек действительно свободен, он не может быть субъектом истории; напротив, поскольку человек есть субъект истории, он не может быть свободен.

Неожиданный результат этого воззрения состоял в том, что оно с заднего крыльца возвращало в философию истории тот самый фатализм, который Кант надеялся раз навсегда изгнать посредством указания на умопостигаемый моральный источник свободы. Напрасно поэтому Кант обольщал себя надеждой, будто его критическая философия преодолевает фатализм Спинозы. Отрицая возможность свободы в чувственном мире явлений, Кант был вынужден историю, которая, в силу временной обусловленности своего процесса, целиком лежит в области мира явлений, трактовать как ту же самую природу, с неизбежным для нее детерминизмом ее процессов.

Таким образом ни один из противоречивых полюсов, на которые раздвигалось кантовское учение о свободе, не мог заключать в себе определения специфической природы истории. Поскольку Кант отстаивал реальность свободы, он вынужден был уничтожить специфическую определенность законов истории в абстракциях чисто морального и трансцендентного по отношению к чувственному миру прогресса. Напротив, поскольку Кант допускал рассмотрение истории в ее конкретном чувственном содержании, он в сущности превращал историческое развитие в развитие чисто природное, исключавшее всякую возможность найти в нем какую бы то ни было свободу. Но и в том и в другом случае специфическая сущность истории ускользала от познания. И в том и в другом случае детерминизм оказывался фаталистическим и механистическим детерминизмом природной причинности. И в том и в другом случае объективизм причинного объяснения оказывался неспособным уразуметь, каким образом и в каком смысле причинно обусловленное историческое действие может, не теряя присущего ему характера необходимости, быть в то же время действием свободным.

Наиболее поразительным следствием теоретического крушения кантовского учения о свободе было то, что крушение это обнаружило глубокую внутреннюю связь, существующую между объективизмом и фатализмом, с одной стороны, идеализмом и фатализмом, с другой стороны. Как ни старался Кант избежать фаталистических выводов,

фатализм следовал за ним по пятам как неизбежное следствие чисто объективистско-натуралистической трактовки исторической причинности. Поэтому антитеза детерминизма и индетерминизма разворачивается у Канта как антитеза свободы и природы, а история целиком относится к сфере «природы» как последовательность во времени совершающихся чувственных событий и дат.

Этот *фатализм* неизбежен для всякой трактовки истории, которая в историческом процессе видит только объективную необходимость законов природы и потому не в состоянии показать, каким образом и при каких условиях объективная необходимость процесса становится вместе с тем результатом сознательной субъективной деятельности людей, не только исполняющих веление необходимости, но и создающих конкретную ткань исторической жизни. Еще сильнее, чем у Канта, фатализм этот подчеркнут в философии Фихте старшего.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ПРОБЛЕМА НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ В ИСТОРИИ— ФИХТЕ СТАРШИЙ

У Фихте с еще большей резкостью, чем у Канта, противоречие свободы и необходимости разворачивается как противоречие между спонтанным нравственным существом человеческого Я и железным детерминизмом *природы*. С еще большей последовательностью, чем Кант, Фихте показывает, что как часть великого комплекса природы человек — во всех, равно физических и психических, проявлениях своего существа — детерминирован объективным порядком природы с необходимостью, исключающей всякую возможность какого бы то ни было свободного выбора действия.

Так же, как и для Канта, история возможна, по Фихте, только как история *природы*. В своем содержании, как последовательность событий и дат, история лишена даже тени возможности свободы. «В каждый момент своего существования, — говорит Фихте, — природа есть связанное целое; *каждая отдельная часть ее* должна быть в каждый момент такою, как она есть; ибо *все прочие* таковы, каковы они суть; и невозможно сдвинуть с места песчинку, не произведя этим невидимых быть может для нашего глаза изменений во всех частях неизмеримого целого. Но *каждый момент этого существования* определен *всеми протекшими моментами* и определяет все *будущие моменты*; и невозможно мыслить теперешнее положение песчинки иначе, чем оно есть, не признав себя вынужденным иначе мыслить все прошедшее в бесконечном восходящем ряде и все будущее в бесконечном ряде»¹.

Этот железный детерминизм распространяется, по Фихте, не только на природу неорганическую и органическую, но также и на природу человека. «Я сам, — говорит Фихте, — и все, что я называю своим — звено в этой цепи строгой естественной необходимости. Было время, — продолжает он, — так говорят мне другие, жившие в то время, которое я и сам вынужден умозаключением признать, хотя не сознаю его непосредственно, — было время, когда я еще не существовал и был момент, в который я возник. Я существовал сперва только для других, а еще не для себя. Затем мое самосознание постепенно развивалось, и я нашел в себе известные задатки и способности, потребности

¹ Фихте, Назначение человека, СПб 1906, стр. 12—13.

и естественные влечения. Я — определенное существо, возникшее в известное время»¹.

С особенной силой упора Фихте подчеркивает, что эмпирический индивид не может определяться к существованию собственной силой, но представляет результат действия сил, лежащих вне его деятельности и ее возможностей: «Я возник, — рассуждает Фихте, — не благодаря самому себе. Было бы верхом нелепости предполагать, что, еще не существуя, я существовал, чтобы вызвать себя к существованию. Я стал существовать благодаря другой силе вне меня. И благодаря какой иной, если не всеобщей силе природы, ибо я — часть природы? Время моего возникновения и те качества, с которыми я возник, были определены этою всеобщей силой природы; и все те формы, в которых с тех пор проявлялись и будут проявляться, пока я буду существовать, эти природные мне основные свойства, определены тою же силой природы. Невозможно было, чтобы вместо меня возник другой; невозможно, чтобы я, уже возникнув, был в какой-нибудь момент своего существования не таким, каков я в действительности»².

При этом Фихте особенно настаивает на том, что детерминизм, определяющий происхождение, возникновение и развитие человека, распространяется не только на *физический* состав, но также и на все существо человека, не исключая развития и деятельности его сознания и *мышления*. «Меня не должно останавливать в моих выводах, — разъяснял Фихте, — то, что мои состояния сопровождаются сознанием, а некоторые из них, — мысли, решения и т. п., — повидимому, представляют исключительно определения сознания»³. Если естественное назначение растения состоит в закономерном росте, а животного — в целесообразных движениях, то «почему бы мне, — рассуждает Фихте, — колебаться признать мышление за такое же проявление первоначальной силы природы, как рост и движение?»⁴. По Фихте, только удивление могло бы помешать человеку признать природную закономерность и необходимость сознания: ибо, на взгляд человека, «мышление есть во всяком случае более высокое и искусное действие природы, чем рост растения или чем своеобразное движение животных»⁵. Но такой аффект, как удивление, не должен, по Фихте, влиять на результат исследования. «Правда, я не могу объяснить, — признает Фихте, — каким образом сила природы производит мысль; но разве я могу, — спрашивает Фихте, — разве я могу дать лучшее объяснение того, как она производит образование растения или движение животного»⁶.

По Фихте, первоначальные силы природы вообще не должны быть объясняемы и не могут быть объяснены, ибо из них самих именно должно быть объясняемо все объяснимое⁷. Поэтому ничто не мешает нам признать, что мышление «существует в природе, ибо мыслящее возникает и развивается согласно законам природы»⁸.

Но если это так, то ничто не мешает также признать, что и чело-

¹ Фихте, Назначение человека, стр. 13.

² Там же, стр. 14.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

век, даже рассматриваемый в качестве существа мыслящего и сознающего, необходимо подлежит определению причинного порядка природы.

«Я составляю, — поясняет Фихте, — особое определение образующей силы — как растение; особое определение своеобразной силы движения — как животное; и, сверх того, еще определение мыслительной силы»¹. Но во всех этих определениях человек неизменно обусловлен общим детерминизмом природы. «Я таков, каков я есть, — говорит Фихте, — потому что в этой связи целого природы (*weil in diesem Zusammenhange des Naturganzen*) возможен был только такой индивидуум и никакой другой; и дух, для которого совершенно ясна была бы внутренняя сущность природы, мог бы из познания отдельного человека определенно вывести, какие люди существовали когда-либо или будут когда-нибудь существовать; в одной личности он познал бы *все* действительные личности. Такая связь между мною и мировым целым определяет всё, чем я был, что я теперь и чем я буду; и тот же дух мог бы из каждого возможного момента моего существования безошибочно вывести, чем я был до этого момента и чем я буду после него. Чем бы я ни был теперь или когда-нибудь в будущем, это мое состояние безусловно необходимо и не может быть другим»².

Не следует думать, будто принцип детерминизма Фихте распространяет на человека, взятого только в аспекте *природы*. Фихте выразительно подчеркивает, что и в качестве субъекта *истории* человек подлежит тому же неотвратимому принципу причинной необходимости, какой проявляется в существовании различных форм природы. Свое определение сущности истории, развитое в лекциях об основных чертах современной эпохи, Фихте начинает с утверждения *исторического* детерминизма. И в *истории*, — утверждает Фихте, — «*все, что действительно существует, существует с безусловной необходимостью и с безусловной необходимостью существует именно так, как существует; оно не могло бы не существовать или быть иным, чем оно есть*»³. Хотя эмпирия исторического бытия, по Фихте, иррациональна, и следовательно в этом смысле *объект* истории есть развитие знания, «постоянно остающееся непонятым и совершающееся на непонятом предмете»⁴, однако историческое бытие не становится от этого бытием *случайным* или выпадающим из общего детерминизма всего существующего. И если нам кажется, что «*фактическое бытие во времени*» «могло бы быть иным», т. е. что оно *случайно*, то это, по Фихте, лишь *видимость* случайности, и эта видимость происходит от того, что оно непонято»⁵.

¹ Фихте, Назначение человека, стр. 14.

² Там же, стр. 16 — 17. Ср. *Kant, Kritik der praktischen Vernunft* (Werke, V. V, S. 108): «Можно допустить, — писал Кант, — что если бы для нас было возможно так глубоко проникнуть в образ мыслей человека, проявляющийся посредством внутренних и внешних поступков, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее, его побуждение, даже все внешние поводы, воздействующие на него, то поведение такого человека в будущем можно было бы предвычислить с такою же достоверностью, как лунное или солнечное затмение...»

³ Фихте, Основные черты современной эпохи, СПб 1906, стр. 116 (курсив Фихте).

⁴ Там же, стр. 118.

⁵ Там же.

Под этими положениями детерминизма Фихте охотно подписался бы сам Спиноза. В них принцип причинной обусловленности всех явлений мировой жизни доведен до своего логического конца. Вместе с тем в них с полной ясностью подтвердился тот, уже у Канта обнаружившийся факт, суть которого состоит в том, что принцип причинного объективизма, перенесенный из сферы природы в историю без учета своеобразной исторической диалектики общего и особенного, закономерного и случайного, необходимого и вероятного, неизбежно должен привести к фатализму, т. е. к воззрению, принципиально отрицающему возможность действительного создания людьми собственной истории.

У Фихте эта роковая неизбежность фаталистических выводов из его исторического объективизма выступает особенно отчетливо в сопоставлении с общими тенденциями его мировоззрения. *Субъективно* Фихте не только не был и не хотел быть фаталистом, но, напротив, весь смысл своего учения полагал в том, что оно, как он был глубоко убежден, впервые дает истинное философское обоснование *свободы*. Изображая, подобно Спинозе, «рабство» человека, включенного в железный детерминизм природы, Фихте надеялся тем более ослепительным сделать образ открывавшейся ему свободы.

По Фихте, человек, достигший зрелости духовной жизни, не может удовлетвориться зрелищем объективной и неумолимой закономерности, господствующей в природе и в истории. Человек не только *объект* исторической закономерности, но и *субъект* деятельного самосознания. В качестве последнего он не может остановиться на одном лишь созерцании детерминизма собственной деятельности. «Меня оттолкнула и ужаснула мысль, — говорит Фихте, — будто я определен к тому, чтобы быть мудрым или добрым, или глупым и порочным; будто в этой определенности я не могу ничего изменить и будто не моя заслуга в первом, не моя вина в последнем»¹. «Я сам, — поясняет Фихте, — хочу быть самостоятельным, быть не в чем-нибудь другом или благодаря другому, но быть чем-то для самого себя. Я хочу быть последним основанием своих определений»². «Я хочу, — читаем далее, — свободно хотеть сообразно свободно составленному понятию цели. Эта воля должна двигать и образовывать мое тело и при посредстве его — окружающий меня мир, будучи безусловно последним началом, не определяемым никаким высшим основанием. Моя деятельная природная сила должна быть подчинена только господству воли и не должна быть приводима в движение ничем, кроме воли»³. «Я хочу, — заключает Фихте, — быть господином природы, а она должна быть моим слугой; я хочу иметь соответствующее моей силе влияние на природу, но она не должна иметь никакого влияния на меня»⁴.

Стремление к свободе достигает особой остроты напряжения, как только человеку, достигшему высот философского самосознания, становится ясно, что подлинный корень человеческого существа — в *действовании*. Общеизвестна энергия, с какою Фихте утверждал примат *действия* над познанием, *воли* — над мышлением, *интереса* — над воззрением, *деятельности* — над целью. «Этот мир, — утверждал Фихте, —

¹ Фихте, Назначение человека, стр. 24.

² Там же, стр. 24.

³ Там же, стр. 24—25.

⁴ Там же, стр. 25.

безусловно есть только сфера нашего действия и отнюдь не что-нибудь большее. Сознание действительного мира вытекает из потребности действия, а не наоборот — потребность действия из сознания мира; эта потребность есть первое, сознание мира есть производное. Мы действуем, — пояснял Фихте, — не потому, что познаем, но познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума»¹. Настолько силен, по Фихте, примат действия над познанием, что само бытие становится предметом познания лишь постольку, поскольку оно затрагивает действительные интересы человека: «... для меня вообще, — говорит Фихте, — нет никакого чистого бытия, бытия, которое не затрагивало бы мой интерес и которое я созерцал бы только для созерцания; только благодаря своему отношению ко мне существует то, что вообще существует для меня»². Даже цели, по которым человек действует, отнюдь не предшествуют действию и не определяют его к существованию, но, напротив, сами объясняются в своем возникновении потребностью действия: «Не потому я известным образом действую, что нечто есть цель для меня, но нечто становится для меня целью, потому что я должен так действовать»³. Действием же, по Фихте, определяется в конечном счете и ценность человека: «Не для праздного самосозерцания и размышления над самим собою и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами, — нет, для деятельности существуешь ты; твое действие и только оно одно определяет твою ценность»⁴. Все наше мышление обосновано, по Фихте, нашим влечением, «и каковы склонности данного человека, таково его познание»⁵. В этом смысле сама неотразимая убедительность, с какою естественно-исторический и социально-исторический детерминизм овладевает нашим мышлением, казалась Фихте не столько даже результатом *теоретического* его обоснования, сколько скорее продуктом определенного *практического* отношения к миру, *практического* к нему интереса: по Фихте, в плену детерминистического фатализма нас держат «не основания от разума», но «*интерес* к реальности, которую мы хотим создать: добрый — единственно для того, чтобы произвести ее, обыкновенный и чувственный — чтобы наслаждаться ею»⁶.

Легко понять, какое значение должна была — при всех изложенных предпосылках — иметь для Фихте возможность обосновать *свободу*! Каким образом непреодолимое внутреннее влечение деятельного человека к свободе, к полной независимости своих действий от определений внешней необходимости может быть реализовано, если человек, как показал сам же Фихте, во всем составе своего существа — и как элемент природы, и как психический субъект, и как субъект социально-исторического процесса — принадлежит, без всяких оговорок и ограничений, закономерной последовательности причин и следствий, из которых складывается весь поток мировой жизни?

И все же Фихте убежден в том, что *свобода* для человека воз-

¹ Фихте, Назначение человека, стр. 84.

² Там же, стр. 82.

³ Там же, стр. 85.

⁴ Там же, стр. 72.

⁵ Там же, стр. 78.

⁶ Там же, стр. 77.

можно! Более того. Он убежден, что все назначение, весь смысл человеческой истории только и состоят в прогрессе или нарастании *свободы*, в победах над холодной объективностью и равнодушной закономерностью развития. По Фихте, «истинная цель» существования и всей истории человечества — «не разумное *бытие*, а разумное *становление* через свободу, и первое лишь есть средство и необходимое условие последнего»¹.

Эта «свобода», составляющая основную тему и содержание истории, не может заключаться, по Фихте, в простом упразднении естественной и исторической необходимости. Свобода состоит в добровольном и основанном на ясном познании самой необходимости подчинении индивида законам и целям развития *рода* или всего человеческого коллектива в целом.

По Фихте, величайшее заблуждение и истинное основание всех остальных заблуждений, завладевших нашей эпохой, состоит в том, что индивидуум мнит, будто он может сам по себе существовать и жить, мыслить и действовать². Принципиальный недостаток всех предшествующих систем философии Фихте усматривал в том, что «ни одна, без исключения, из бывших до сих пор философий не подымалась выше объяснения сознания одного единственного индивидуального субъекта и, именно, как и должно было быть, самого философствующего субъекта»³. Но философский «идеалистический индивидуализм», как его называет Фихте⁴, есть воззрение несостоятельное и гносеологически и с точки зрения философии истории. По Фихте, само сознание индивида должно быть объяснено, «как сознание жизни, вмещающей в себе и уничтожающей всякую индивидуальность»⁵. «С точки зрения истины и подлинной действительности индивидуум, — утверждает Фихте, — вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого назначения и должен погибнуть, а, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем, как единственно существующий»⁶.

Уразумение иллюзорности и недействительности индивидуального существования открывает, по Фихте, путь к пониманию *свободы*. Свобода, осуществляющаяся в истории, может состоять только в том, что личность, достигшая познания своего единого источника и основания — в *роде*, добровольно делает необходимый закон бытия *рода* законом своей собственной деятельности. Это возвышение от необходимости к свободе есть, по Фихте, чисто духовный акт совершенного самосознания личности. «Таков закон духов, — говорит Фихте: — все, что создало свое существование, должно быть принесено в жертву бесконечно возвышающемуся бытию, и этот закон господствует непреодолимо, не ожидая чьего-нибудь согласия»⁷.

Таким образом свобода, как ее понимает Фихте, состоит не в отмене необходимости, но в таком ее познании, которое результатом

¹ Фихте, Основные черты современной эпохи, стр. 119—120.

² Там же, стр. 20.

³ Фихте, Факты сознания, СПб 1914, стр. 72.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Фихте, Основные черты современной эпохи, стр. 33.

⁷ Там же, стр. 55—56.

своим имеет исполнение необходимого закона жизни целого или, по Фихте, — рода.

Подобно Спинозе Фихте утверждает, что и в случае несвободы и в случае свободы человек действует с равной и неустранимой необходимостью. Но в первом случае действие его пассивно, слепо, лишено сознания; во втором — пронизано ясным светом познания и оттого спонтанно или свободно. В обоих случаях закон необходимости, повелевающий жертвовать индивидуальным ради родового, «господствует непреодолимо, не ожидая чьего-либо согласия». «Различие лишь в том, — разъясняет Фихте, — ожидаем ли мы, чтобы нас, как животное, с повязкой на глазах повлекли на бойню или же, свободные и благородные, всецело наслаждаясь предвидением жизни, которая разовьется из нашей гибели, приносим свою жизнь в дар на алтарь вечной жизни»¹. Понятая и познанная нами необходимость собственных наших действий перестает быть какой-то внешней силой, грубо *навязывающей* нам образ нашего поведения и нашей судьбы. И хотя наше мышление «не обосновано в самом себе» и «не независимо от наших влечений и склонностей», однако это влечение «навязывает нам известный образ мышления только до тех пор, пока мы не замечаем его принудительности»². Но эта принудительность «исчезает, как только мы ее замечаем, и уже не влечение само по себе, а мы сами образуем наш образ мышления посредством влечения»³. Таким образом «мы и наш род руководимы необходимостью, но отнюдь не слепую, а совершенно ясною и прозрачною для себя внутреннею необходимостью божественного бытия, и лишь подчинившись этому благодатному водительству, мы обретаем истинную свободу и приписываем к бытию»⁴.

Становясь свободными в процессе подчинения необходимости и познания ее влечений, человечество, по Фихте, будет возвышаться от слепой покорности стихийным силам природы до планомерного и сознательного господства над этими силами, основанного на научном предвидении и на познании законов природы.

«Природа, — говорит Фихте, — должна постепенно вступить в такое положение, чтобы можно было с уверенностью рассчитывать на ее равномерный ход и чтобы ее сила неизменно занимала определенное отношение к призванной к господству над нею человеческой власти»⁵. «Возникшая сперва под давлением нужды, наука должна затем рассудительно и спокойно проникать в неизменные законы природы, обзревая всю ее силу и учась вычислять ее возможные пути развития; она должна образовать себе в понятии новую природу, тесно примыкая к живой и деятельной природе и непосредственно следуя за нею... Так должна становиться все более постигаемой и проницаемой для нас до самой тайной своей сущности природа, и человеческая сила, просвещенная и вооруженная своими изобретениями, должна без труда над нею властвовать, мирно сохраняя раз сделанное завоевание. Нужда в человеческом труде должна постепенно уменьшиться до тех пределов, в каких он необходим человеческому телу для его развития, роста и

¹ Фихте, Основные черты современной эпохи, стр. 56.

² Его же, Назначение человека, стр. 78.

³ Там же.

⁴ Фихте, Основные черты современной эпохи, стр. 127—128.

⁵ Его же, Назначение человека, стр. 88.

здоровья, и этот труд должен перестать быть тяжестью, ибо разумное существо не предназначено быть носильщиком тяжестей»¹.

Казалось бы, в изложенном выше учении Фихте достигает подлинной диалектики необходимости и свободы или, иначе, подлинного познания тех условий, при которых *необходимость* становится для человека *свободой*, т. е. возможностью сознательного, планомерного и целесообразного управления ходом вещей. И все же горькое разочарование испытал бы тот, кто принял бы это учение за действительно диалектическое разрешение проблемы свободы и необходимости. Несмотря на огромное напряжение, с которым Фихте стремился преодолеть кантовский дуализм феноменальной необходимости и ноуменальной свободы, дуализм этот не только не устраняется у Фихте, но получает у него характер совершенной неизбежности. Утверждая единство необходимости и свободы, Фихте в то же время самое свободу определяет, как чисто созерцательный, пассивный акт духа. По Фихте, свободой называется «акт духа, создаваемый нами, как таковой»². Однако истинно свободным будет только такой принцип жизни, при котором индивид приносит «свою личную жизнь в жертву рода»³, а образ, посредством которого жизнь рода проявляется в сознании, «становится силою и страстью в жизни индивида»⁴. В последнем случае можно сказать, что поведение индивида определяется *идеей*. В этом именно смысле Фихте утверждает, что принцип сообразной с разумом или свободной жизни «состоит в том, чтобы каждый посвящал свою личную жизнь, все ее силы и все ее наслаждения идеям»⁵.

Эта «идея» проявляется, по Фихте, различным образом на различных ступенях исторического развития человечества. На самой ранней ступени развития она проявляется как эстетическая идея или *изящное искусство*; далее — как *мировая социальная идея*, являющаяся источником героизма и творческой причиной правового порядка между людьми; еще далее — как научная *идея*, направленная на построение из мысли и в мысли всей вселенной; наконец в наиболее всеобъемлющей и всеобщей форме — как идея *религиозная*, направленная на сознательное слияние всякой индивидуальной жизни с единым и абсолютным божеством. Однако подлинно *свободной* и объемлющей жизнь рода идея или «чистая мысль» бывает не тогда, когда человек «становится художником, героем, человеком науки или религии»⁶, но лишь тогда, когда определяющая его поведение идея «есть единая, ясная в себе и прозрачная мысль науки, разума, сама по себе не побуждающая к какой-либо деятельности в чувственном мире и представляющая лишь свободную деятельность в мире чистой мысли или истинное и подлинное умозре-ние»⁷.

Таким образом превращение необходимости в свободу, о котором говорит Фихте, есть не столько деятельный акт основанного на познании подчинения природы власти человека, сколько чисто созерца-

¹ Фихте, Назначение человека, стр. 89.

² Там же, стр. 46.

³ Фихте, Основные черты современной эпохи, стр. 59.

⁴ Там же, стр. 59.

⁵ Там же.

⁶ Там же, стр. 107.

⁷ Там же (курсив мой. — В. А.).

тельное и пассивное состояние разума, умозрительно постигающего необходимость всего случающегося в мире бытия. Задуманная, как философия *действия* и *свободы*, система Фихте, вопреки намерениям самого автора, превращается в философию покорного *созерцания* необходимости и смиренной *резиньции* перед свершающимся. «Все существует так, как оно существует, — говорит Фихте, — не потому, что бог произвольно хочет именно такого существования, но потому, что иначе, как так, он не может проявляться. Познать это, в смирении примириться с этим и быть блаженным в сознании этой нашей тождественности с божественною силой — доступно всем людям; осмыслить в ясном понятии общее, абсолютное и вечно неизменное в этом руководстве — задача философа; фактически изобразить всегда меняющуюся и изменчивую сферу, в которой происходит это неуклонное развитие — задача историка»¹.

Совершенно очевидно, что воззрение это, так же как это было с Кантом, потихоньку вводило «с заднего крыльца» тот самый натурализм и *фатализм*, на преодоление которого оно казалось направленным. Если «свобода» может состоять только в созерцательном смирении перед необходимостью, а свободная идея сама по себе «не может побуждать к какой-либо деятельности в чувственном мире», то отсюда следует, что противоречие детерминизма и индетерминизма остается неразрешенным, а оба мира — мир природной необходимости и мир свободы — дуалистически противостоят друг другу. Попрежнему законом чувственного мира остаётся *фаталистический* детерминизм, а свобода оказывается призрачным и притом совершенно бездейственным состоянием духа, неспособным фактически ничего изменить в чувственном мире. Эти неизбежные выводы из фихтовского понимания свободы особенно резко выступили в позднейший период развития Фихте, когда он сделал попытку переработать *субъективный* идеализм ранних вариантов своей системы в идеализм *объективный*, опирающийся на интуицию единой абсолютной и объективной божественной основы жизни. Чем сильнее развивал Фихте тенденцию *объективного* идеализма, тем больше приближалось развитие им учение о необходимости к фаталистическому детерминизму, тем труднее становилось для Фихте разрешение проблемы истории и исторического познания. Утверждая *вневременный* характер единого абсолютного бытия, Фихте все больше склонялся к мысли, что весь поток эмпирического развития, в эмпирическом времени протекающий, лишен подлинной реальности и подлинного значения для познания. Поэтому все проблемы, касающиеся исторического возникновения различных категорий природы и социально-исторической действительности, Фихте провозгласил мнимыми проблемами, лежащими вне сферы истинного философского знания и по сути неразрешимыми. «Ни философ, ни историк, — утверждает Фихте, — не могут ничего сказать о происхождении мира и человеческого рода, ибо вообще нет такого происхождения, а есть только единое вневременное и необходимое бытие»². «Поэтому, — рассуждает Фихте, — пусть история не задается объяснением возникновения человеческого рода вообще или возникновения его общественной жизни и языка»³.

¹ Ф хте, Основные черты современной эпохи, стр. 128.

² Там же, стр. 119.

³ Там же.

Таким образом все плодотворные задачи, которые поставил перед собой Фихте — доказательство примата практики над познанием, а также исследование условий, при которых сама *необходимость* исторического развития становится источником *свободы* исторического действия, — не только остались без разрешения, но — что особенно знаменательно — самые понятия «практики», «интереса», «действия» подверглись губительному и превратному перерождению. Так, в высшей степени важное понятие «интереса», из которого Фихте надеялся вывести характерную для каждого философа склонность к философским учениям определенного типа, означает у Фихте не реальный исторический общественный *классовый* интерес или *классовое* тяготение мышления, но чисто духовную склонность морального порядка. Поэтому, утверждая, как мы видели выше, что для философа «нет никакого чистого бытия, бытия, которое не затрагивало бы мой интерес», Фихте тут же разъясняет, что *интерес* этот есть категория чисто морального порядка: «вообще возможно, — говорит Фихте, — только одно отношение ко мне и все другие отношения — лишь подвиды этого; это мое назначение к нравственному действию. Мой мир, — разъясняет он далее, — есть объект и сфера моих обязанностей и абсолютно ничто другое; другого мира или других свойств моего мира для меня не существует...»¹

Не менее глубокому «перерождению» подверглось в развитии и осуществлении системы Фихте понятие *действия*. Задумав свое учение как исследование условий возможности деятельности и свободы, Фихте самое деятельность превращает в пассивное и бессильное по отношению к конкретному чувственному миру *созерцание*. В этом смысле Фихте в одном месте называет созерцание «единственно присущим мне способом действия»²; его деятельность не есть деятельность конкретного, мир изменяющего, акта, но только «деятельное *воззрение* на то, что я созерцаю»³. Созерцание же есть, по Фихте, такое состояние, в котором я «совершенно забываю и теряю себя, совершенно не сознавая своего состояния, но сознавая только бытие вне себя»⁴.

Последним результатом этого учения было то, что оно вместо обещанного преодоления фатализма Спинозовского типа доводило этот фатализм до самых крайних и парадоксальных выводов. В учении о чувственном мире Фихте довел фатализм до логического конца, распространив тезис фаталистического детерминизма на всю сферу человеческой психики⁵. В учении о сверхчувственной свободе, открывающейся в акте интеллектуальной интуиции единого и необходимого бытия, Фихте усилил этот фатализм, истолковав самую свободу как смиренное и бездеятельное созерцание неотвратимой необходимости всего сущего. В конечном счете «свобода» оказалась трансцендентальной по отношению к конкретному чувственному миру истории и исторической эмпирии, а «свободная» человеческая воля — ничуть не хуже, чем это было у Канта — стоящей как бы в пересечении *двух* миров: чувственного и сверхчувственного. «Я стою, — говорил Фихте, — в общей точке двух совершенно противоположных миров: одного — видимого, в ко-

¹ Фихте, Назначение человека, стр. 82.

² Там же, стр. 55.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 57.

⁵ Там же.

тором решает деяние, другого — невидимого и совершенно непонятного, в котором решает воля; я — одна из первоначальных сил обоих миров. Моя воля объемлет оба мира. Эта воля уже сама в себе и для себя есть составная часть сверхчувственного мира; двигая свою волю каким-либо решением, я двигаю и изменяю нечто в сверхчувственном мире, и моя деятельность влияет далее на целое и производит новое, вечно пребывающее, что существует и не нуждается уже более в новом акте. Эта воля выливается в материальное действие, и это действие принадлежит к чувственному миру и производит в нем то, что оно в силах произвести»¹.

Наконец, разясняя свободу как *познание* необходимости, Фихте в то же время само познание сводит к религиозной *вере*. По Фихте, ни тезис детерминизма, ни тезис свободы, ни учение о диалектическом единстве необходимости и свободы не могут быть достоянием и результатом *знания*. «Всякое знание, — говорит Фихте, — есть только отражение; мы требуем в нем всегда чего-нибудь, соответствующего образу»². Но это требование «не может быть удовлетворено никаким знанием, система знания есть только система одних образов, без всякой реальности, значения и цели»³. Чтобы наша уверенность в реальности мира, нашей деятельности в нем и нашей свободы стала подлинным убеждением, необходимо, по Фихте, не знание, а *вера*. Орган, посредством которого мы проникаемся реальностью наших влечений, а вместе с нею и всякой другой реальностью, не есть знание. «Это — вера, добровольное удовлетворение естественно образующимся в нас мнением, которое мы признаем потому, что только при нем можем выполнить свое назначение; лишь вера подтверждает знание и выдвигает до степени достоверности и убеждения то, что без нее могло бы быть только обманом. Эта вера не есть знание, она есть решение воли придавать значение знанию»⁴.

Последние формулы Фихте звучат как приговор над всем результатом его системы. Апелляция к вере обнаруживала несостоятельность всех усилий философа найти рациональный способ разрешения противоречия между необходимостью и свободой, между объективной закономерностью исторического развития и спонтанной творческой силой действующего в истории субъекта. Перенесение целей исторической активности с индивида на *род* (в учении об «идеях») не только не устраняло всех трудностей, стоявших перед Фихте, но, напротив, скорее создавало трудности еще большие, так как вместе с этим перенесением усиливалось гибельное для замыслов Фихте противопоставление созерцательного интуитивного познания, составляющего достояние *индивида*, объективному и неотвратимому порядку или ходу вещей в *природе, обществе и государстве*. Таким образом, поскольку система Фихте сохраняла принцип детерминизма в историческом объяснении, принцип этот не только не получил спецификации, соответствующей структуре исторического предмета, но все больше и больше сливался с принципом натуралистической причинности. В применении к исторической жизни слияние это вело к самому заправскому механи-

¹ *Фихте*, Назначение человека, стр. 101.

² Там же, стр. 70.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 76.

цизму и *фатализму*. Напротив, поскольку учение Фихте хотело «спасти» для человека возможность *свободы*, оно, во-первых, обесценивало это понятие, сводя его к *чисто пассивным* актам созерцания, интеллектуальной интуиции или разумного усмотрения необходимости; во-вторых, это крайне урезанное и, так сказать, отеоретизированное понятие свободы учение Фихте ставило под сомнение, догматически утверждая, будто последним критерием его достоверности и реальности должно быть не знание, но мистическая, растворяющаяся в созерцании трансцендентного единого божества, *вера*.

Мы подробно проследили диалектику понятий свободы и необходимости, данную Фихте. Этот экскурс не является излишним. Судьба учения Фихте о свободе есть судьба не только одного Фихте. Это — судьба всего классического идеализма в целом, не исключая самых крупных последующих его представителей. Это становится особенно поучительным в сопоставлении с учением Маркса о необходимости и о свободе и его же учением о границах «объективизма» исторических законов, которые мы ниже анализируем. Обстоятельство, с какой мы рассмотрели учение Фихте о свободе, была необходима для нас еще и потому, что, в сравнении с Фихте, Шеллинг и даже Гегель почти не внесли ничего нового в понятие свободы. В изложенной выше диалектике необходимости и свободы, принадлежащей Фихте, заключено — в зародыше — учение о свободе Гегеля, развитое им в «Философии истории» и в «Философии духа». Что касается Шеллинга, то хотя учение последнего о свободе в истории, изложенное им в «Системе трансцендентального идеализма» (1800) и в «Лекциях о методе академических занятий» (1803), было разработано им независимо от, «Назначения человека» Фихте (1800) и от лекций Фихте об «Основных чертах современной эпохи» (1806), однако и у Шеллинга — в учении о свободе в истории — трудно найти такие положения, которые не были бы намечены Фихте. Вместе с тем внутренние противоречия, подстерегающие идеализм в его попытке объяснить возможность свободы в истории, у Фихте выступают особенно ярко и неотразимо. Именно на примере учения Фихте легко доказать, что идеализм как *философско-историческая* теория не в состоянии, по самой сути своей, развить такое учение о свободе, которое, не отрицая господства строгой необходимости и объективности в сфере истории, сделало бы понятным, при каких конкретных условиях эта объективная необходимость исторического поведения общественного человека может стать источником его *свободных* действий. Никто из представителей немецкого идеализма не понял лучше, чем Фихте, принцип детерминизма, довлеющий над всей сферой социально-исторического бытия. Никто из них не может сравниться с Фихте и в той страстной энергии, с какою он, уразумев железный закон объективной необходимости, стремился подчинить этот закон воле к свободе, властно возвышающей, по мысли Фихте, свой голос из глубин нравственного самосознания человека.

И все же, дойдя до понимания того, что свобода может быть только свободной *необходимостью*, а необходимость — должна стать необходимостью действий, вытекающих из разумного самоопределения целесообразно действующей воли, Фихте оказался не в состоянии — в самой материи исторической жизни — указать условия, необходимые для того, чтобы противоречие свободы и необходимости превратилось в

их взаимопроникновение, в их единство. Предложенное Фихте решение вопроса состоит в том, что необходимости попрежнему отдается весь эмпирический реальный мир истории, свободе же отводится бесплотная сфера чисто созерцательного или умозрительного познания. Но тем самым старый антагонизм свободы и необходимости воскресает в системе Фихте с новой и небывалой силой! Антагонизм этот *обостряется* у Фихте, так как он, с одной стороны, крайне усилил власть детерминизма, включив в объективную закономерность мира всю область сознания, человеческой психики и истории; с другой же стороны, эту, им самим столь усиленную, твердую детерминизма и исторической объективности Фихте надеется подчинить свободной воле человека при помощи бесплотного оружия созерцания или интеллектуальной интуиции!

Отрывая познание от действия, провозглашая созерцание единственным доступным человеку видом действия, Фихте создавал всего лишь трансцендентальную *иллюзию* свободы, ибо в одном пассивном созерцании необходимости нет и не может быть сил, достаточных для того, чтобы *необходимость* наших действий стала их *свободой*.

Поскольку критическое сомнение разрушало столь хрупкое здание свободы, возведенное в виде трансцендентальной иллюзии над миром реальной исторической причинности, постольку объективный детерминизм необходимо превращался в *фатализм*, а историческая причинность — в объективную необходимость порядка *природной причинности*.

В конечном счете для тех, кто не мог принять на веру тезис свободы, понятой в смысле простого созерцания необходимости, а также для тех, кто не мог последовать за Фихте в его чисто религиозной и интуитивной вере в реальность своего «я» и своей свободы — оставался один лишь путь — признать, что объективный порядок мира и объективные законы развития общества лежат вне пределов, достигаемых для практической деятельности исторического человека. Фатализм и объективизм этого воззрения еще отчетливее выступали в свете учения Фихте о том, что в истории субъект осуществляет не свою задачу, но задачи *рода*. Выходило, что субъектом свободы — даже с тем содержанием, какое Фихте оставлял еще за понятием свободы — является не конкретный исторический индивид, но *род*. Детерминизм, определяющий поведение человека, оказывался таким образом детерминизмом *двойным*: детерминизмом общего причинного порядка природы, поглощавшим мир человеческой истории и, сверх того, детерминизмом специфического развития общества, в котором «род» безраздельно поглощал жизнь, движение и развитие «индивида». При таком понимании последовательность ступеней исторического развития человечества, намеченная Фихте, завершавшаяся учением о государстве, как организации человеческой свободы внутри железного детерминизма природной и социальной необходимости, не могла быть не чем иным, кроме как градацией ступеней, по которым рок истории ведет покорные души людей, лишенных всякой тени какой бы то ни было подлинно свободной, способной на активное сопротивление и на творческий выбор, деятельности. И тут не могло помочь различие, которое Фихте, вслед за стоиками и за Спинозой, пытался провести между образом поведения, когда мы ожидаем, «чтобы нас, как животное, с повязкой на глазах повлекли на

бойню», и тем, когда мы, «свободные и благородные, всецело наслаждаясь предвидением жизни, которая разовьется из нашей гибели, приносим свою жизнь в дар на алтарь вечной жизни».

И в первом и во втором случае нас, по Фихте, все же влекут «на бойню»! И в случае «необходимости», как и в случае «свободы», речь идет лишь о том, чтобы принести жертву, положить свою жизнь «на алтарь вечной жизни»! И каким огромным ни кажется Фихте различие между фактом, когда «влекомый на бойню» идет «с повязкой на глазах», и фактом, когда он добровольно позволяет вести себя — на деле это различие не есть различие двух видов *действий*, а потому и «свобода», во втором случае достигаемая, не есть в сущности вовсе свобода. Ибо последняя предполагает *активность, волю к действию*, а не пассивное — хотя бы и в ясном сознании, хотя бы добровольно совершаемое — подчинение или «жертву».

ГЛАВА ПЯТАЯ

ПРОБЛЕМА НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ В ИСТОРИИ — ШЕЛЛИНГ

После сказанного о Фихте нам не придется надолго остановиться на Шеллинге и Гегеле. Учение обоих о свободе в истории представляет лишь дальнейшее развитие мотивов и тенденций, которые были вскрыты предыдущим анализом у Фихте. Для обоих так же, как и для Фихте, понятие свободы было центральной проблемой и темой философии истории. Как и Фихте, оба они во взаимопроникновении исторической необходимости и свободы видели главный закон развития человеческого общества, а в познании этого взаимопроникновения и его условий — основную задачу философии. «Настало время, — восклицал Шеллинг в предисловии к «Философским исследованиям о сущности человеческой свободы», — когда выступает высшая или, скорее, подлинная противоположность (*der eigentliche Gegensatz*) — противоположность необходимости и свободы; вместе с нею впервые предметом исследования становится сокровеннейшее средоточие философии»¹. «Эта великая задача одна только и составляет несознаваемый и невидимый мотив (*die unbewusste und unsichtbare Triebfeder*) всякого стремления к познанию, начиная от низших его форм вплоть до высших; без противоречия необходимости и свободы не только философия, но всякое высшее волнение духа (*jedes höhere Wollen des Geistes*) погрузилось бы в пучину смерти, составляющей удел тех наук, в которых противоречие это не имеет приложения»².

Разъясняя значение проблемы свободы, Шеллинг подчеркивает, что речь идет о вопросе, представляющем существенный интерес для эмпирического конкретного Я или субъекта истории: «В этой проблеме, — писал Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма», — речь идет не о том, абсолютно ли Я, но о том, свободно ли оно — поскольку оно не абсолютно, постольку оно эмпирично»³. И в связи с этим ценность своего учения о трансцендентальной свободе Шеллинг полагал в том, что учение это разрешало, как ему казалось, проблему свободы именно в отношении эмпирического Я: «Именно посредством нашего разрешения вопроса, — писал Шеллинг, — выясняется, что воля может быть названа свободной в трансцендентальном смысле лишь

¹ *Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Lpz 1925, S. 3.

² Там же, S. 8.

³ *Schelling, Menschliche Freiheit*, S. 8.

постольку, поскольку она есть воля эмпирическая или является таковой»¹.

Полагая задачу философии в разрешении противоречия необходимости и свободы, Шеллинг ясно видит, что разрешение это может иметь подлинную ценность лишь в том случае, если оно не окажется простым сведением свободы к лежащей в ее основе необходимости. Так бывает, по Шеллингу, когда единство свободы и необходимости понимают в том смысле, будто все, что является сущностью нравственного мира, является также и сущностью природы. Такое понимание свободы Шеллинг отвергает, так как оно, в сущности, утверждает, будто бы «свободное есть не что иное, как сила природы, пружина, подчиненная, как и всякая другая, механизму»².

По Шеллингу, свобода, осуществляющаяся в истории, будучи свободой, причинно обоснованной, исключает в то же время возможность механического понимания самой причинной связи исторических явлений. Поэтому Шеллинг отрицает всякую возможность априорного предвидения в истории. История в собственном смысле невозможна, по Шеллингу, там, где имеет место периодичность природных явлений и событий, или такая их повторяемость, которая может быть механически предвычислена и предугазана на основании точных и однообразных законов природы. «Не все, что случается, является поэтому предметом истории: так, события, происходящие в природе (Naturbegebenheiten) обязаны своим историческим характером, — если только они им обладают, — единственно тому влиянию, которое они, оказали на человеческие действия; еще меньше оснований рассматривать в качестве исторического предмета то, что случается согласно известному правилу, периодически повторяется, или, вообще говоря, событие, которое может быть предвычислено *a priori*»³. Поэтому Шеллинг утверждает будто всё вообще, что происходит согласно определенному механизму или может иметь априорную теорию, ни в коем случае не является предметом истории⁴ и «что человек имеет историю только потому, что все, что он делает, не допускает возможности предвычисления ни по какой теории»⁵. Именно в этом смысле Шеллинг утверждает, что «история и теория — совершенно противоположные вещи»⁶ и что «божество истории — произвол»⁷.

С другой стороны, свобода исторической активности, как ее понимает Шеллинг, не есть вовсе свобода действий, лишенных необходимости и причинной обусловленности. Только в том случае свобода может быть свободой, если она сама коренится в закономерном порядке детерминизма, общего для всего совершающегося. «Свобода, не гарантированная общим порядком природы, — замечает Шеллинг, — не имеет прочного существования (existiert nur prekär) и подобна, как это имеет место в большинстве наших современных государств, растению, которое произрастает лишь в качестве паразита»⁸. «Свобода должна быть гаран-

¹ Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Werke, B. II, S. 251).

² Schelling, Menschliche Freiheit, S. 12.

³ Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Werke, B. II, S. 262).

⁴ Там же, S. 263.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же, S. 267.

тирована порядком, столь же явным и неизменным, как порядок самой природы»¹.

И это вторжение скрытой необходимости в сферу человеческой свободы «предусловлено, по Шеллингу, не только трагическим искусством, всё существование которого покоится на этой предпосылке, но самой природой действования и деятельности»². В этом смысле Шеллинг утверждает, что уже «в самом *понятии* истории лежит также понятие необходимости»³. Существенный характер истории заключается, по Шеллингу, в том, что она «должна излагать свободу и необходимость в их соединении и возможна только посредством этого соединения»⁴.

Каким же образом осуществляется это соединение необходимости и свободы, в котором Шеллинг видит основное условие возможности истории как процесса и как познания этого процесса?

По Шеллингу, искомое соединение необходимости со свободой может быть найдено, если будет показано, что возможен особый вид деятельности разумных существ, представляющий не просто слепую и механическую причинность по законам природы. Такая деятельность, будучи обусловлена в своей основе необходимостью объективного порядка вещей, являла бы собой в то же время образец активности, совершаемой не по принуждению, но по разумному и планомерному определению избирающей и целесообразно действующей воли. И, по Шеллингу, такая деятельность существует. Соединение необходимости и свободы есть не одна лишь регулятивная — в кантовском смысле — идея, но подлинная категория реальной жизни человечества, его реальной истории. Однако соединение это реально возможно не в деятельности человека как исключительно индивида. Подлинным носителем и субъектом исторической свободы является, по Шеллингу, не *индивид*, не *человеческий род*, организованный в культурно-историческое образование, представляемое *государством*. Реализация идеала свободы в человеческой истории возможна только для существ, подходящих под категорию рода (*Gattung*), «ибо индивид — именно потому, что он индивид — не способен достигнуть идеала»⁵. Таким образом мы приходим — так думает Шеллинг — к уразумению нового характера истории, а именно к положению, что история может существовать только как история таких существ, которые имеют перед собой идеал никогда не осуществимый через индивиды, но только посредством рода⁶. Только полное уразумение этой мысли, по которой род является субъектом, осуществляющим воссоединение свободы с необходимостью, проливает, по Шеллингу, истинный свет на понятие исторической объективности. Специфичность этого понятия в применении к истории заключается в том, что его предметом оказывается отнюдь не действие изолированного индивида, но, напротив, общий результат всех индивидуальных действий, складывающийся в активность *рода*. «Все мои действия, — разъясняет Шеллинг, — восходят, как к своей последней цели, к тому, что не может быть реализовано посредством одного лишь индивида, но осуществимо только посредством *целого рода* (*durch die ganze Gattung*)».

¹ Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Werke, B. II, S. 267).

² Там же, S. 269.

³ Там же, S. 261.

⁴ Там же, S. 263.

⁵ Там же.

realisierbar ist); по крайней мере мои действия *должны* восходить к такой же цели». «Таким образом, — продолжает Шеллинг, — исход моих действий зависит не от меня, но от воли всех остальных, и я не смогу ничего сделать для достижения этой цели, если не все стремятся к той же самой цели»¹. А это значит, что в истории «речь идет не о действиях индивида, но о действиях *целого рода*»² и что *объективное*, составляющее предмет наших действий, «может быть осуществляемо только через род, т. е. в истории»³. Рассматриваемая в своем объективном содержании история есть, по Шеллингу, «не что иное, как ряд событий (eine Reihe von Begebenheiten), который только в *субъективном* воззрении представляется как ряд свободных действий». Таким образом объективное в истории действительно есть созерцание, но не созерцание индивида, ибо в истории действует не индивид, но род»⁴.

Плодотворное *историческое* значение изложенных мыслей Шеллинга неоспоримо. В них учение о свободе было перенесено из общей метафизической сферы вопросов о возможности соединений необходимости со свободой на конкретную почву *истории*. Более того, Шеллинг гораздо ближе, чем его предшественники, в том числе даже и Фихте, подошел к уразумению специфической природы истории. Для него уже ясно, что изолированный индивид не может быть подлинным субъектом исторического действия, а следовательно и подлинным предметом исторического познания. Диалектика необходимости и свободы, разрывающаяся в истории, не может иметь своей ареной узкую практику отдельной личности. Если у Спинозы свобода рассматривается как достояние индивида, как достижение одних его личных усилий, как результат личного аффекта познавательной или интеллектуальной любви к природе, то у Шеллинга реализация свободы переносится с абстрактного индивида на конкретный коллектив или род. В соответствии с этим свобода рассматривается у Шеллинга не как однажды добытое и неизменное достижение, не как состояние, в котором покойно пребывает достигший автономии индивид, но скорее как *движение*, как никогда полностью не реализуемый процесс развития, осуществляемый лишь в целом историческом развитии человеческого рода. Ареной борьбы между необходимостью и свободой становится у Шеллинга вся обширная сфера культурно-исторического бытия, а подлинным субъектом свободы — исторически развивающееся государство. В последнем Шеллинг видит уже не явление морального миропорядка, к чему склонялся даже Фихте, но правовую организацию человеческого коллектива, обнимающую в своей объективной правомерности всё многообразие частных действий и усилий отдельных лиц.

Именно *коллективная* природа действующего в истории субъекта делает, по Шеллингу, понятным не только *объективный* характер исторической закономерности, но также и *специфические* особенности, которыми эта закономерность отличается от закономерности природы. Будучи объективным результатом действий отдельных лиц, исто-

¹ Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Werke, B. II, S. 270).

² Там же, S. 271.

³ Там же.

⁴ Там же.

рически развивающаяся правовая и государственная организация общества есть уже не простое повторение закономерности, действующей в природе, но как бы новая «природа» — особого специфического порядка. Над первой — физической природой — «как бы должна быть возведена вторая и высшая природа, в которой господствует естественный закон (ein Naturgesetz), но совершенно иной, чем в видимой природе, а именно — естественный закон, как потребность в свободе. Неумолимо и с той же железной необходимостью, с какой в чувственной природе за причинной следует ее действие, так и в этой второй природе (in dieser zweiten Natur) за нападением на чужую свободу должен следовать отпор против своекорыстного влечения. Этот естественный закон есть правовой закон, а вторая природа, в которой он господствует, есть правовой порядок (die Rechtsverfassung), который выведен поэтому как условие развивающегося сознания»¹. Поэтому, предметом истории в более тесном смысле слова Шеллинг провозглашает образование объективного организма свободы или государства (die Bildung eines objektiven Organismus der Freiheit oder des Staats)². Государство — в этом смысле — есть *реальный* образ или реальная форма той «гармонии необходимости и свободы», которая необходимо должна найти внешнее воплощение или выражение. Идея совершенного государства будет достигнута в том случае, если особенное и общее абсолютно едины, если все необходимое вместе с тем свободно, а все свободно совершающееся в то же время необходимо³.

С другой стороны, история — в конкретных формах своих различных эпох — представляет обнаружение или откровение *абсолютного*. «Единственным истинным взглядом на историю» Шеллинг считает тот, согласно которому «история как целое есть поступательное, постепенно осуществляющееся откровение абсолютного»⁴. В этом своем поступательном движении — от необходимости к свободе — история расчленяется, по Шеллингу, на три всемирных периода. В *первый* из них, который Шеллинг называет «трагическим», господствующие в истории силы выступают в форме *судьбы*, т. е. «как совершенно слепая сила, холодно и без сознания разрушающая даже величайшее и великолепнейшее из того, что существует»⁵. К этому периоду относятся вакат блеска и чудес древнего мира, падение великих царств, о которых едва сохранилась память и о величии которых мы можем заключать только по их руинам. Во *второй* период истории «то, что в течение первого являлось, как судьба, т. е. как совершенно слепая сила, открывается как природа, и неясный закон (das dunkle Gesetz), господствовавший первоначально, оказывается превращенным в явный по крайней мере *закон природы* (in ein offenes Naturgesetz), который принуждает служить известному естественному плану свободу и необузданный произвол и таким образом вводит в историю хотя бы механическую закономерность. Этот второй период начался с разрушения великой римской республики и продолжается по настоящее время: выражаясь

¹ Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Werke, B. II, S. 257).

² Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (Werke, B. II, S. 642).

³ Там же, S. 643—644.

⁴ Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Werke, B. II, S. 277).

⁵ Там же.

во вне в необузданном стремлении ко всеобщим разрушениям и порабощениям, период этот впервые связал между собою разобщенные народы. Все события, падающие на этот период, могут быть рассматриваемы как простые законы природы, и самый закат римской державы не есть явление ни трагического, ни морального порядка, но свершился «необходимо по законам природы» и в сущности «был только данью, заплаченной природе»¹.

Наконец *третий* период всемирной истории есть, по Шеллингу, еще не наступившая эпоха, когда «то, что в предыдущие эпохи являлось как судьба и как природа, будет развиваться и открываться как проведение» (*sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird*) и когда окажется, «что даже то, что повидимому было простым делом судьбы или природы, было уже началом некоторого, лишь несовершенным образом обнаружившегося провидения»².

Итак всемирноисторический процесс раскрывается, по Шеллингу, как прогресс свободы в осуществлении самой необходимости или, иначе говоря, как все возрастающее взаимопроникновение и единство необходимости и свободы, реализующееся в исторических формах государств, этих «объективных организмов свободы». В сравнении с концепцией свободы, выдвинутой Фихте, учение Шеллинга кажется на первый взгляд даже несколько ушедшим вперед, более совершенным. В то время как у Фихте «диалектика» необходимости и свободы, так же как и у Канта, носит явные черты своего происхождения из метафизической *морали*, Шеллинг с твердостью и отчетливостью, делающими честь его методологическому вкусу, отвергает всякое морализирующее объяснение в истории и пытается понять сущность свободы как *имманентное историческое* явление, как результат взаимопроникновения реальной необходимости и объективности действия человеческого коллектива или «рода» и столь же реальной спонтанности *индивидуальных* актов — выбора, свободного усмотрения и действия — из которых складывается объективная ткань исторического процесса.

Однако ближайший анализ без труда обнаруживает, что у Шеллинга, так же как и у его предшественников, понятие свободы оказалось *мнимым*, а величественный замысел — понять историю как прогресс свободы в осуществлении необходимости — остался недостигнутым. Даже освобождение философии истории от опеки *морального* понимания и объяснения не могло помочь Шеллингу достигнуть подлинного научного познания условий, при которых объективная необходимость исторического развития совпадает с субъективной свободой тех, кто эту необходимость осуществляет.

Иллюзорность шеллинговской диалектики необходимости и свободы обусловлена все тем же, роковым для классического немецкого идеализма, *чисто созерцательным* пониманием практики и отношения субъекта к объекту. По Шеллингу, различие между объектом, на который воздействуют, и самим действующим субъектом существует лишь для тех, кто стоит на низшей ступени абстракции (*auf der niedrigsten Stufe der Abstraction*). Напротив, для подлинно философского разума «*объект, на который воздействуют, и само действие представляют един-*

¹ Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Werke, B. II, S. 278).

² Там же.

ство»¹. Однако единство это Шеллинг ближайшим образом определяет как *созерцание* (ein Anschauen), или как *интеллектуальную интуицию*. Но именно это определение делает совершенно мнимым построенное Шеллингом понятие о единстве необходимости и свободы. Мнимая природа этого единства тотчас же обнаруживается, когда, вникнув в учение Шеллинга об интеллектуальной интуиции, мы начинаем понимать его подлинный смысл. Учение это в конечной цели не столько стремится показать условия реального предметного единства субъекта и объекта, свободы и причинности, сколько, напротив, уничтожить объективную причинность в «непосредственном» опыте индивидуального сознания.

И действительно: согласно разъяснениям самого Шеллинга, наше знание должно исходить из опыта, созданного нами самими и независимого ни от какой объективной причинности. Единство объекта и субъекта, необходимости и свободы оказывается у Шеллинга отнюдь не равноправным воссоединением и взаимопроникновением этих противоположностей. Скорее это такое их сочетание, при котором *объект, закономерность, причинность, необходимость* оказываются сполна поглощенными или уничтоженными в непосредственном опыте созерцания, т. е. в *субъекте*. «Интеллектуальное созерцание» — поясняет Шеллинг — наступает тогда, когда мы перестаем быть для самих себя объектом, когда, обратившись внутрь себя, созерцающее я тождественно с созерцаемым. В этот момент созерцания, — уверяет Шеллинг, — «исчезает для нас время и длительность: не мы находимся во времени, но время — или, вернее, не оно, а чистая абсолютная вечность — находятся в нас. Не мы утонули в созерцании объективного мира, но мир утонул в нашем созерцании»².

Такое погашение объектов в субъекте Шеллинг считает характерным для философии *Спинозы*, у которого, по мнению Шеллинга, «абсолют не был уже более объектом»³. И Шеллинг уверяет, что Спиноза лишь «предавался иллюзии», думая, будто он тонет в бесконечности абсолютного объекта: «Не он был в созерцании абсолютного объекта, но, наоборот, для него все, что зовется объективным, исчезло в созерцании самого себя»⁴.

Легко понять, какие неодолимые трудности представляло это воззрение для развития подлинно диалектического взгляда на отношение необходимости к свободе. Не синтез необходимости и свободы в конкретном процессе истории имел в виду Шеллинг, но, скорее, сведение необходимости к свободе в мистическом созерцании субъекта. В этом непосредственном опыте интеллектуального созерцания необходимость и объективность реального *исторического развития* превращались всего лишь в результат свободной деятельности созерцающего субъекта. Именно в этом смысле Шеллинг разъяснял, что «каждое действие, как действие свободно, но как объективный результат — должно мыслиться в качестве подлежащего законам природы»⁵. И в этом же смысле он учил, будто то, «что в свободном действии является объективным, независимым от нас, оказывается по сию сторону являющегося

¹ Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Werke, B. II, S. 254).

² Философские письма о догматизме и критицизме, VIII.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же, S. 279.

созерцанием»¹. Следует отметить, что от Шеллинга не укрылись трудности, которые несло с собой его учение об интеллектуальной интуиции. Как бы желая устранить возможные недоразумения, Шеллинг подчеркивает, что сведение единства необходимости и свободы к их нераздельности в *созерцании* не означает никакой уступки философскому индивидуализму или субъективному идеализму. С большой энергией и настойчивостью он объяснял, что, хотя объективное в истории непременно должно быть *созерцанием*, однако это — «не созерцание индивида, ибо в истории действует не индивид, но род»².

Однако, как настойчиво ни стремился Шеллинг спастись от субъективизма, ему это не удалось. В полном противоречии с собственными оговорками, имевшими целью парализовать субъективистические выводы из понятия об интеллектуальной интуиции, Шеллинг строит свое учение о свободе не на своем понятии о «роде» или о коллективном субъекте исторического процесса, но на метафизической гипотезе, согласно которой истинным основанием и корнем свободы человеческих действий является некоторая «умопостигаемая сущность» (*das intelligible Wesen*) или «умопостигаемое начало». По Шеллингу свобода возможна только потому, что умопостигаемая сущность человека стоит «вне всякой причинной связи, а также вне всякого времени или над ним»³. Эта сущность «безусловно не может определяться чем-либо предшествующим, но скорее сама предшествует всему, что в ней есть или возникает — не столько по времени, сколько по понятию как абсолютное единство, которое должно всегда существовать сполна и в завершенности для того, чтобы в нем было возможно отдельное действие или определение»⁴.

Основным мотивом, которым руководствовался Шеллинг, вводя гипотезу об умопостигаемой вневременной основе человеческого характера и поведения, было желание развить такое понятие о свободе, которое, не ограничивая спонтанной мощи свободного действия субъекта, подчиняло бы вместе с тем все его эмпирические проявления и действия объективной необходимости и закономерности природного и исторического процесса. Шеллинг думал, что «умопостигаемая сущность» человеческого характера одна только и может сделать понятным сочетание свободы с необходимостью. С одной стороны, она гарантирует, по Шеллингу, возможность *свободы* ибо свободное действие «следует непосредственно из умопостигаемого начала в человеке» (*folgt unmittelbar aus dem Intelligiblen des Menschen*)⁵. С другой стороны, это же свободное действие «необходимо должно быть определенным действием»⁶. Именно для того, чтобы умопостигаемое существо могло свободно определять себя, оно должно быть уже определенным в себе, конечно определенным не извне — ибо это противоречило бы его природе — и не изнутри посредством какой-нибудь совершенно случайной или эмпирической необходимости — ибо все это как психическое так и физическое лежит под ним: его определением

¹ *Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Werke, B. II, S. 279).*

² Там же S. 271.

³ *Schelling, Menschliche Freiheit, S. 55—56.*

⁴ Там же, S. 56.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

должно «быть оно само, как собственная сущность, т. е. собственная природа»¹. «И это определение — одновременно свободное и необходимое — отнюдь не есть какое-либо неопределенное всеобщее, но определенная умопостигаемая сущность вот этого данного человека»².

Предлагая это учение, Шеллинг был уверен, будто им найдено искомое условие соединения необходимости со свободой. Из понятия умопостигаемой сущности должна быть выведена, как его результат, не только свобода наших действий, но также и их *необходимость*. «Как ни свободны и безусловны действия умопостигаемого существа, оно может действовать только сообразно своей собственной внутренней природе, или, что то же, действие может вытекать из его внутреннего существа (aus seinem Innern) лишь сообразно закону тождества и с абсолютной необходимостью, которая однако есть вместе с тем также и абсолютная свобода»³.

Совершенно очевидно, что все это доказательство объективности и необходимости свободных действий достигалось у Шеллинга ценою такого перерождения понятий объекта и необходимости, которое полностью разрушало самый замысел, для реализации которого эти понятия привлекались. На место категорий «рода», «коллективного субъект-объекта» исторического процесса, которые должны были быть, по замыслу Шеллинга, реальными носителями свободной необходимости, встает «умопостигаемая сущность» индивидуального характера или умопостигаемая основа действий *индивида*. Но тем самым все возвращается к исходной точке! Как бы ни были тождественны в этой «умопостигаемой сущности» начало ее самоопределения или свобода и начало ее определяемости или необходимость, — тождество их осуществляется все же лишь в индивиде и при том лишь в его *созерцании*. В конечном счете весь *излагаемый* Шеллингом синтез необходимости и свободы ограничивается рамками «интеллектуального созерцания» индивида. И, как бы ни настаивал Шеллинг на том, что в истории не индивид, но *род* (Gattung) является подлинным субъектом, — основным корнем «свободы» у Шеллинга оказывается все же метафизическая — вневременная, сверхчувственная, вне причинности пребывающая — основа *индивидуальной* жизни.

«Именно сама эта внутренняя необходимость и есть свобода; сущность человека есть его *собственное деяние* (seine eigne Tat); необходимость и свобода существуют одна в другой как одна сущность, лишь рассматриваемая с различных сторон и, потому, являющаяся то одним, то другим; в себе она — свобода, с формальной стороны она — необходимость»⁴.

Таким образом в обосновании своего учения о свободе Шеллинг значительно отклонился от тех выводов, которые могли бы получиться, если бы в разработке своей философии истории он действительно исходил из понятия о «роде» как о коллективном субъект-объекте исторического процесса. И если двусмысленность шеллинговского учения о том, что объект есть *созерцание*, могла еще быть истолкована — как это имело место в историко-философской литературе — в том смысле, будто само

¹ Schelling, Menschliche Freiheit, S. 56.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же, S. 57.

интеллектуальное созерцание — предметно и есть не что иное, как разумное усмотрение специфического характера предмета исторического познания — его коллективности, — то учение Шеллинга об умопостигаемой основе человеческой свободы не вызывает никаких сомнений в том, что все утверждения его о наиндивидуальной природе интеллектуального созерцания остались совершенно бездоказательными. На деле утверждения эти стоят в решительном противоречии с основными тенденциями мысли Шеллинга. Шеллинг вовсе не стремился к тому, чтобы понять, каким образом реальный человеческий коллектив может быть не только объектом, необходимо определяемым к историческому действию, но и свободным субъектом этого действия. Действительная тенденция учения Шеллинга состоит в желании автора найти такую точку зрения, которая поставила бы действующего в истории субъекта *вне* причинности, *по ту сторону* необходимости, *над* закономерностью исторического процесса.

Двусмысленность шеллинговской диалектики необходимости и свободы состоит в том, что, поставив перед собой задачу — определить условия единства необходимости и свободы в *эмпирическом* мире — Шеллинг разрешение этого вопроса перенес в мир *надэмпирический*, *умопостигаемый*, *сверхчувственный*.

Но тем самым Шеллинг впал в явное противоречие с собственным замыслом — понять «трансцендентальную» свободу, как такую, которая возможна «как раз постольку, поскольку воля есть эмпирическая воля или поскольку она является *такою*»¹.

Вразрез с этим замыслом Шеллинг явно стремился показать, что подлинная свобода возможна только при условии освобождения действия от эмпирической необходимости и что ареной этой свободы может быть только вневременная и внепричинная умопостигаемая основа индивидуальности. Но отсюда следовало, что единство необходимости и свободы, о котором учил Шеллинг, было единством совершенно мнимым по той простой причине, что понятие необходимости — в *эмпирическом* смысле — оказалось подмененным у Шеллинга другим понятием — необходимостью *надэмпирической*.

И действительно: настаивая на преимуществах *детерминизма*, утверждая, будто каждый отдельный поступок «следует из внутренней необходимости свободного существа и потому сам вытекает с необходимостью» (und demnach selbst mit Notwendigkeit erfolgt)², Шеллинг тут же выразительно подчеркивает, что необходимость эта во всяком случае «не должна быть смешиваема — как это все еще часто бывает — с эмпирической необходимостью, которая покоится на принуждении и есть не что иное, как скрытая случайность»³. Та «высшая необходимость», которая сочетается со свободой и образует основу всех действий и поступков разумного существа «равно далека — по Шеллингу — и от случайности как принуждения и от внешней определяемости» и есть, напротив, «внутренняя, из существа самого действующего вытекающая необходимость» (eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit)⁴.

¹ Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Werke, B. II, S. 251).

² Schelling, Menschliche Freiheit, S. 57.

³ Там же.

⁴ Там же, S. 55.

Наиболее существенным результатом этого учения было то, что оно уничтожало всякую возможность обосновать диалектику свободы и необходимости *в истории*. Перенос единство объекта и субъекта, причинности и свободы в *созерцание*, провозглашая в качестве доподлинного субъекта этого созерцания *умопостигаемую сущность* индивида, Шеллинг вырывал человека как добытчика свободы из реального потока времени, из действительной ткани исторического процесса. Чем настойчивее уверял Шеллинг, будто трансцендентальный источник и корень свободы пребывает в мире сверхчувственном, в умопостигаемой метафизической основе каждого индивида, — тем труднее становилось понять, каким образом свобода, определяемая как чисто созерцательное и *до* всякого мира существующее единство субъекта и объекта, может вступить в реальный мир событий эмпирической истории.

Сам Шеллинг с чрезвычайной выразительностью подчеркнул, что трансцендентальный источник необходимости всех действий индивида должно искать *вне* времени — в некоторой сущности, совпадающей «с первым актом творения» (mit der ersten Schöpfung). Именно по отношению к человеку тезис о *вневременном и довременном* происхождении его характера, определяющем с совершенной необходимостью образ его эмпирического поведения, должен быть высказан — так уверяет Шеллинг — как основной тезис всей философии свободы. По Шеллингу, в той сфере творения, к которой относится человеческая свобода, «ничто не пребывает столь разделенным и не следует одно за другим, как мы должны были бы это представлять, но уже в предыдущем здесь действует также и последующее, и все совершается одновременно в едином магическом акте» (und alles in einem magischen Schlage zugleich geschieht) ¹.

Поэтому человек, «являющийся в здешней жизни законченным и определенным, принял на себя этот определенный образ в первом акте творения и рождается таким, каков он от вечности, причем этим его деянием определяется даже род и свойства его телесной организации» ².

После сказанного нетрудно понять, что развитое Шеллингом понятие о свободе, как о данном в созерцании синтезе необходимости и спонтанности, оказалось гибельным для всей его философии истории. Развивая мистическое учение о довременном происхождении характера, совпадающем с первичным творением, — Шеллинг лишал себя всякой возможности понять исторический процесс, как *прогресс* свободы в осуществлении необходимости. В мире шеллинговской «свободы» *не может быть истории*, потому что мир этот — довременный или вневременный. В нем не может быть никакого подлинно исторического *действия*, потому что это — мир созерцания. Наконец, в нем не может быть и самой *свободы*, потому что он лишен действий и событий.

В конечном счете учение Шеллинга ни в какой степени не преодолевало и не могло преодолеть характерный для всего идеализма разрыв между свободой и необходимостью. Как и у предшественников, у Шеллинга разрыв этот отменялся лишь по видимости за счет превращения необходимости в мистическую довременную свободу, а также

¹ Schelling, Menschliche Freiheit, S. 59.

² Там же.

за счет превращения их обоих — в чистое созерцание, в «интеллектуальную интуицию».

На этом пути Шеллинг не только не достигал искомого воссоединения свободы с необходимостью, но, напротив, умножал те трудности, какие таились в этих понятиях.

Правда, в одном пункте Шеллингу удалось довольно близко подойти к уразумению связи, соединяющей свободу с необходимостью в истории. Рассматривая отношения между сознательным историческим *действием* субъекта и его *объективным результатом*, Шеллинг подметил, что результат этот никогда не может быть простой механической суммой или равнодействующей всех сознательных поступков, из которых он, повидимому, складывается. «В силу самой свободы, — говорит Шеллинг, — и в то самое время, когда я полагаю, будто действую свободно, должно возникать — бессознательно, т. е. без моего участия — нечто, не входившее в мои намерения» (was ich nicht beabsichtigte)¹. Отсюда Шеллинг заключает, что сознательной деятельности «должна противостоять деятельность бессознательная, посредством которой, не взирая на неограниченное проявление свободы, возникает нечто совершенно произвольное, быть может даже против воли действующего, нечто такое, чего он сам никогда не смог бы осуществить посредством своей воли»².

В этих замечательных формулировках Шеллинга заключалась возможность подлинного преодоления натуралистического понимания исторической причинности. Вопреки механистическому учению, утверждавшему, будто причина равняется своему действию (causa aequat effectum), Шеллинг — в полном соответствии со своей мыслью о недопустимости априорного познания в истории — выдвигал учение о специфическом характере исторической причинности. Историческое событие — полагает Шеллинг — есть всегда нечто большее, нежели простая сумма составляющих его причин, и результат сознательной исторической активности людей никогда не может совпадать с результатом, к которому стремится каждый индивид, освещая свое действие лучами сознания.

Развивая эти мысли, Шеллинг ближе, чем кто бы то ни было из его предшественников, подошел к истинному пониманию отношений между сознательными и бессознательными действиями в истории. Учение Шеллинга о диалектике сознательного и бессознательного приближается к тому, что по этому вопросу говорили впоследствии Маркс и Энгельс. Так, в письме к Иосифу Блоху от 21/I 1890 г. Энгельс разъяснял, что конечный результат в истории получается следующим образом: «Имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограмов сил, и из этого перекрещивания выходит один общий результат — историческое событие. Этот исторический результат можно рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое, *бессознательно* и невольно. Ведь, то, чего хочет один, встречает препятствие со стороны всякого другого, и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел... воли отдельных людей, которые хотят каждый того, к чему их влечет

¹ Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Werke, B. II, S. 268).

² Там же.

строение их тела и внешние, в конечном счете, экономические обстоятельства... эти воли достигают не того, чего они хотят, но сливаются в нечто общее...»¹.

Однако уже самое беглое сопоставление аргументации Шеллинга и Энгельса обнаруживает неустранимое *принципиальное* различие между ними, а также *принципиальную* порочность концепции Шеллинга. Состоит эта порочность в том, что диалектику необходимости и свободы, осуществляющуюся в истории, Шеллинг склонен сводить к одной лишь диалектике бессознательного и сознательного. В том же месте «Системы трансцендентального идеализма», где свобода и необходимость изображаются как категории, движущиеся навстречу одна к другой, к единству, Шеллинг разъясняет, что «необходимость в своей противоположности свободе есть не что иное, как бессознательное» (ist nichts Anderes als das Bewusstlose)². «То, что во мне бессознательно, — говорит Шеллинг, — лишено характера произвола; то, что сопровождается сознанием, существует во мне в силу моего волнения» (ist durch mein Wollen in mir)³.

Таким образом отождествлению свободы с интеллектуальной интуицией, с ясным светом интеллектуального созерцания, соответствует у Шеллинга — в качестве необходимого коррелата — отождествление объективной закономерности и необходимости исторического действия — с его бессознательностью, с природной импульсивностью и произвольностью актов, неосвещаемых светом мысли.

Порочность этого отождествления в том, что оно дает только *чисто отрицательное* определение исторической необходимости: необходимо, согласно этому воззрению, то, что *не* осознано и совершается бессознательно, *вне* ясного света сознания. Шеллинг не раскрывает *положительного* смысла и содержания в понятии исторической необходимости. Его определение необходимости как бессознательно совершаемого, во-первых, совершенно *формально*. Во-вторых, сводя противоречие свободы и необходимости к противоречию сознательного и бессознательного, оно только лишний раз подчеркивает *идеалистический* характер всей концепции Шеллинга, так как все категории и явления исторической жизни рассматриваются у него лишь в отношении к сознанию: положительном или отрицательном. В-третьих, диалектика сознательного и бессознательного далеко не совпадает с исторической диалектикой свободы и необходимости. Наличие ясного сознания, которым сопровождается историческое действие, отнюдь еще не обеспечивает *свободы* этого действия. С другой стороны, *необходимость* исторических действий людей отнюдь не обязательно должна быть необходимостью слепого акта, лишенного всякого сознания. Вступая в определенные общественные отношения, люди не могут быть вовсе лишены сознания этих отношений. Противоположная свободе, вынужденная необходимость человеческих действий состоит вовсе не в том только, что люди действуют «бессознательно», не имеют никакого сознания о своих отношениях, но также и в том, что сознание это не *адекватно* истинной сути этих отношений, не

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Письма, М. 1928, стр. 339.

² Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Werke, B. II, S. 268).

³ Там же.

достигает познания истинных законов их возникновения и развития¹. Наконец, в-четвертых, отождествление необходимости исторических действий с их *бессознательностью*, неподкрепленное положительным раскрытием *материального* содержания самого понятия исторической необходимости, отдаляло Шеллинга от определения специфической природы исторического процесса и исторического познания. Более того, отождествление необходимости с *природной* импульсивностью и стихийностью бессознательных актов возрождало в философии истории Шеллинга тот самый натурализм, на преодоление которого, казалось, было направлено его учение о «роде» как коллективном субъекте и объекте исторического процесса. Резко противопоставив объективную необходимость бессознательных актов сознающей свои действия свободе, возведя самое свободу к сверхчувственной основе, независимой от времени и от причинности, Шеллинг естественно вынужден был сводить закономерность к одной единственной ее форме — к механической закономерности законов природы. В этом смысле он утверждал, что закономерность имеет место в истории «только в отношении объективной стороны действия» (*bloss in Ansehung des Objektiven im Handeln*)², и что, поскольку объективное в действии подлинно принадлежит природе, «оно должно быть так же закономерно, как закономерна природа»³; отсюда Шеллинг заключал о полной бесполезности всяких попыток выводить объективную закономерность действия из свободы, ибо закономерность эта «совершенно механистична и как бы сама себя производит»⁴.

Тенденция к натурализации исторических категорий усиливалась у Шеллинга вследствие чисто формального характера данного им определения свободы как единства сознательного и бессознательного в созерцании. Формальное понимание этого единства не только не дало Шеллингу возможности определить специфичность исторических явлений, но привело его к ошибочному смешению целого ряда понятий. Так в ряде мест Шеллинг стирает границы между историей и органических естествознанием, утверждая даже, будто «полное проявление во внешнем мире единства свободы и необходимости представляет органическая природа». С другой стороны, история граничит, по Шеллингу, с *искусством*, произведения которого также являют собой осуществляемое в интеллектуальном созерцании единство необходимости и свободы. В этом смысле Шеллинг утверждает, что история и искусство должны быть поставлены на одной и той же ступени.

¹ В полемике с народниками Ленин показал, что необходимость возникновения, например, капитализма, состояла вовсе не в том, будто люди, создававшие капиталистическое общество, не имели никакого сознания своих общественных отношений. Их сознание не адекватно отражало истинную суть этих отношений, но все же, пусть неадекватное, сознание было налицо.

«Люди устраивали тогда, — писал Ленин, — в здравом уме и твердой памяти, чрезвычайно искусные шлюзы и плотины, загонявшие непокорного крестьянина в русло капиталистической эксплуатации; они создавали чрезвычайно хитрые обводные каналы политических и финансовых мероприятий, по которым (каналам) устремлялись капиталистические накопления и капиталистическая экспроприация, не удовлетворявшиеся действием одних экономических законов» (*В. И. Ленин. Что такое дру́зья народа*, Сочинения, т. I, стр. 274).

² Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (Werke, B. II, S. 273).

³ Там же.

⁴ Там же.

По Шеллингу, постоянным предметом изображения в искусстве «является тождество необходимости и свободы, и это явление, особенно в трагедии, есть преимущественный предмет нашего удивления»¹. И хотя — в отличие от трагического искусства — история должна изображать это единство свободы и необходимости в том смысле, в каком оно проявляется с точки зрения действительности, которую история никоим образом не вправе терять из виду, однако и история, как и трагическое искусство, должна трактовать единство необходимости и свободы как «непостижимое и совершенно объективное тождество», как «судьбу»². Поэтому историк должен таким образом вести свое изложение, «чтобы судьба проявлялась посредством объективности его изложения сама собой и без его участия»³. По той же причине историк должен рассматривать свой предмет «по образу эпоса, который не имеет никакого определенного начала и никакого определенного конца: нужно выбрать тот пункт, который считают наиболее значительным или наиболее интересным, и исходя от него, развивать и образовывать целое по всем направлениям»⁴.

Противоречия этих определений Шеллинга совершенно очевидны. В них требованию исторического объективизма, «эпически» излагающего историю как проявление неотвратимой «судьбы», противостоит совершенно субъективистическая мысль, согласно которой предмет исторического изучения определяется исключительно *оценкой* или *точкой зрения* рассматривающего историю субъекта. Эти противоречия неизбежны для концепции Шеллинга, так как они вытекают из самой сущности созерцательного идеализма. Они оказались неустранимыми не только для самого автора «Системы трансцендентального идеализма», но также и для Гегеля, который сделал попытку перенести диалектику необходимости и свободы на специфическую почву истории.

¹ Schelling. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (Werke B. II, S. 440).

² Там же, S. 641.

³ Там же.

⁴ Там же.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ПРОБЛЕМА НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ В ИСТОРИИ — ГЕГЕЛЬ

Анализ учений о необходимости и свободе, созданных Кантом, Фихте и Шеллингом, дает возможность сделать некоторые обобщающие выводы. Несмотря на глубокие различия, существующие между дуалистическим идеализмом критической философии Канта, системой Фихте, пытавшегося развить воззрение объективного идеализма в узких рамках метода и понятий идеализма *субъективного*, и наконец системой Шеллинга, развивающего диалектическую систему объективного идеализма на основе намеченных Кантом трансцендентальных понятий организма и эстетического созерцания — в сфере философии истории всем троим присуща известная общность выводов. Для всех троих характерна — прежде всего — энергия, с какой они выдвигают и ставят в центр философской проблематики вопрос о необходимости и свободе. У Канта, а также и у Фихте, вопрос этот раскрывается лишь в одном и чрезвычайно узком аспекте — как проблема личной преимущественно морали и личного поведения индивида. Напротив Шеллинг справедливо усматривает в проблеме необходимости и свободы великую задачу *всемирной* истории, далеко выходящую за пределы узко личной морали и чисто моральной анти-тетики.

Однако при всей значительности этих различий и Кант, и Фихте, и Шеллинг сходятся в одном: противоречие необходимости и свободы для всех трех является *центральной* темой и проблемой «практической» — в самом широком смысле этого понятия — философии. И это совершенно понятно. Проблема «свободы» является классической проблемой буржуазного мировоззрения — на всем протяжении его развития от Декарта и Спинозы до Гегеля включительно. Проблема эта возникла из глубоких жизненных, реальных социально-исторических противоречий буржуазной практики и идеологии. Практически жизненный корень этой проблемы образует вся конкретная историческая обстановка, в которой буржуазия, начиная с XVII в. и до 40-х гг. XIX в. вела в рамках феодально-общественных отношений борьбу за свое классовое освобождение. Антиномия между классовым стремлением к завоеванию «свободы» и детерминизмом всего исторически сложившегося строя, который предстояло победить в классовых политических битвах, осознавалась не только в ее непосредственном практическом социально-политическом содержании. Антиномия эта должна

была принять форму также и *теоретического* противоречия, как антиномия между все более и более укреплявшимся в науках — естественных и социальных — детерминизмом, принципом каузального объяснения и постулатом свободы, неотразимо возникавшим из сферы практического самосознания и практической ориентации класса. Острота антиномии вдвойне усиливалась благодаря успехам победоносно распространявшегося в XVII — XVIII вв. натуралистического детерминизма, а также в силу исключительного значения, какое социально-политическое понятие «свободы» получило в кризисных условиях борьбы буржуазии против феодализма в Голландии, Англии и Франции в эпоху буржуазных революций. Как легко понять, философский — в частности гносеологический и логический — аспект проблемы далеко не был простым непосредственным переводом на язык философских понятий практических трудностей и противоречий, которые должна была встретить активность класса в его борьбе за свою «свободу» против вынужденной «необходимости» действий, определяемой всем социально-историческим детерминизмом эпохи. Философский аспект проблемы свободы должен был оказаться обремененным всем тем содержанием и всеми теми антиномиями, которые исподволь вырабатывались метафизикой, логикой, методологией, а также частными науками — психологией, историей, этикой, философией истории и, притом, не в одной только нарождающейся буржуазной, но и в предшествующих общественно-экономических формациях: феодальной и античной. Характерный в особенности для Германии глубокий разрыв между теорией и практикой, а также недоразвитость и несовершенство самой общественно-политической практики вели к тому, что антиномия свободы и необходимости должна была быть поставлена, как антиномия весьма абстрактная и всеобщая: как противоречие «субъекта» и «объекта», «духа» и «природы», «мира чувственного» и «мира сверхчувственного» и т. д.

Вторая черта, объединяющая — при всех прочих различиях — учения о необходимости и свободе, созданные Кантом, Фихте и Шеллингом, определяется только что указанным разрывом между теорией, созерцанием, умозрением и практикой, поведением, действием. Торжество созерцательного или умозрительного начала, бывшее идеологическим результатом ничтожно низкого уровня общественно-политической активности класса, несовершенства его классового самоопределения и его практической ориентации создали — в итоге очень сложного процесса теоретического развития — глубоко трансцендентное учение о свободе. Учения о свободе и необходимости Канта, Шеллинга и Фихте объединяет общее им убеждение, по которому в мире чувственной эмпирии или в «природе» свобода по сути невозможна. Единственно возможный корень и источник свободы — в мире сверхчувственном, супранатуральном — в духовной основе бытия и всяческой активности. По отношению к этому общему супранатуралистическому выводу второстепенным представляется способ, посредством которого самый вывод обосновывается. Будет ли этот вывод добыт путем самосознания практического разума и автономии нравственного закона, как это имело место у Канта, или посредством интеллектуальной интуиции единого в своей абсолютной мощи и активности субъекта, как это было у Фихте, или, наконец, посредством трансцендентального метода Шеллинга, снимающего противоположность субъекта и объекта,

принуждения и свободы в понятии абсолютно тождественной безосновной основы всего сущего, — во всех трех случаях «свобода» оказывается реальной, достижимой и действенной только за пределами чувственного мира и чувственной практики. Даже энергия, с какою мысль Фихте боролась с кантовским призраком «вещи в себе», стремясь к восстановлению целостности воззрения и строгого единства метода, не могла смягчить резкости принципиального перехода от внечувственной интеллектуальной интуиции свободы к признанию внесубъективного источника чувственной данности «Не-я», с характерной для него необходимостью его действий и определений.

Наконец третья существенная черта, общая Канту, Фихте и Шеллингу в их учении о необходимости и свободе, состоит в том, что, удалив «свободу» из мира чувственного в мир сверхчувственный, все они оказались вынужденными рассматривать чувственный мир как мир, в котором все события и явления совершаются по закону: одной лишь необходимости, исключающей всякую возможность свободы. При этом — что всего важнее — принцип детерминизма был распространен ими на всю универсальную область чувственного мира, физического и психического, и сама необходимость оказалась сведенной к одной лишь частной своей форме — к *механической* необходимости *физической* природы.

Нельзя с достаточной силой подчеркнуть всю важность последнего результата. Натурализация детерминизма, подсказанная Канту, Фихте и Шеллингу механистическими принципами и тенденциями современного им естествознания, знаменовала не только односторонность понятий о причинности. В применении к философии истории натурализация понятий о необходимости и свободе имела целый ряд важнейших последствий. В последнем счете все эти следствия могут быть сведены к одной основной антиномии.

С одной стороны, категория свободы была полностью выключена из сферы исторической эмпирии. Так как субъектом свободы провозглашался умопостигаемый нравственный характер (Кант), или сверхчувственный абсолютный субъект (Фихте), или домировое и довременное безосновное абсолютное тождество (Шеллинг), то для свободы в мире конкретной исторической действительности, для свободы эмпирических, во времени действующих людей не оставалось никакого места.

С другой стороны, поскольку историческую действительность пытались понять как закономерность, постольку последняя сводилась к детерминизму *натуралистического* типа. Но это понимание исторической закономерности необходимо вело к историческому *объективизму и фатализму*. Если исторические события необходимо входят как часть в общий механизм природной закономерности и если эмпирический исторический человек не может — как элемент чувственного мира — быть *свободным* в своем историческом действии, то это значит, что закономерность его поведения и деятельности осуществляется совершенно независимо от его участия и усилий, от его воли и желаний, от его сознания и познания. Как сбывающаяся вне всякого воздействия и влияния эмпирического человека историческая закономерность вполне *объективна*; как определяемая железным механизмом природной причинности, она есть исторический *фатум*, или

рок. В конечном счете все события эмпирической истории уже предопределены — в последовательности своего развития, в своих результатах — огромным механизмом мировой закономерности.

Основной порок всей этой концепции состоял в том, что она отрицала — если не формально, то по сути — всякую возможность сознательного воздействия людей на ход их исторической жизни. Иными словами, закономерность исторического процесса понималась названными философами как чисто объективная закономерность, противостоящая историческому субъекту в качестве известного порядка и последовательности событий, не зависящих ни от сознания, ни от воли, ни от поведения действующих в истории людей.

Героические усилия Фихте и Шеллинга, направленные на обоснование свободы, на эмансипацию человека от детерминизма природы, не могли увенчаться положительным успехом, и натуралистический объективизм продолжал, как некий неизбежный рок, стоять у порога системы каждого из трех великих представителей немецкого идеализма. В конечном счете высшей точкой, до которой могла возвыситься буржуазная концепция исторической необходимости, оказалась точка зрения *исторического объективизма*. Поскольку Кант, Фихте и Шеллинг были вообще способны говорить об исторической закономерности, они говорили о ней исключительно в терминах *объективизма*.

Но объективизм исключает возможность не только правильной *практической* ориентации людей в их общественной действительности. *Объективизм* устраняет также всякую возможность правильного *теоретического* объяснения явлений исторической жизни. «Объективизм, — разъяснял Ленин в полемике со Струве, — говорит о необходимости данного исторического процесса; материалист констатирует с точностью данную общественно-экономическую формацию и порождаемые ею антагонистические отношения»¹. Ошибка «объективизма» не в том, разумеется, что он пытается установить необходимый характер исторического процесса, но в том, что он не доводит своего анализа до конца — до указания и определения конкретных носителей этой необходимости в лице антагонистических классов развивающегося общества. Исторический объективизм, как правило, обнаруживает тенденцию к защите или оправданию констатируемого им порядка или уклада общественных отношений. Установив причинную генетическую необходимость данного явления, объективист склонен считать это явление необходимым не только по его происхождению или возникновению, но кроме того необходимым по самой сути вещей, безотносительно к эпохе и к тенденциям дальнейшего развития общества. «Объективист, — говорит Ленин, — доказывая необходимость данного ряда фактов, всегда рискует сбиться на точку зрения апологета этих фактов; материалист вскрывает классовые противоречия и тем самым определяет свою точку зрения»². Поэтому, констатируя объективный характер известной тенденции общественного развития, объективист склонен считать эту тенденцию непреодолимым фактом,

¹ В. И. Ленин, Экономическое содержание народничества, Соч., т. I, изд. 2-е, стр. 275.

² Там же.

неустранимой данностью исторической жизни. Не зная, в каких общественных классах концентрируется закономерный ход общественной — классовой — борьбы и общественного развития, объективист не в состоянии проследить, каким образом сама объективность исторического развития создает с необходимостью не только отношения, существующие в наличной действительности, но и противодействующие им силы других классов, начинающих борьбу против существующего порядка. «Объективист, — поясняет Ленин, — говорит о «непреодолимых исторических тенденциях»; материалист говорит о том классе, который «заведует» данным экономическим порядком, создавая такие-то формы противодействия других классов»¹.

Могло бы казаться, что этот апологетический и фаталистический объективизм устраняется или по крайней мере отчасти парализуется в философии истории Гегеля. Несомненным преимуществом Гегеля в сравнении с Кантом, Фихте и Шеллингом было то, что Гегель дальше всех своих предшественников пошел в определении конкретного субъекта исторической необходимости и свободы. Развивая положения, данные Шеллингом в его учении о государстве как об «организме свободы», Гегель склонен весь исторический процесс рассматривать не просто как осуществление свободы в сознании необходимости, но как историческое движение, в котором каждый успех свободы обусловлен конкретным подъемом общества на высшую ступень *государственного строя*. Таким образом конкретным носителем и субъектом исторического роста свободы у Гегеля является не непосредственное сознание или познание необходимости, но обусловленная этим познанием и неразрывно развивающаяся организация общества в государство. В большей степени, чем своим предшественникам, Гегелю удастся изобразить историческую действительность как *процесс*, как историческое движение, объективно обусловленное и необходимое, но одновременно состоящее в неуклонном росте свободы.

Как справедливо отметил Гайм, система Гегеля «построена чисто исторически. Развитие, последовательность, происхождение одно из другого — вот ее сущность. Историческая по форме, она из истории заимствует и свое содержание»². Вместе с тем свобода у Гегеля — не чисто абстрактное понятие, но известная конкретная ступень в историческом развитии форм государства. Степень прогресса, достигнутая народом в историческом развитии, должна, по Гегелю, измеряться ступенью, на которую данный народ поднялся в развитии своей государственно-правовой организации. Всемирноисторический процесс развития может быть расчленен на *три* великих периода — в зависимости от того, в какой степени принцип свободы был осуществлен в каждом из них в форме государственного уклада. Первый период образует история народов *древнего Востока*. По утверждению Гегеля, древние восточные народы (*Die Orientalen*) «не знали еще, что дух, или человек как таковой в себе свободен; и, так как они этого *не знали*, то они и *не были* свободны; они знали лишь то, что свободен *один*, но именно в силу этого такая свобода есть только произвол, дикость, тупость аффекта или же его мягкость, кротость, которая сама является лишь

¹ В. И. Ленин, Экономическое содержание народничества, Соч., изд. 2-е, т. I, стр. 276.

² R. Haym, Hegel und seine Zeit, 1925, S. 423.

случайностью природы или произволом. Поэтому этот единственный есть только деспот, но никак не свободный человек»¹.

Второй всемирноисторический период в диалектике свободы образует история древних греков и римлян. «В греках, — говорит Гегель, — впервые возникло сознание свободы, поэтому они и стали свободными; но они, так же как и римляне, знали только то одно, что свободны некоторые, но не то, что свободен человек как таковой. Этого не знали даже Платон и Аристотель. Поэтому греки не только имели рабов и не только в силу этого были связаны в своей жизни и в содержании своей прекрасной свободы, но вместе с тем самая их свобода отчасти была только случайным, преходящим и ограниченным цветком, отчасти же и в то же время она была жестоким рабством человеческого и человеческого» (*eine harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen*)².

Третий всемирноисторический период есть эпоха развития «германских народов». «Впервые германские народы в христианстве пришли к сознанию, что человек свободен в своем качестве человека (*dass der Mensch als Mensch frei ist*) и что свобода духа образует собственную его природу...»³. Однако это сознание не привело тотчас к осуществлению принципа свободы в конкретных формах государственной жизни. Осуществление это стало, по Гегелю, «дальнейшей задачей, для разрешения и исполнения которой требуется тяжелая и длительная работа образования»⁴. Именно этот процесс завершения задачи свободы в формах государственно-правовой жизни и образует, по Гегелю, подлинное содержание всемирной истории нового времени: «Это применение принципа (свободы — В. А.) к миру, сплошное проникновение им и образование посредством него мирового состояния есть долгий процесс, который собственно и образует историю»⁵. В этом смысле всемирная история может быть определена, по Гегелю, как «прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости»⁶.

В осуществлении этой задачи исторический субъект — «народ», «герой», «индивид» — исходит как будто из собственных целей, интересов, влечений и представлений. При этом однако результат его действий, перекрещивающихся с действиями других субъектов, не может никогда быть тождественным с первоначальными импульсами и мотивами, которыми обуславливаются и вызываются самые действия. Таким образом историческая закономерность — здесь Гегель развивает до полной ясности мысль, которую мы выше нашли у Шеллинга, — возникает как диалектический итог «субъективной» направленности человеческих действий и их «объективного», независимо от воли и сознания субъекта, складывающегося результата. «Во всемирной истории, — говорит Гегель, — посредством действий людей получают вообще несколько иные результаты, чем те, к которым эти люди стремятся и которых они достигают, о которых они непосредственно знают и которых они желают; люди осуществляют свои интересы, но благодаря этому ими

¹ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke, B. IX, 1837, S. 21).

² Там же, S. 21—22.

³ Там же, S. 22.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

осуществляется также еще и нечто дальнейшее, что, хотя и содержится внутренне в них, но что ими не сознавалось и не входило в их намерения»¹. Здесь свобода спонтанных актов действующего в истории субъекта становится через результат этих действий их необходимостью, объективно довлеющей закономерностью, и наоборот: объективность и закономерность события может осуществляться как закономерность только при условии, если она сполна складывается из свободных действий исторического субъекта. А так как Гегель кроме того указывает еще, что субстратом всего всемирноисторического прогресса свободы является *государство* — конкретная форма общественной организации, — то может показаться, что в лице Гегеля диалектическое разрешение проблемы исторической закономерности впервые было действительно достигнуто.

И все же нетрудно показать, что даже у Гегеля историческая закономерность не может еще освободиться от роковой печати объективизма и фатализма, неизбежных в границах идеалистического объяснения истории. И действительно: понятие свободы, развитое Гегелем, насквозь созерцательно: тот прогресс свободы, который, по Гегелю, составляет содержание и конечную задачу всемирноисторического развития, есть прогресс всего лишь одного *сознания* или *познания*. Свобода в истолковании Гегеля есть только *сознание* необходимости, но не конкретное ее осуществление в конкретном процессе социально-исторической борьбы и жизни: «всемирная история, — определяет Гегель, — есть не что иное как развитие понятия свободы» (*die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffes der Freiheit*)². В соответствии с этим освободить себя дух может, по Гегелю, «только в элементе духа»³.

Не сумев дать правильного определения исторических сил, которые являются подлинным субъектом исторического процесса, Гегель вынужден был вопреки своему диалектическому замыслу рассматривать историю не столько как результат собственной деятельности людей, их чувственной предметной практики, сколько как процесс, осуществляющийся целиком вне субъекта и независимо от его активности — силой развития самого объективного духа.

Правда, Гегель положил немало труда на то, чтобы уклониться от выводов объективизма и фатализма, вытекавших из идеалистической метафизики его философии истории. Для преодоления объективизма Гегелем было разработано учение об «исторических людях», «всемирно-исторических личностях» или «героях», как он их называет. В деятельности этих героев, как казалось Гегелю, преодолевается дурная анти-тетика общего и особенного, объективного и субъективного, необходимого и свободного. Возможность этого преодоления основывается, по Гегелю, на том, что у исторических «героев» собственные их частные цели, которыми они субъективно руководились в своей деятельности, содержат в себе тот субстанциальный элемент (*das Substantielle*), который и есть воля мирового духа»⁴. Так, Цезарь «боролся из интереса сохранить свое положение, честь и безопасность»⁵, но при этом «то,

¹ *Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke, B. IX, S. 30).

² Там же, S. 445.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

что ему таким образом доставило осуществление его ближайшей отрицательной цели, — единоличная власть над Римом, — будучи вместе с тем сама по себе необходимым определением (notwendige Bestimmung) римской и всемирной истории, оказалось таким образом не только его личным приобретением, но инстинктом, осуществившим то, что было своевременно в себе и для себя» (was an und für sich in der Zeit lag) ¹.

Но стоит только ближе присмотреться к философско-исторической концепции Гегеля, и мы тотчас убедимся в том, что диалектика общего и особенного, поставленная Гегелем как основная задача философии истории, осталась неосуществленной. Более того на наших глазах эта диалектика явно перерождается, уступая напору тенденций исторического объективизма и даже фатализма. Как ни старался Гегель показать, что исторические действия «героев» истории являются *их собственными* действиями, противостоящими общему склону и общим тенденциям активности, господствующим над поведением их современников; как ни подчеркивал он особую «проницательность», в силу которой они черпали свои цели и свое призвание не просто из спокойного, упорядоченного, освященного существующей системой хода вещей, а «из источника, содержание которого скрыто и не дошло до наличного бытия», «из внутреннего духа, который еще скрыт под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу», — на деле весь всемирноисторический процесс осуществляется, по Гегелю, не как *действие*, основанное на познании необходимости, но как *созерцание* этой необходимости в разуме. При этом действенная сторона исторического процесса разыгрывается как бы позади той арены, на которой «проницательный» дух «героев» истории пассивно постигает разумную необходимость всего совершающегося. Поэтому, хотя героям истории «кажется, будто они черпают содержание из себя и будто их действия создали состояние мира», на деле это — лишь иллюзия их сознания. В действительности эти всемирноисторические личности — только орудия в руках всеобщего и объективного разума истории, и отношения, складывающиеся в мире в каждый момент его существования, только кажутся *их* делом и *их* созданием. Поскольку разум пользуется этими орудиями, мы можем назвать этот способ действий, разума его хитростью, ибо он заставляет людей со всем неистовством страсти (mit aller Wut der Leidenschaft) осуществлять свои собственные цели ². В конечном счете действия исторических личностей только кажутся принадлежащими им самим, а сами эти личности только кажутся героями истории. Подлинное название их активности — не героическое действие, но скорее пассивная жертва. «В большей части случаев, — говорит Гегель, — частное слишком незначительно в сравнении со всеобщим; индивиды приносятся в жертву и обрекаются на гибель» ³. Таким образом Гегель, так же как и Фихте, знает только один род исторической активности — пассивное и жертвенное исполнение необходимого объективного исторического закона.

Но тем самым философия истории Гегеля из диалектического учения о свободном осуществлении необходимости превращается в фаталистическую концепцию провидения, которое пользуется разумом, страстями и интересами людей для исполнения совершенно трансцен-

¹ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke, B. IX, S. 32)

² Там же.

³ Там же.

дентных и совершенно объективных по отношению к ним предначертаний. Дух фаталистического объективизма и религиозной резиньции неизменно витает над философско-исторической концепцией Гегеля. Вместе с тем сознание неотвратимости исторических судеб, в которых историческая личность всегда выступает не как деятель, но как жертва и является свободной не как сила, изменяющая мир своим действием, но лишь как сознание, отображающее познанный им необходимость происходящего, налагает на философию Гегеля печать меланхолической грусти и созерцательности.

Таким образом даже Гегелю, несмотря на всю конденсированную в его учении волю к преодолению фатализма и механицизма ходячих представлений об исторической необходимости, не удалось разработать подлинно диалектического учения о единстве необходимости и свободы. «Там, — говорит Гайм в заключении своей критики «Философии истории» Гегеля, — где свобода обманута в ее практической *серьезности*, не может быть речи и о самой свободе. Все движение во времени, весь «труд» истории низводится до простой игры, которую абсолютное ведет само с собою. Здесь не человек заботится, по своему свободному самоопределению, об успехе и осуществлении гуманных целей, но абсолютная идея распоряжается действиями людей для своего собственного самонаслаждения. Эта деятельность есть только роль, которой мировой дух ссужает человека; это можно уподобить действию актера на сцене, который, по воле поэта, изображает некоторое время персону короля — пока не придет пора оставить подмостки, имевшие для него значение целого мира. Всякое движение, проникнутое свободой, всякая борьба и труд есть только ничем не наполненная призрачность»¹.

Эта неудача грандиозной попытки Гегеля построить историческую диалектику необходимости и свободы была не только крушением личного замысла самого Гегеля. Никогда еще гений философской мысли, громадная широта и основательность исторической эрудиции, научность воззрения и острота диалектического анализа не соединились так удачно в личности одного человека. И если соединенное действие всех этих преимуществ не могло спасти Гегеля от крушения его замысла, то самый размер этой неудачи лишний раз обнаруживал невозможность научного разрешения проблемы, поставленной Гегелем, на основах и в границах объективного идеализма. Для объективного идеализма и после Гегеля фатализм и объективизм остались единственной возможной формой учения о необходимости в истории.

¹ R. Haym, Hegel und seine Zeit, 2-te Aufl., 1925, S. 243.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ГЕГЕЛЯ, ЕЕ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ И ЕЕ СОЦИАЛЬНАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ

Стремись, пытайся добиться большего, чем
сегодняшний и вчерашний день, — ты не станешь
лучше, чем твоя эпоха, но ты осуществишь ее
тенденции наилучшим образом.

Гегель

Диалектика необходимости и свободы, развитая Гегелем, образует центральный стержень всей гегелевской философии истории. Вместе с тем диалектика эта проливает свет — в большей мере, нежели соответствующие учения предшественников Гегеля — на социальную основу философско-исторического построения всей этой эпохи. Учение Гегеля о переходе необходимости в свободу в процессе всемирноисторического движения общества, при всей своей созерцательности, несомненно все же выражало и *практические* тенденции классового мышления и классового поведения.

Огромное влияние, оказанное философией Гегеля и в частности его философией истории, не могло бы иметь места, если бы философия Гегеля при всей отвлеченности и сложности своего теоретического содержания не была бы идейным выражением *практических* тенденций, *практических* устремлений передового класса современного Гегелю немецкого общества. Уже сам Гегель далеко не был лишен сознания связи между содержанием философских битв, в которых он выступал в качестве активного участника, и между общественно-исторической борьбой, потрясавшей современный ему мир. Так, в развитии философии немецкого классического идеализма Гегель видел выражение — в форме «мысли», «духа», «понятия» — той самой революции, которая во Франции направилась непосредственно на общественно-историческую действительность¹. То, что Гегель в этой связи говорил о философии Канта, Фихте и Шеллинга, еще с большим правом может быть отнесено к нему самому. Философия Гегеля должна быть понята прежде всего как конкретная ступень в развитии общественного сознания немецкой буржуазии конца XVIII и начала XIX вв. Место Гегеля в отношении к его философским современникам и непосредственным предшественникам — к Шеллингу, Шлейермахеру, Якоби, Фихте, Канту и Гаману — выражает не столько соотношение двух ступеней в *логическом* развитии философского идеа-

¹ См. например *Hegel, Werke*. B. XV, 1836 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, B. III, S. 534—535).

лизма, сколько характеризует *различные этапы общественной мысли* немецкой буржуазии, отражающие различные перипетии социально-исторического развития Германии.

Своеобразие социально-экономической и социально-политической истории Германии состоит, согласно глубокому замечанию Маркса, в том, что «со времени реформации немецкое развитие получило чисто мелкобуржуазный характер»¹. В развитии немецкой философии эта особенность нашла чрезвычайно яркое выражение в философских учениях Канта и Фихте, которые, будучи немецкими теоретиками Великой французской революции, выражали *мелкобуржуазную* интерпретацию этого великого сдвига европейской истории. Отсюда — характерные для Канта и Фихте *субъективизм*, а также *морализм*, стремление разрешать великие социально-исторические проблемы, например, проблему свободы и необходимости, выдвигавшуюся *буржуазным* развитием немецкой жизни, в ее *мелкобуржуазном* аспекте, в духе этизирующего субъективизма, в духе дуализма между объективно существующим и субъективным долженствованием.

Расцвет деятельности Фихте, совпадавший с кульминационной точкой в развитии революции и с эпохой буржуазных наполеоновских войн, был вместе с тем кульминационной точкой радикализма, до которого возвысилась морализирующая и субъективная мысль немецких буржуазных трибунов свободы и республиканизма. Отголоски этого подъема, который охватил довольно широкие круги радикальной буржуазии и в котором Фихте представлял только наиболее крупную и влиятельную фигуру, слышатся еще в якобинских речах юного, необычайно рано созревшего Шеллинга, в символическом акте насаждения Шеллингом и Гегелем в окрестностях Тюбингена, где они оба учились, «деревя свободы».

Однако зрелый период деятельности Гегеля — интенсивная преподавательская деятельность, развитая им в Берлинском университете и сделавшая этот университет в 1818—1831 гг. мировым философским центром, приходится уже на *другую эпоху*, представляющую *новый этап* в историческом развитии немецкой буржуазии и ее самосознания.

Этап этот характеризуется гораздо *большей зрелостью* классового теоретического самосознания немецкой буржуазии и заметным *снижением ее революционности*, развивающимся духом консерватизма и враждебного революции филистерства.

Буржуазная мысль этого периода возвышается над субъективизмом и морализмом кантовско-фихтевского типа: позади нее уже длинный и богатый содержанием путь исторического опыта — наблюдения над ходом и исходом французской революции, наполеоновских войн и последующего подъема буржуазно-национального сознания в самой Германии. Свои классовые задачи буржуазия этого периода ставит и осознает не в узком плане *субъективного долженствования*, с его никогда не завершающейся бесконечностью, с неразрешаемым противоречием «сущего» и «долга», но в широком плане «объективных», даже всенациональных, якобы возвышающихся над сословным партикуляризмом исторических задач, с их вполне реальным, самой действительностью очерченным содержанием.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Критика учения Штирнера, СПб. 1913, стр. 63—64.

В связи с этим *субъективная* точка зрения вытесняется в философии воззрением *объективным*. Философия Гегеля вступает в решительную борьбу не только с субъективизмом и дуализмом Канта, но и с этизирующей диалектикой Фихте, бессильной показать, каким образом из бесконечного морального действия абсолютного «я» может быть выведена противоположность эмпирической природы и эмпирического субъекта. В противовес рассудочному и морализирующему субъективизму Канта и Фихте задачей философии провозглашается изучение и объяснение *объективной* действительности. «Задача философии, — писал Гегель в предисловии к своей «Философии права», — постигнуть то, *что есть*, ибо то, *что есть*, есть разум. Что касается индивида, то каждый — *сын своей эпохи*; и философия поэтому также есть *современная эпоха, постигнутая в мыслях*»¹.

Но эта тенденция, пронизывающая всю философию Гегеля, означала — в конкретных исторических условиях немецкой жизни на грани XVIII и XIX столетий — нечто гораздо более значительное, нежели простой объективизм академического типа. В отличие от Канта и Фихте, у которых философский анализ активности не выходит из сферы поведения *личности*, у Гегеля задача изучения «того, что есть», конкретно определяется как задача изучения *исторического* характера самой действительности. В предмете изучения взор Гегеля прикован не к неподвижной и мертвой *субстанции* его бытия, но к процессу его *становления* или *развития*. Тот «объективный» мир, постижение которого составляет задачу философии Гегеля и который противостоит «субъективному» его созерцанию, как нечто непосредственно данное, рассматривается Гегелем не только в его абстрактной отрешенности от человека. Мир этот, поскольку он есть мир «гражданского общества», представляет не только непосредственно наличное бытие, но вместе с тем и результат *исторического опосредствования*. Мир этот есть такое «отчуждение» человеческой сущности, которое именно в силу противоречия между тем, что существует «в себе» и тем, что существует «для другого», может быть устранено и разрешено только в процессе *всемирноисторического развития общества*. В связи с этим категории субъекта получают у Гегеля, кроме традиционного значения, выражающего конечность и относительность всего индивидуального, — иное, гораздо более глубокое и диалектическое, значение практики, уже не индивидуальной, но всеобщей, совпадающей с развитием гражданской жизни общества, с его историей. Именно в этом смысле Гегель ставил перед собой в «Феноменологии духа» задачу рассматривать и выражать истину «не как субстанцию, но и как субъект»². И это же понимание «субъекта» имел в виду и Маркс, когда в тезисах о Фейербахе отмечал в качестве основного недостатка предшествовавшего материализма, в том числе и Фейербаховского — то, что материализм этот рассматривает действительность «только в форме *объекта* или в форме *созерцания*, а не как *чувственно-человеческую деятельность*, не в *форме практики*, не субъективно»³.

¹ *Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Werke, B. VIII, 1833, S. 19).

² *Hegel, Phänomenologie des Geistes* (Werke B. II, 1832, S. 14).

³ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I, 1924, стр. 208.

Но тезис Маркса не только оттеняет заслугу Гегеля, возвысившего свою философию над метафизическим и антиисторическим материализмом. Тезис этот вскрывает также и основной недостаток философии Гегеля — *идеалистическую* сущность его воззрения. Рассматривая действительность с точки зрения исторической практики или «субъективно», Гегель в то же время самое практику понимал отнюдь не по-марксовски, не как «чувственно-человеческую деятельность», но как практику развивающегося самосознания, т. е. как деятельность чисто духовную и не выходящую из субстанции духовного. В этом пункте Гегель остался сыном своего класса и своей эпохи. У поколения немецких буржуазных деятелей, которому принадлежал Гегель и для которого он стал теоретическим вождем и идеологом, понятие об исторической практике не только не могло еще доразвиться до сознания материальной, предметной деятельности общественного человека, но в силу ряда исторических причин оказалось надломленным даже в сравнении с непосредственно предшествовавшим воззрением, пропагандистом которого был например Фихте. При всем недостатке, при всей узости субъективизма Фихте, императивный характер его этики демонстрировал *радикализм* социальных тенденций, напряженную волю передового класса к социальной активности. Императивный характер этики Фихте означал в его устах требование, чтобы личность выполнила, несмотря ни на какие объективные, обусловленные чувственной природой препятствия, свой нравственный долг, утвердила и осуществила свою автономию, отстояла свое достоинство. Само «долженствование», пусть только формальное или субъективно полагемое, указывало на необходимость активного преобразования действительности, мира «моральных» (следует читать — социальных) отношений.

Напротив, в общественном бытии и — соответственно — в сознании сверстников Гегеля политическая активность и радикализм уже значительно сходят на-нет. Грандиозный и грозный для господствующих классов размах, который получили во Франции события Великой революции на ее зените, угроза возможного повторения подобных событий в случае успеха революции в самой Германии, увеличенная в связи с событиями наполеоновской экспансии, политические успехи реакции, начинавшей чувствительно давить на общественное сознание — все эти обстоятельства отбрасывали немецкую буржуазию вправо от революции, парализовали дальнейшее развитие революционных тенденций, способствовали распространению *консервативных* настроений. С 1815 г. реакция, получившая организационно-политическое выражение в заключении так называемого Священного союза, представленного тремя самыми реакционными европейскими монархами и вдохновляемого политическими идеями князя Меттерниха, начинает свирепствовать в Европе и в Германии.

В теоретическом содержании философии Гегеля рост консервативных тенденций немецкой буржуазии нашел несомненно отчетливое выражение. За время с начала 90-х годов XVIII в. до начала 20-х годов XX в. в политических взглядах Гегеля произошел явный и заметный сдвиг. В юности Гегель полагал, что народы Европы «слишком поздно пришли к признанию высшего достоинства человека, его способности к свободе, возносящей его в равную для

всех среду духовной жизни». В эти годы Гегель в непосредственном влиянии философии на историю и на политику усматривал «лучший признак времени, указывающий, что человечество стало уважать себя... Философы, — утверждал Гегель, — *доказывают* это достоинство, народы же *заставят его почувствовать*, и не *требовать* они будут своих прав, сброшенных в прах, а *опять возьмут* и присвоят их».

Так думал Гегель в юности. Напротив, к началу 20-х годов XIX в., т. е. как раз к тому времени, к которому относится возвращение Гегеля к преподаванию в университете, сначала в Гейдельберге (1816—1818), а затем в Берлине, от юношеского радикализма как будто не осталось и следа. Приглашая Гегеля занять кафедру в Берлинском университете, прусское правительство не без основания рассчитывало найти в его лице не только профессора, вполне лояльного по отношению к реакционной политике, проводившейся в то время в Германии, но ~~и~~ кроме того убежденного сторонника консервативных начал.

Частично расчеты эти несомненно оправдались. В силу указанной диалектики немецкого буржуазного развития недавний радикализм оказался в развитии гегелевской системы значительно при-тупленным. Рассматривая действительность в форме «субъекта», т. е., точнее говоря, с точки зрения *развития*, Гегель самое развитие истолковывает так, что при этом политическая острота и радикализм этого понятия должны были совершенно сгладиться. И развитие и среду, в которой оно осуществляется, Гегель понимает отнюдь не как развитие революционной практики общественного человека. Объективные законы имманентно развивающейся действительности, в изучении которых Гегель видел задачу своей философии, отличающую ее от философии Канта и Фихте, остались для него все же законами *духа*, хотя и «объективного», т. е. исторически становящегося. Энергично полемизируя с Кантом, Гегель критикует субъективный идеализм Канта не как идеализм, но лишь с точки зрения идеализма *объективного*; он опровергает *метафизическую* логику Канта однако лишь с точки зрения диалектики *идеалистической*; он отвергает этизирующий субъективизм Фихте, но противопоставляет ему лишь развивающееся *самосознание абсолютного духа*.

Таким образом понятие практики у Гегеля более исторично, чем у его предшественников, но вместе с тем и более *теоретично*: и объективизм и диалектика остаются у Гегеля всецело в пределах созерцательно-теоретического воззрения. Даже понимание развития как движения через противоположности не выводит Гегеля за пределы идеализма, так как развивающаяся действительность, во всех переходах, остается в сфере *духовной* субстанции.

Но этого мало. Идеалистическое воззрение, представлявшее теоретический результат практической пассивности и консерватизма немецкой буржуазии, заставило Гегеля разработать такую концепцию развития, которая сводила на-нет элементы реального историзма, заключавшиеся в гегелевской философии действительности. То «развитие», которое изображается у Гегеля в «Логике», в «Философии природы» и в «Философии духа», менее всего походит на действительный эмпирический процесс развития, протекающий в эмпирическом

времени и состоящий в реальном переходе от природы к обществу, а внутри общества от одной исторической эпохи или формации к последующей. Согласно точному смыслу основного замысла Гегеля развитие категорий «Логики», которое в то же время есть развитие категорий самого бытия, не имеет ничего общего с процессом эмпирической истории. Так как в абсолютном понятии все категории даны в своей связи все сразу и так как жизнь абсолютного понятия, по Гегелю, не зависит от эмпирических определений времени, то все «переходы» от категорий абстрактных к категориям более конкретным суть не реальные переходы во времени, но лишь *идеальная* последовательность моментов бытия, раскрывающегося на каждой ступени «развития» как бытие все более конкретное, полное, богатое в своем содержании. Гегель, как нельзя более, далек от мысли, будто развитие бытия состоит в том, что, например, за категорией качества следует *во времени* категория количества, которая в свою очередь переходит *во времени* в категорию меры. По мысли Гегеля абсолютное бытие *изначально* и «до всякого времени» должно мыслиться как содержащее в себе в «свернутом» виде конкретную связь определений и качества, и количества, и меры и т. д. Поэтому последовательность «развития» категорий означает у Гегеля лишь последовательность *идеального* развертывания содержания *вне временного понятия*, в котором все, что имеет раскрыться, уже изначально предопределено в самой сути бытия.

Вневременным характером «развития» у Гегеля исключается возможность истолковать его учение как учение конкретного историзма. Общеизвестное величественное пренебрежение Гегеля к фактам реальной истории, свобода, с какой Гегель отступал от действительной исторической последовательности событий во всех случаях, когда последовательность эта вступала в конфликт с развивавшейся им идеальной схемой развития¹.

Наконец консервативная основа мировоззрения Гегеля вела к «перерождению» учения о развитии, к превращению реального процесса в идеальное, по сути мистическое логическое саморазвитие категорий бытия даже в тех частях системы Гегеля, которые имели задачей объяснить развитие конкретных сфер человеческой истории: политической, идейной, художественной и религиозной. Не только в «Логике», изображающей становление категорий «до» времени и «до» мира, но также и в философии природы и особенно в философии духа, имеющей предметом историческое развитие форм самознания, под развитием понимается все же не реальный процесс, но изображение *идеального* развертывания соответствующего содержания духовной практики человеческого рода. Но мало этого. Именно в этих разделах философии Гегеля, непосредственно упирающихся в проблему реального исторического действия, которое одно способно, как это понимал уже сам Гегель, разрешить противоречие «отчуждения», в каком объективный мир противостоит и довлеет над субъектом исторического опыта, и где, стало быть, *историческая* природа общественного бытия обнажается всего ярче и показательнее — именно здесь консервативный уклон мышления понуждал Гегеля ограничивать до минимума истори-

¹ Ср. напр. «Vorlesungen über die Naturphilosophie» (Werke, B. 7. I, S. 26).

ческую интерпретацию действительности. Самый «объективизм» и «реализм» философско-исторического воззрения Гегеля, стремившегося в своей философии «постигнуть то, что есть», склонял Гегеля к той мысли, что современное ему историческое настоящее, представленное прусским государственным строем, есть абсолютное завершение всемирноисторического процесса. Таким образом понятие развития не только перерождалось у Гегеля в противоречивую концепцию движения, взятого вне времени, процесса, рассматриваемого вне исторической последовательности, но, что еще более странно, самый анализ настоящего, который должен был по замыслу Гегеля всего полнее вскрывать диалектическую природу общественного процесса, обнажая — через настоящее — связь прошедшего с будущим, приводил к результату, в корне уничтожавшему исторический характер общественного развития.

Если бы гегелевская концепция развития ограничивалась изложенными чертами, то было бы крайне трудно понять, каким образом философия Гегеля могла сыграть в истории идеологии ту революционизирующую роль, которая ей принадлежит по праву и которая обеспечила Гегелю видное место в подготовке исторического материализма.

На самом деле философский путь Гегеля гораздо более сложный и противоречивый. Как ни были сильны в Гегеле консервативные тенденции его мировоззрения, они не могли окончательно взять верх. Прихлебателем и апологетом реакции Гегель не стал и в Берлине. Даже реализм философско-исторической концепции Гегеля таил в себе наряду с тенденцией оправдания форм прусской государственности существенно иные тенденции и возможности развития. Как было давно уже замечено, понятие «действительности» у Гегеля отнюдь не совпадает с тем, что есть, с непосредственно наличным эмпирическим бытием. Утверждая, что все действительное разумно, а все разумное действительно, Гегель отнюдь не имел в виду только апологию эмпирически сложившихся общественно-политических отношений. Потенциально революционное содержание этой формулы, заставившее Герцена усматривать в философии Гегеля «алгебру революции», состоит в том, что в ней прежде всего содержалось сжатое учение о диалектической природе самого развития. С точки зрения Гегеля культурно-историческое значение институтов, отношений и установлений, существующих в данное время у данного народа, определяется не абсолютной силой или наличным фактом их существования, но исключительно перспективой возможного для них в будущем развития, перспективой, вытекающей из имманентных законов исторического движения общества.

Какими бы ни казались прочными, незыблемыми, непреоборимыми существующие в наличности общественные институты и отношения, они должны сойти со сцены исторической жизни, как только обнаружится, что они «не разумны», т. е. что отсутствуют — в имманентной диалектике истории — условия их дальнейшего роста и процветания. И наоборот: какими бы ни казались ничтожными, слабыми и эфемерными ростки будущих новых образований и отношений, они необходимо должны развиться, укрепиться и даже расцвести, если они «разумны», т. е. вытекают с необходимостью из противоречивой природы предшествующих им образований.

Таким образом, судьба каждого явления общественно-историчес-

кой жизни определяется не тем, насколько внушительно представлено это явление в наличной и непосредственной *эмпирии*, но исключительно напряжением и силой, с какими в этом явлении обнаруживается диалектический закон его становления. Самые слабые — в оценке эмпирической «видимости» — явления превращаются в несокрушимую силу, если только на них «работает» диалектика исторического развития.

Не трудно понять, какую огромную революционную силу таило в себе это учение. В контексте этого учения в новом свете представлялась и та черта философии Гегеля, которая всегда особенно отпугивала и отталкивала от него близоруких эмпириков, — его величественное пренебрежение к фактам эмпирического порядка. В пренебрежении этом открывалось нечто гораздо более значительное и закономерное, нежели антинаучный дух конструкции и разгул спекулятивной фантазии. Пренебрежение это означало прежде всего бесстрашие мысли, не останавливающейся перед препятствиями, как бы велики они ни были, если только диалектический анализ показывает, что препятствия эти обречены на преодоление законами исторического развития. В методологическом отношении «пренебрежение» это граничило с требованием, чтобы во всяком анализе «настоящего» тщательно отличалось то, что в содержании этого «настоящего» является подлинно *действительным*, т. е. жизнеспособным, способным к дальнейшему росту и развитию, и то, что должно быть признано «недействительным», несмотря на всю внушительность внешних форм его существования, заполняющих большую часть сцены наличного бытия.

Более того. В свете диалектической сути учения Гегеля о действительности должна быть дополнена оценка и той стороны его философии, которую мы определили выше как спекулятивное «перерождение» историзма, как представление о вневременном, чисто идеальном развитии категорий бытия. И в этом учении Гегеля наряду с его реакционным и прямо-таки мистическим содержанием должно быть вскрыто ядро или, по крайней мере, та сторона, которая связана с прогрессивными тенденциями философии Гегеля.

И действительно: *априоризм* исторических построений Гегеля, энергия, с какой Гегель настаивал на «дovременной» и «вневременной» жизни развивающегося понятия, служили не только целям идеалистической спекуляции. Обратную, практическую сторону этого учения составляет то, что оно своим острием было направлено против *реакционного историзма* романтиков, а также против не менее реакционного историзма Савиньи и возглавляемой им так называемой исторической школы права.

Необходимо со всей резкостью подчеркнуть это обстоятельство. Тот историзм, который проповедывали Савиньи и романтики и которым так гордилась впоследствии буржуазная наука, с самого начала своего возникновения представлял политически заостренную и совершенно реакционную, партийную доктрину, непосредственно служившую интересам реставрации и борьбы с революцией.

«Историческое» воззрение открыто противопоставлялось романтиками «рационализму» эпохи просвещения и особенно рационалистическому максимализму революции. В революции реакционные романтики видели прежде всего (или по крайней мере делали вид, что

видят) горделивое самообольщение разума, который, *наперекор* сложившимся и в течение столетий существовавшим конкретным историческим условиям и институтам национальной жизни, сделал попытку разом, путем резкого и насильственного скачка, изменить и даже вовсе устранить эти институты, поставив на их место совершенно новые порядки и учреждения, соответствующие абстрактным, оторванным от исторической почвы идеалам.

Искусно воспользовавшись слабыми сторонами философии эпохи просвещения, ее антиисторическим характером, романтики превратили лозунг историзма в принципиальную критику революции. — Историзм означал в их устах прежде всего непримиримое отрицание всего, созданного революцией, стремление задержать и даже обратить вспять ход истории.

Так, изучение старого права означало в устах Савиньи, по верному замечанию одного историка философии права, «не столько теоретическое или философское исследование... сколько известную политическую программу»¹. Когда Савиньи с радостью констатировал, что «всюду пробуждается исторический смысл», то эти слова просто означали, «что всюду усиливается реакция против революции»². История была для Савиньи, по выражению Е. В. Спекторского, «не более как политическим лозунгом, призывом к консерватизму, к остановке, к застою... Ему хотелось, чтобы будущее было лишь повторением прошлого или его продолжением в том же духе, или, как он предпочитал выражаться, в «народном духе»³.

Именно в этом — реакционном — смысле выдвигал историзм, как принцип оправдания реставрационной политики, известный реакционный публицист и эмигрант Жозеф де Местр: «чем более изучают историки, — утверждал де Местр, — тем более убеждаются в неустранимой необходимости союза между политикой и религией»⁴; «если спросить, какое правление наиболее естественно для человека, то история отвечает: монархия»⁵. После подобных заявлений неудивительно, что для де Местра история есть первый и даже единственный учитель в политике⁶.

Практическое, политическое, служебное значение принципа историзма становится еще более очевидным, если мы учтем, что этот принцип был провозглашен не столько профессиональными историками, сколько реакционными и раздраженными революцией публицистами. В этом своем реакционном содержании принцип *историзма* тесно переплетался с принципом *объективизма*, который также означал протест против революций и даже против всяких реформ, протест во имя того, что есть, во имя непосредственно данного или во имя бывшего, т. е. обоснованного исторически⁷.

¹ Е. В. Спекторский, Очерки по философии общественных наук, вып. I, Варшава 1907, стр. 236—237.

² Там же, стр. 237.

³ Там же, стр. 238.

⁴ Joseph de Maistre, Oeuvres, I, p. 366.

⁵ Там же, I, p. 426.

⁶ Там же.

⁷ Беглый, но верный в основном анализ взаимоотношений между историзмом, объективизмом и позитивизмом намечен Е. В. Спекторским в цитированной выше работе. См. особенно стр. 221—222.

Если мы теперь сопоставим доктрину романтического историзма с диалектическим историзмом Гегеля, то сразу бросается в глаза глубокое принципиальное отличие между учением Гегеля и реакционными теориями идеологов реставрации.

Как раз то, что близорукие эмпирики так порицали всегда в Гегеле — рационалистический конструктивизм в изложении развития — в данном случае, среди разгула реакционного историзма, восставшего против революции как против рационалистически задуманного и поэтому неправомерного действия, — выгодно оттенял *прогрессивную* сторону мировоззрения Гегеля.

Знаменитое положение Гегеля, утверждающее, будто все, что разумно, действительно, раскрывает свой подлинный смысл именно при сопоставлении с историческим «объективизмом» современных ему правоведов и философов-романтиков. Именно вразрез с учением романтиков, отвергавших притязания «разумного», т. е. порожденного революцией, как несовместимое с историческим прошлым нации, с ее отстоявшимся в веках опытом, с ее учреждениями, верованиями и представлениями, Гегель с особенной силой убеждения настаивал на том, что все подлинно разумное обязательно должно осуществиться. Оно должно осуществиться, не взирая ни на какое сопротивление «непосредственно данного» или «объективного», несмотря ни на какое противоречие между содержанием «разумного» и между устоями и традициями «исторического» прошлого. В этом смысле самая непринужденность, с какою Гегель — часто в ущерб фактической обоснованности и даже просто в ущерб истинности своих построений — произвольно нарушал действительную историческую связь изображаемых явлений или стадий развития, особенно энергично подчеркивала глубочайшее убеждение Гегеля в непобедимости, во всеобщей обязательности и в творческой плодотворности «разумного».

Поэтому рационализм Гегеля при всех его принципиальных недостатках все же стоял намного выше и стоил многим больше, нежели современный ему «историзм» и «объективизм», укрывавшиеся под лозунгами большего соответствия тому, что есть или что было в прошлом, но на деле стремившиеся подавлять будущее и превращать настоящее в то, что прошло и что уже не могло возвратиться.

Вразрез с учениями современных ему объективистов, исходивших из непосредственно наличного, настоящего, данного или из непосредственно ему предшествующего порядка вещей, мира, природы, общества, самосознания и т. д., Гегель настаивает на том, что все «непосредственное» только по видимости кажется таковым, является непосредственным только на данной стадии рассмотрения, на деле же представляет диалектическое единство непосредственного и опосредствованного: его непосредственность сама есть результат исторического развития или опосредствования прошлым опытом.

Это диалектическое «разоблачение» непосредственности наличного бытия, разрешение непосредственности в опосредствованность предыдущим развитием, в корне отличалось от историзма публицистов и философов реставрации. Если анализ Гегеля необходимо вел к мысли, что все, что мы называем настоящим, есть плод исторического развития, то, с другой стороны, тот же самый анализ убедительно пока-

зывает, что в этом настоящем нет, строго говоря, ничего непосредственно данного, само собою разумеющегося, незыблемого и несомненного в своих правах на признание и существование. Последней инстанцией, разрешающей вопрос о «праве» любого явления социально-исторической действительности на бытие, оказывалась все же не историческая традиция, не заветы прошлого и не фактическая сила настоящего, но исключительно «разумность» этого явления, определяемая имманентным диалектическим законом развития всей действительности.

Таким образом даже ошибочная с нашей современной точки зрения тенденция *рационализировать* диалектический процесс, представить его как чисто идеальное, в стихии чистого разума совершающееся и потому вневременное становление категорий выражала в конкретных исторических условиях развития немецкой мысли 1815—1830 гг. — наряду с совершенно превратным идеалистическим представлением — прогрессивное стремление. Концепция эта стояла в связи с критическим отношением Гегеля к современной социально-исторической действительности, с его убеждением, что все действительно разумное в порядках, созданных новой революционной эпохой, должно стать действительным и в смысле исторической эмпирии. Не трудно понять, какие затруднения должны были встать перед Гегелем при реализации его философско-исторического замысла. В изображении Гегеля все развитие приобретает двоящийся и двойственный, противоречивый смысл. Оно изображается, во-первых, как вневременный процесс, в котором каждая «последующая» ступень есть не вторичное в смысле времени событие, но лишь более конкретное — по раскрывающемуся в нем предметному содержанию — явление вневременной сущности. И в то же время то же самое развитие изображается у Гегеля, в каждой своей стадии, как некая идеальная схема действительного исторического процесса! Уже в первом разделе учения Гегеля — в «Логике» — эта «двузначность» в трактовке развития достигает величайшей остроты и напряжения. С одной стороны, «Логика» имеет своим предметом изложение «домировой» жизни понятия. Поэтому все «переходы» и «соотношения» категорий даны в ней как переходы и соотношения, осуществляющиеся до всякого времени и вне времени в сфере онтологически истолкованного развития понятия. С другой стороны, «Логика» в последовательности своего построения и развития должна, по замыслу Гегеля, быть образом будущего становления Духа, т. е. самосознания человечества в его историческом развитии. В качестве такого прообраза или, точнее говоря, первого «круга» развития, предвещающего тот порядок и ту связь категорий, которые должны раскрыться на высшей стадии — в философии Духа, — «Логика» должна вступить в какое-то отношение с реальным процессом действительного развития. Поэтому чтение и интерпретация «Логики» Гегеля представляет крайне трудное, несущее в себе мучительное раздвоение занятие.

По мере того как развитие системы вводит читателя в сферу Природы и особенно в сферу Духа, учет реально исторической стороны развития получает в ней все большее и большее значение. Ведь большинство разделов Философии духа — Право, Нравственность, Гражданское общество, Искусство, Религия, Философия — в самом своем

содержании представляло предмет, принципиально связанный с *историей*, с историческим характером социального бытия! Еще большее значение имело то обстоятельство, что большая часть «программы», намеченной содержанием Философии духа, была детально разработана Гегелем в ряде университетских курсов, читанных им в разное время в Гейдельберге и в Берлине. Чем больше углублялся Гегель в анализ таких явлений, как Право, Государство, Искусство, Религия, тем более исторический характер приобретали их интерпретация и изображение. Так, лекции по философии искусства превращались в философское изображение *истории* искусства, лекции по философии религии — в философски понятую *историю* религии и т. д. Об истории философии и философии истории нечего уж говорить: самое название этих курсов заключало в себе указание на историческую природу их предмета.

Во всех этих курсах двойственность понимания развития сохраняется. И в Философии духа, т. е. в третьей части «Энциклопедии философских наук», и при более детальной разработке ее разделов в специальных курсах изображаемое развитие есть одновременно и чисто идеальный момент идеального процесса и в то же время воспроизведение каких-то черт действительного развития, как оно совершалось в эмпирическом времени.

Указанная двойственность есть одновременно признак высоких достоинств курсов Гегеля и свидетельство их вопиющих недостатков. Достоинств, так как все «историческое» и «эмпирическое» дано у Гегеля всегда в освещении принципиального философского — диалектического — анализа. Философия истории Гегеля не есть простая эмпирическая история гражданских обществ: восточного, античного, средневекового и нового. Скорее это — философские понятия и, потому, идеально конструированная картина всемирноисторического прогресса от необходимости — через ее познание — к свободе. И точно так же история философии не есть простое повествование об эмпирической последовательности философских систем. Скорее это — такое изображение развития философии, в котором каждая исторически известная философская система рассматривается как необходимый момент или ступень в развитии того целостного и конкретного знания, которое и есть, по Гегелю, философия.

С другой стороны, *идеализирующая типология*, к которой явно стремился Гегель во всех этих курсах, знаменовала самое беззастенчивое насилие над простой и упрямой природой исторических фактов. Величественные идеальные конструкции в ряде случаев покупались ценой чудовищного насилия над эмпирической историей. Чего стоит хотя бы «выведение» Природы из абсолютной свободы Идеи, которая «в своей абсолютной истине» *«решается из самой себя свободно отпустить себя в качестве природы»*¹. При этом мифологическая дедукция природы из духа или идеи не ограничивается у Гегеля областью одной лишь натурфилософии. Дедукция эта предполагается — в качестве необходимого условия исторического развития — также и в философии истории Гегеля.

¹... in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschliesst... sich als Natur frei aus sich zu entlassen (Hegel, Werke, B. VI, 1840, Enc. der philos. Wissenschaften I, Logik, § 244, S. 414).

Несостоятельность гегелевской философии истории была раскрыта в своем существе только Марксом. В «Святом семействе» Маркс показал, что «в философии истории Гегеля, как в его натурфилософии, сын производит на свет мать, дух — природу, христианская религия — язычество, результат — начало»¹. Это обращение действительной последовательности ступеней исторического развития вытекает, по Марксу, из непреодоленной Гегелем религиозно-идеалистической точки зрения. По словам Маркса, гегелевское понимание истории есть «не что иное, как *спекулятивное* выражение *христианско-германской* догмы о противоположности *духа и материи, бога и мира*»². В специальной области истории *общества* и общественного сознания эта противоположность выражается у Гегеля в том, что у него, как показывает Маркс, «многие избранные *личности*, в качестве *активного* духа, противостоят остальному человечеству как *неодухотворенной массе*, как *материи*»³. Гегелевское понимание истории предполагает, как разъяснил Маркс, «существование *абстрактного* или *абсолютного* духа, который развивается таким образом, что человечество представляет лишь *массу*, являющуюся бессознательной или сознательной носителем этого духа. Внутри границ *эмпирической*, экзотерической истории Гегель заставляет поэтому разыгрываться *спекулятивную*, эзотерическую историю»⁴. Понятая таким образом история человечества «превращается в историю *абстрактного* и потому для действительного человека *потустороннего* духа человечества»⁵.

Вскрывая несостоятельность философско-исторического построения Гегеля, Маркс одновременно показал, что философско-исторический замысел автора «Феноменологии духа» не мог быть выполнен самим Гегелем имманентно, т. е. без внутренних противоречий. Основное противоречие, расшатывающее монолитную на первый взгляд концепцию Гегеля, коренится в двусмысленном понимании всемирноисторического значения *философии* и деятельности *философов* — конкретных ее представителей. По замыслу Гегеля, абсолютный дух истории в *массе* людей имеет перед собой лишь необходимый ему материал, но адекватное выражение собственной сущности дух находит лишь в философии. Однако в конкретном развитии своего замысла Гегель — вразрез с первоначальным своим намерением — склоняется к утверждению, что философ есть лишь орган, «в котором творящий историю абсолютный дух, по завершении движения, *ретроспективно* приходит к сознанию самого себя»⁶. Так как этим ретроспективным сознанием философа «ограничивается его участие в истории»⁷ и так как «действительное движение совершается абсолютным духом *бессознательно*»⁸, то таким образом философ «является на сцену *post festum*»⁹. Но если абсолютный дух лишь *post festum* в философе приходит к сознанию себя как творческого мирового духа, то отсюда, по Марксу,

¹ К. Маркс, Святое семейство, Соч., т. III, М. 1929, стр. 200.

² Там же.

³ Там же, стр. 109—110.

⁴ Там же, стр. 200.

⁵ Там же, стр. 109.

⁶ Там же, стр. 109.

⁷ Там же, стр. 110.

⁸ Там же.

⁹ Там же, стр. 200.

следует, что «фабрикация» этим духом истории «существует лишь в сознании, мнении и представлении философа, лишь в спекулятивном воображении»¹ и что абсолютный дух, в качестве абсолютного духа творит историю «лишь для *видимости*»². С другой стороны, самопротиворечивость и незавершенность, «половинчатость» философии истории Гегеля состоит в том, что, объявив философию «наличным бытием абсолютного духа», Гегель в то же время «отказывается объявить *действительный философский индивидуум абсолютным духом*»³.

¹ К. Маркс, Святое семейство, Соч., т. III, М. 1929, стр. 200.

² Там же.

³ Там же.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

**МАРКС И ПРЕОДОЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ
ИСТОРИИ**

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

МАРКС И ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ — МАРКС И ГЕГЕЛЬ — МАРКС И ФЕЙЕРБАХ

История развития науки и философии не есть история «имманентного» развития идей. Подъем науки на высшую ступень не может быть понят как результат влияния мыслителей предшествующего периода на мыслителей периода последующего. Даже там, где имеет место факт так называемой традиции или преемства научного достояния, преемственность эта никогда не осуществляется как простое воспроизведение мыслей, оставленных или подсказанных мыслителями предыдущей генерации. Самая возможность использования или усвоения имеющегося научного достояния показывает, что в современной действительности имеются условия, в силу которых понятия или идеи, усвоенные нами из прошлого, могут стать — в известном отношении и с соответствующими поправками — понятиями или идеями, способными питать актуальные потребности *настоящего*. Ни одна идея не может стать живым элементом мировоззрения, не включившись в его современные задачи и проблемы. Способность идей оказывать влияние есть не что иное, как их способность жить и развиваться в условиях, далеких от тех, в которых эти идеи были первоначально сформулированы и высказаны. А так как условия позднейшей эпохи, начиная от экономики и общественных отношений и кончая живыми конкретными их представителями, никогда не могут быть — в строгом смысле слова — точным повторением условий эпохи предыдущей, то, так называемое, влияние должно быть усвоением, не вполне адекватным своему источнику, но всегда соотносительным с конкретными новыми условиями, в виду которых осуществляется самый процесс научного исследования и мышления. Иными словами, то, что обычно зовут «влиянием», есть в сущности *переклочение* идей, высказанных нашими предшественниками, на разрешение задач, которые, быть может, и не грезились им и которые могли принять ясные очертания только в конкретных условиях современной действительности.

Но, отсюда следует, что, так называемое, «влияние» нельзя трактовать ни как событие *случайное*, ни как состояние *пассивное*, в котором испытывающий влияние подобен пациенту гипнотизера, безвольно повторяющему внушаемые ему мысли, слова и действия. «Влияние» — не дождь, неожиданно застающий путника на дороге, и не наводнение или откровение свыше. «Влияния», под которыми мы вырастаем, не столько судьба, нас свыше постигающая, сколько судьба, которую мы сами

для себя выбираем, которую, точнее говоря, представляет для каждого из нас — как неопределенную возможность — его эпоха, общество, класс, социальная группа. В конечном счете сумма идей, понятий, образов искусства и т. д., которые могут влиять на нас, далеко не безгранична. Лимиты, внутри которых лежат идеи и понятия, способные стать для каждого из нас источником влияний и рецепции, представляя собой не бесформенную и не неопределенную бесконечность, но скорее строго очерченную — хотя бы и широкую — область, определяемую нашей социальной ориентацией, классовыми тяготениями, общественными отношениями и т. п. Здесь действует не слепое и фатальное предопределение, не безграничная свобода выбора. Здесь — господство диалектической необходимости, представляющей одновременно и акт свободного влечения, предпочтения и результат, подсказанный общей конфигурацией и общей тенденцией развития. И эта диалектическая необходимость, заставляющая например Спинозу отвращаться от учений каббалистов и талмудистов и *выбирать* Декарта и Гоббса, как тех, которым он *позволит* оказать на свое мировоззрение известное формующее воздействие, проявляется в нас, как активная и активизирующая, здесь — склоняющая к сочувствию, к увлечению, там — к отрицанию и пренебрежению, но во всяком случае всегда *действенная, выбирающая, преобразующая* сила. Поэтому влияние всегда есть не только акт добровольной отдачи себя водительству чужой воли, чужой мысли, но одновременно и акт утверждения *собственной* воли, акт раскрытия и становления *собственной* мысли, акт *выбора* мыслителем своей собственной интеллектуальной судьбы.

Чем самобытнее, сильнее, оригинальнее, глубже ум ученого или мыслителя, тем *активнее* его мышление именно в том состоянии, которое зовут «обучением», «воспитанием», «усвоением традиций». Уже вступая в круг чужой мысли, ум великого ученого отбрасывает в его пределы тень собственного исполинского роста. Даже восхищаясь обаянием теорий и идей, которые он может вычитать у предшественников или воспринять от своих непосредственных учителей, мыслитель крупного ранга бросает эти идеи, как руду, в накаленный горн собственной мысли, с ее новыми, всей обстановкой и классовым окружением поставленными перед ним вопросами и задачами. Через его сознание чужие мысли проходят, как вода через фильтр: они как будто остаются теми же и в то же время появляются, выходя из фильтра, уже иными.

Таким гением научной мысли был Маркс. Кто захотел бы вывести великие научные идеи, созданные Марксом, из философских, исторических и экономических учений его предшественников, тот показал бы только полное непонимание их действительного генезиса. Это не значит конечно, будто Маркс ничему не учился, не имел никаких учителей и предшественников, не усвоил никаких *традиций*, не испытал никаких влияний. Как все великие деятели науки, Маркс всю жизнь непрерывно и упорно учился. Более того, для Маркса характерно стремление в каждой работе, в каждом вопросе, который он перед собою ставил, как *свой* вопрос, иметь полное, точное, исчерпывающее представление обо всем, что по этому вопросу сделано, высказано, опубликовано его *предшественниками*. Не одно десятилетие провел Маркс в неутомимом изучении всей громадной литературы по

тем вопросам политической экономии, социологии и истории, которые он сделал предметом собственных исследований. Для своих грандиозных научных задач Маркс нуждался в соответствующих — поистине циклопических — материалах и средствах для их осуществления. Маркс никогда не думал, будто идеи, им развиваемые, рождаются из его головы, как Минерва из головы Юпитера — во всеоружии своей силы и зрелости. Необычайная честность и добросовестность научного поведения заставляла Маркса, изучая сделанное его предшественниками, в точности отмечать и приводить в известность все пункты, в которых он чувствовал себя этим предшественникам обязанным. Более того, Маркс считал своим долгом отмечать близость идей, высказанных предшественниками, к его собственным даже в тех случаях — как это было например с Вико — когда близость эта вовсе не являлась результатом прямого, непосредственного влияния.

Но Маркс был подлинный гений научного творчества, и потому ход его развития не может быть объяснен или выведен — в порядке филиации идей — из учений и теорий предшественников. Никакая филиация идей как таковая не создала и не могла создать ни «Нищеты философии», ни «Капитала», ни «18 брюмера Луи Наполеона Бонапарта». И это не потому вовсе, что не существовало таких влияний, которые могли бы действовать на Маркса. Они были, эти «влияния» — и Гегель, и Фейербах, и Рикардо, и множество других, — но не в них все дело!

Марксизм принудительно возвышается над предшествующими философскими, экономическими, социалистическими, историческими теориями, он связан с этими теориями по происхождению, но отнюдь не возник из них как из элементов или составляющих частей.

Если в предыдущей части настоящей книги мы рассмотрели философско-исторические построения предшественников Маркса, то это введение понадобилось нам отнюдь не для того, чтобы выследить идеи, которые, как можно с большей или меньшей вероятностью предполагать, могли быть подсказаны Марксу его гениальными предтечами. Сопоставление учения Маркса с философско-историческими учениями Бекона, Гердера и немецких идеалистов может иметь своим результатом не столько доказательство зависимости Маркса от предшественников, сколько, напротив, обнаружение всей оригинальности, всей силы мысли Маркса. Философия истории Маркса полагает некоторый *новый* рубеж научного развития, знаменует рождение *нового типа* философско-исторической мысли, по отношению к которому работа предшественников должна рассматриваться не столько в качестве прямого реактива, сколько в качестве всего только *фермента* его возникновения и развития.

И дело здесь не в одной лишь гениальности Маркса. Конечно Маркс был гений, в сравнении с которым даже крупнейшие его друзья и товарищи из современников были, по верному замечанию Энгельса, в лучшем случае только талантами. Однако родился Маркс в XVI или XVII столетии, философско-историческая концепция исторического материализма не могла бы быть создана. Она не могла бы быть создана по той причине, что она — с первых моментов своего зарождения вплоть до окончательного созревания — возникла не как личное только открытие замечательного ученого, но как теоретическое обобщение тенденций

и выводов практической революционной борьбы целого общественного класса — пролетариата, выступившего в классовых боях 30—40-х гг. XIX в. в передовых промышленных странах Европы: во Франции, в Англии и в Германии. Философия истории Маркса, в своем двойном содержании — как материалистическое объяснение реального *процесса* развития общественно-экономических формаций и как материалистическая теория исторического *познания*, — его материалистическая диалектика — возникла не сразу в качестве универсального воззрения, охватывающего всю социально-историческую действительность. Значение универсального философско-исторического воззрения теория Маркса получила только после того, как ее основные принципы и методы были проверены на материале истории одной определенной общественно-экономической формации — формации капиталистической¹. Грандиозные философско-исторические перспективы, открывающие путь к научному изучению и объяснению *любой* общественной формации, могли впервые уясниться Марксу лишь в конкретном анализе тенденций революционного движения одного определенного общественного класса в строго определенный момент его исторического развития. Но мало того, Перспективы эти открылись Марксу не как теоретику только, но как деятельному и активному *практическому* участнику, как вождю *революционной* борьбы пролетариев.

Этим происхождением философско-исторического учения Маркса, которое родилось не в кабинете оторванного от живой действительности теоретика, но возникло в голове революционера, бойца и вождя, стоявшего в центре величайшего всемирноисторического движения многомиллионных масс, определяется *теоретический тип* марксистской философии истории, не имеющий прецедентов в развитии этой науки. Оригинальность учения Маркса, не допускающая возможности рассматривать это учение как простой результат логического развития

¹ Этот характер философии истории Маркса, состоящий в том, что все обобщения и выводы, имеющие общее значение для *всего* исторического мировоззрения в целом, были получены в ней из исследования конкретных законов развития *одного* определенного исторического общества, был впервые подмечен и подчеркнут Лениным. Полемизируя с Михайловским и другими народниками, Ленин отвергал как вздорное и ни на чем не основанное утверждение мысль народников, упрекавших марксистов за то, что они рассматривают теорию Маркса как полное разъяснение человечеству его прошедшего и т. д. «Ведь это же все, — писал в ответ Ленин, — сплошная фальшь!». Теория Маркса, разъяснял Ленин, «претендует только на объяснение одной капиталистической общественной организации и никакой другой. Если применение материализма к анализу и объяснению одной общественной формации дало такие блестящие результаты, то совершенно естественно, что материализм в истории становится не гипотезой уже, а научно проверенной теорией; совершенно естественно, что необходимость такого метода распространяется и на остальные общественные формации, хотя бы и не подвергшиеся специальному фактическому изучению и детальному анализу, — точно так же как идея трансформизма, доказанная по отношению к достаточному количеству фактов, распространяется на всю область биологии, хотя бы по отношению к отдельным видам животных и растений и нельзя было еще установить в точности факт их трансформации. И как трансформизм претендует совсем не на то, чтобы объяснить «всю» историю образования видов, а только на то, чтобы поставить приемы этого объяснения на научную высоту, точно так же, и материализм в истории никогда не претендовал на то, чтобы все объяснить, а только на то, чтобы указать «единственно научный», по выражению Маркса, («Капитал») прием объяснения истории» (В. И. Ленин, Что такое друзья народа, Соч, изд. 2-е, т. I, стр. 65—66).

философско-исторических теорий буржуазных предшественников Маркса, обусловлена в первую очередь тем, что борьба пролетариев против капиталистического общества, изучение которой, в ее истории, развитии и тенденциях дальнейшего роста, было положено Марксом в основу обобщений философско-исторического порядка, сама по себе представляла историческое явление, не имевшее прецедентов в мировой истории.

Оригинальность философско-научных теорий Маркса источником своим имеет *качественное* своеобразие нового всемирноисторического периода, начавшегося с первыми классовыми боями революционного пролетариата. Понадобилась та именно историческая ситуация, которая в ходе вещей сложилась к началу 30-х годов в промышленных странах Европы, для того чтобы «тайна» законов, управляющих историческим развитием общества и переходом от одной исторической эпохи к другой, могла быть наконец научно объяснена и познана. Но мало того. Оказалось, что познана она может быть лишь теми людьми, которые сами, собственной жизнью и поведением, представляли как бы воплощение действующих сил истории, притом ее *передовых* сил, обращенных не только к настоящему, но и к *будущему*, достигших уже высокой ступени концентрации и сознательности.

Только при условии точного учета указанных здесь обстоятельств может быть правильно понято историческое положение философско-исторической теории Маркса, ее отношение к теориям предшественников.

С другой стороны, поскольку самое появление революционного пролетариата имело причинные корни, глубоко уходящие в экономическую и социально-политическую историю предыдущего развития европейского общества, не подлежит никакому сомнению, что *теория* пролетарского революционного действия могла быть разработана только на основе глубокого усвоения, анализа и преодоления *всех теоретических — философских и научных — достижений* предыдущих периодов развития европейской мысли. Движение, которое было практическим синтезом всех революционных тенденций современности и выражало собою «смысл» истории, ее наиболее передовые и плодотворные практические тенденции, могло опираться только на такую теорию, которая в свою очередь была бы объединением и завершением — на данный период — всех положительных результатов философского, научно-экономического и научно-исторического развития.

Но именно такова философско-историческая концепция Маркса. Задуманная и рожденная как теория массового революционного действия, как руководство к практической перестройке мира, она в силу грандиозности и синтетического характера самой своей задачи стремится в каждом вопросе опираться на все высшие положительные результаты, достигнутые всемирноисторическим развитием философии и науки. И в то же время — будучи теорией революции *пролетариата*, первого класса во всемирной истории, который внутри себя и во всей структуре и ситуации современного общества впервые находит силы и средства, достаточные для собственного освобождения и для построения общества нового, невиданного нигде прежде типа, — философия истории Маркса не просто усваивает результаты предшествующего ей развития науки. Синтезируя, обобщая, усваивая, учение Маркса производит

в усвояемом строгий отбор, отбрасывает все, что не отвечает его задачам, преодолевает — в духе *своих* задач — все, им усвояемое.

Все эти черты полностью отразились на постановке вопросов, характерной для марксовской философии истории. *Оригинальность и новизна* теории Маркса сказываются уже в предложенном им новом понимании задачи исторической науки. Ни у Бекона, ни у Вико, ни у Гердера, ни у Гегеля мы не найдем характерной для Маркса мысли, состоящей в том, что историческое познание, как и всякое другое познание, представляет ценность не как созерцательное постижение фактов и законов прошлого развития, но как такое познание, которое должно стать руководством для практического — революционного — действия передового класса современного общества.

Выше мы убедились уже в том, что даже Бекон, подчинивший теорию практике, созерцание — действию, воззрение — активности, не распространил своего понимания науки на науку истории. Утилитаризм и практицизм Бекона ограничены кругом экспериментального естествознания и технологии. В истории Бекон видит поучительное познание, но все же не более как познание, т. е. в конечном счете лишь созерцательное отношение познающего к познаваемому.

Этот — созерцательный — характер исторического воззрения не только не отрицается, не только не ограничивается в философии истории немецкого идеализма, но именно в ней достигает своего крайнего выражения. Правда, в системах классиков идеализма объективный дух рассматривается не только как предмет созерцательного познания, но одновременно также и как абсолютный субъект спонтанного развития. Определяя абсолютную духовную сущность мира не как неподвижную субстанцию, но как деятельный и подвижный субъект, в себе самом заключающий имманентные силы и возможности подъема на все высшие и высшие ступени развития, немецкие идеалисты в известной мере преодолевали созерцательность старого рационализма картезианского и Спинозовского типа.

Философия истории Гегеля заходит в этом преодолении так далеко, что в ней даже самые рационалистические формулы наполняются историческим смыслом. Даже формула «все действительное разумно» выражала у Гегеля, как мы видели выше, известное преодоление политического эмпиризма и реакционной апологетики. Тот «разум», который Гегель усматривал в действительности, был в глазах самого Гегеля не просто данной «вещью», эмпирически данным «свойством» или «качеством» мира общественной действительности: он был скорее *вещью заданной*, качеством или свойством, которые мир еще должен был для себя приобрести, чтобы оправдать свое право на «разумность». С другой стороны, развитие всемирной истории, осуществляющее разумный смысл действительности, не есть, по Гегелю, всего лишь возможная или случайная судьба мира: уже в «довременном» бытии абсолютного объективного духа, еще «до» его «отпадения» и выхода в природу, намечена *in ipso*, как имманентная необходимость, диалектика развития объективного духа от «в себе бытия» — через «бытие в ином» — к «для себя бытию», т. е. к самосознанию. Это имманентное саморазвитие абсолютной идеи конкретизируется в мире человеческой истории как развитие *гражданского общества*, с диалектикой его четырех стадий или состояний, но намечено оно в самых недрах абсолютного духа, уже

в самых первых, абстрактных и бедных содержанием его категориях. «В этом смысле, — говорит Гегель, — мы можем сказать, что всемирная история есть изложение того, каким образом дух приходит к сознанию того, что он означает в себе, и, подобно тому как семя заключает в себе всю природу дерева, вкус и форму его плодов, так уже первые следы духа (*die ersten Spuren des Geistes*) заключает в себе — как возможное — всю в целом историю»¹.

И все же ни мысль о корнящейся в глубинах бытия необходимости, повелевающей духу — в качестве неизбежного движения — развитие до высших ступеней самосознания, ни вера в разумный смысл истории, осуществляющийся на высших ступенях эволюции гражданского общества, не обеспечивают Гегелю действительного преодоления созерцательной точки зрения на историю и на историческое познание. Изображая ход мировой истории как «прогресс свободы», осуществляющийся со все большей полнотой на каждой следующей ступени развития «гражданского общества», Гегель самое «свободу» понимает только как свободу «познанную», т. е. ставшую предметом сознания. Тот прогресс свободы в движении мировой истории, о котором говорит Гегель, не есть прогресс, осуществляющийся в *действии*, в конкретной социально-политической борьбе, в общественной активности членов гражданского общества. Под «прогрессом свободы» Гегель разумел прогресс одного лишь *познания*, рост *самосознания*, открывающий человеку имманентную необходимость его социальной и гражданской активности и тем самым обращающий его действия из факта слепой необходимости в акт разумной свободы.

Порочность этой концепции состоит в том, что в ней все содержание реального исторического процесса, вся причинность, в нем действующая, вся драматическая диалектика его конкретных форм сводятся в конечном счете к истории *познания*. Смена всемирноисторических эпох, конфликты исторических действий, все конкретное многообразие явлений исторической жизни имеют, по Гегелю, одну единственную причину, совпадающую с их конечной целью, и эта цель — совершенствование *познания*, превращение «в себе бытия» абсолютного духа в его «для себя бытие». Всемирная история есть в конечном счете лишь всемирноисторический процесс *познания*.

Из такого понимания реальной природы исторического процесса вытекало определенное понимание природы исторической *науки*, исторического *познания*. Если сущность исторического процесса образует развитие мирового духа до его полного самосознания, предопределенное уже в самой его первосубстанции, заданное ему как имманентная цель, уже в «начальной» точке его становления, то отсюда следовало, что историческое познание может быть только *чисто созерцательным* постижением сменяющих друг друга «мировых образов» абсолютного духа, только познавательным его отображением. Для Гегеля историческое познание есть уяснение индивидуальным сознанием того процесса развития, который осуществляется вне индивида, как объективное и надиндивидуальное восхождение мирового духа, по отношению к которому индивидуальное действие есть лишь преходящий момент, исчезающий в конкретной субстанции объективного духа. Но если

¹ Hegel, Philosophie der Geschichte (Werke, B. IX, 1837, S. 21).

все движение мировой истории есть дело одного лишь духа и притом не моральное «дело — действие» (Tathandlung), как у Фихте, но дело чистого или абсолютного познания, то тогда очевидно, что даже совершеннейшее историческое познание не может дать ничего кроме того, чем является самый исторический процесс, т. е. кроме чистого познания. На этот *созерцательный* характер гегелевской теории исторического познания не раз обращали внимание те из критиков Гегеля, для которых, как например для Рудольфа Гайма¹, цель истории не может быть отделена от возможных *практических* результатов, *практической* плодотворности исторической науки.

Созерцательностью гегелевской философии истории определяется как неизбежный результат и другое ее свойство — *объективизм*, постулат которого выражен Гегелем во всех установках его системы, но в философии истории заявлен с особой силой и настоятельностью. Понятие объективности, выдвигаемое Гегелем, совершенно двусмысленно. С одной стороны, созерцательная трактовка исторического познания требовала такой разработки истории, которая устраняла бы из исторического изложения и объяснения все субъективные мотивы и оценки и давала бы зеркально бесстрастное изображение всемирноисторического процесса таким, каков он есть «в себе». Отсюда требование Гегеля, чтобы, познавая, мы только как бы «присматривались к собственному развитию предмета, не искажая последнее посредством примеси наших субъективных предвзятий и выдумок»².

С другой стороны, рационалистическое убеждение в разумности всего действительного, плохо мирившееся с фактическим многообразием проявлений «неразумного» и даже «безумного» в истории, побуждало Гегеля отступать от собственного постулата «объективности». Отступ-

¹ Оценка гегелевской философии истории, развитая Гаймом, есть предел критики «слева», возможной для буржуазного радикального мыслителя и публициста 60-х годов. По Гайму, даже подчинение всего хода истории торжеству свободы не может спасти гегелевскую философию истории от порока созерцательности и идеалистической бесплодности. Признание «свободы» элементом истории не спасает ни философии права Гегеля, «образовавшей из металла свободы такое государство, в котором имели право хозяйничать все духи реакции, ни его истории философии, где Гегель неоднократно с жаром говорит о бесконечном достоинстве индивидуальной свободы», ни наконец его философии истории. Что значат все эти прокламации свободы, спрашивает Гайм, «в сравнении с тем воззрением, будто в истории дело идет не о деяниях отдельных лиц, но только о результатах духа народов. Да и вправду ли об этих деяниях идет речь? — Рассмотревши ближе, скажем: дело не идет ни о *деяниях* вообще, ни об *их* деяниях». На философию истории, заключает Гайм, «простирается то же самое извращение практического в теоретическое (Entwerthung des Praktischen zum Theoretischen), которое было так пагубно для гегелевой этики». «У Гегеля на первом плане цель заключается в наибольшей массе *знания*. Как государство движется вместе с философией, так и история движется вместе с философией, и обе они сходятся в одной и той же теоретической крайней точке». «Всемирная история есть прогресс — Гегель не говорит: нравственности; свободы, гуманности, — но прогресс в «сознании свободы». Вся задача всемирной истории в труде — «приводить дух к сознанию». «Сознание, которое дух имеет о своей свободе», и только через это и настолько действительность его свободы — «конечная цель мира» (Haupt, Hegel und seine Zeit², 1927, S. 446—447; имеется русский перевод: Р. Гайм, Гегель и его время, пер. П. Л. Соляникова, СПб. 1861, ср. стр. 367—368).

² ...«Wir sehen der eigenen Entwicklung des Gegensandes gleichsam nur zu, verändern dieselbe nicht durch Einmischung unserer subjektiven Vorstellungen und Einfälle» (Hegel, Philosophie des Geistes, Werke, 7. II, 1843, S. 10).

ление это отчасти выражалось у Гегеля в прямом признании наличия «неразумных» фактов, в *моральных* lamentациях по их адресу. «Когда мы созерцаем это зрелище страстей и усматриваем последствия их силы и действия, — неразумия, присоединяющегося не только к ним, но даже, и притом преимущественно, к добрым намерениям и правым целям; когда мы видим, что отсюда проистекает дурное, зло, гибель цветущих государств, созданных человеческим духом, — то мы можем только исполниться печалью об этой преходящей судьбе; но так как эта гибель есть не только дело природы (*nicht nur ein Werk der Natur*), но дело человеческой воли, то мы — ввиду такого зрелища — кончаем моральным огорчением, возмущением доброго духа, если последний в нас существует»¹. Но главное отступление от тезиса объективности выражается у Гегеля не столько в *моральном* осуждении, в *моральной* оценке признаваемых им явлений *зла*, сколько в вытекающем из этого признания способе отбора самих *объектов* исторического изучения. Верный своему исконному замыслу — стремлению представить ход всемирной свободы как прогресс свободы в познании необходимости — Гегель, вопреки заявленному им самим постулату «объективности», оказывается вынужденным дать не столько объективное воспроизведение действительных фактов и связей исторического процесса, сколько изображение лишь *известной части* этих отношений, а именно тех из них, которые дают ему возможность трактовать историю как восхождение человеческого духа по ступеням созерцательно понятой свободы.

Всемирноисторическое значение философии истории Маркса состоит прежде всего в том, что она впервые радикально разрешает проблему исторического познания, подчиняя это познание, как и познание естественно-научное, верховной *практической* задаче — революционному овладению миром социально-исторической действительности, его *революционной* перестройке. В устах Маркса известный тезис Бекона, отождествляющий знание с силой, с практической мощью человека, превращается из частного принципа технологии и естествознания в совершенно универсальный принцип «теории познания», в том числе и познания исторического. И в историческом познании — не только в познании естественно-научном — дело идет не о том, чтобы «познать» мир истории, т. е. всего лишь созерцательно отобразить в наших понятиях «объективную» логику его развития: дело идет о том, чтобы «изменить» мир исторической действительности, перестроить его в процессе революционного социального действия миллионов. Философия истории Маркса отказывается быть всего лишь *идеологической критикой* действительности, какой оставалась — даже на вершинах доступного ей радикализма — философия немецкого классического идеализма. Она отказывается также быть одною лишь *критикой идеологии*, чем всегда оставалась философия Фейербаха. Последний в сущности не пошел дальше чисто идеологической, т. е. опять-таки чисто созерцательной критики религии. Избрав религиозную идеологию предметом критического изучения, Фейербах стремился показать, что эта идеология, т. е. совокупность образов богов, божественных сил или сущностей, не может быть чужда реальной сущности человека.

¹ Hegel, Philosophie der Geschichte (Werke, B. IX, 1837, S. 24—25).

В сонме высших божественных сил отражается собственная природа человека: последний как бы проецирует на небо собственную сущность, населяет — в своей фантазии — горный мир существами, в которых отображаются отношения, составляющие содержание его реальной, земной жизни. Освободительный результат своей философии религии Фейербах усматривал в том, что развитая им критика религии разъясняет будто бы человеку «тайну» идеологии: мистическое царство потусторонних сил и существ сводится с неба на землю, разоблачается реальная, земная основа, из которой — как ее фантастическое удвоение, как надстройка над ней — возникает таинственное царство божественных призраков. Узнав в созданных мифотворческой фантазией двойниках отображение своей собственной природы, человек, по мысли Фейербаха, естественно освобождается от гнета религиозных иллюзий: познание имманентной необходимости, с которой он сам создает себе богов по собственному образу и подобию, разрушает веру в необходимость реального бытия самих этих богов. Так кончается всемирноисторическое царство религии, религиозных верований и заблуждений: оно падает под ударами философской — гуманистической или антропологической — критики, разъясняющей, познавательно открывающей человеку корень религии в недрах его собственной природы.

Философско-историческая тенденция Маркса не могла удовлетвориться результатами фейербаховской критики. Для Маркса проблема начинается как раз в том пункте, где Фейербаху кажется, будто он достиг окончательного объяснения. Религия кажется Фейербаху нечто чуждой, как только удастся показать, что религиозный мир есть удвоение мира светского и возникает на нем, как на своей основе. «Фейербах, — говорит Маркс, — исходит из факта религиозного самоотчуждения¹, из удвоения мира в религиозный и светский. Его задача состоит в том, чтобы свести религиозный мир к его светской основе»².

Ошибка Фейербаха состоит, по Марксу, разумеется, не в том, что Фейербах ищет *причинного* познания тайны религиозной идеологии и не в том также, что причинный корень религии он стремится найти в реальных условиях земного, «светского» мира. Ошибка Фейербаха в том, что вся его философия религии в целом не идет дальше *чисто познавательной*, всего лишь *созерцательной критики* религии. Фейербах верно указал на самый факт «раздвоения» или «самоотчуждения» человека, который над собственной реальной сущностью измышляет ее идеальное отображение. Но Фейербах не сумел ни дать верного объяснения этого факта, ни указать — что всего важнее — верного средства для его преодоления.

Уже в тех работах, которые были написаны Марксом с точки зрения фейербаховского антропологического материализма, ясно обнаруживается, что Маркс по существу идет *дальше* Фейербаха. Так, во введении «К критике гегелевской философии права» Маркс обсуждает не столько познавательную сторону установленного Фейербахом «раздвоения» сущности человека, сколько те *практические, действенные* выводы, которые следуют из этого раздвоения в отношении к реальной основе религии, коренящейся в общественных отношениях. «Человек, —

¹ «Von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung» [K. Marx, Ad Feuerbach 4 Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, I, 1924. S. 209].

² «Die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen» (там же).

писал Маркс, — не абстрактное, вне мира витающее существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество»¹. Если это государство и это общество «создают религию, превратное мирозерцание», то только потому, что «сами они — превратный мир»². Если религия — *фантастическое воплощение* человеческого существа», то такую она становится лишь оттого, что «человеческое существо не обладает истинной действительностью»³. Поэтому борьба против религии есть для Маркса не только борьба за более совершенное познание против познания менее совершенного, но — прежде всего — борьба, хотя и косвенная, «против *того мира*, духовным ароматом которого является религия»⁴. Поэтому религиозное убожество есть для Маркса «в одно и то же время выражение действительности нищеты и протест против действительной нищеты»⁵, а «упразднение религии как призрачного счастья есть требование его действительного счастья»⁶. Самое требование — отказаться от иллюзий о своем положении — есть, по Марксу, «требование отказаться от положения, которое нуждается в иллюзиях»⁷. И в соответствии с этим критика религии представляет для Маркса далеко не один лишь познавательный интерес: «Критика религии, — говорит Маркс, — есть в зародыше критика той доли плача, священным ореолом которой является религия»⁸. И если критика религии «разочаровывает» человека, то делает она это для того, «чтобы он мыслил, действовал, развивал свою действительность как разочарованный, образумившийся человек, чтобы он двигался вокруг себя самого и своего действительного солнца»⁹. «Таким образом, — заключает Маркс, — с тех пор, как исчезла правда внеземная, задача истории — восстановить земную правду. Ближайшая задача философии, находящейся на службе истории, с тех пор, как разоблачен священный образ человеческого самоотчуждения, состоит в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его неосвященных образах. Критика неба обращается таким образом в критику земли, критика религии — в критику, права, критика теологии — в критику политики»¹⁰.

По Марксу религия не может быть простым отражением некоторой простой, т. е. цельной и единой «сущности» человека. Если существование религиозных представлений доказывает наличие противоречия между реальной сущностью «светской» жизни и ее идеальным двойником, то причиной возникновения религиозных верований может быть не простая «сущность человека», но какое-то реальное противоречие, лежащее в самой реальной основе жизни — в общественных отношениях. Поэтому необходимость возникновения вторичного противоречия — между идеологией и ее «земной» основой — может быть выведена не из простой абстрактной «сущности человека», но только из первичных

¹ К. Маркс, К критике гегелевской философии права, Соч., т. I, 1929, стр. 399.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же, стр. 399—400.

⁸ Там же, стр. 400.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

противоречий, какие существуют в самой земной — человеческой — действительности. Это — во-первых. Во-вторых — и здесь мы вплотную подходим к основной мысли Маркса — действительное преодоление религии никогда не может быть делом всего лишь *познавательной* ее критики, *познавательного* объяснения ее генезиса. Так как реальный источник религии — в *противоречиях*, существующих в человеческом мире, в частности в противоречии между теми общественными условиями, в которых известная часть общества находится, и теми условиями, в которых находится другая его часть, стоящая *над* первой, — то для упразднения или преодоления религии требуется нечто гораздо большее, нежели одно причинное объяснение ее происхождения. Для полного и действительного преодоления религии должны быть — в самой жизни — уничтожены реальные *противоречия*, лежащие в основе общественных отношений и порождающие с необходимостью причины — в качестве своего искаженного отображения — фантастические представления и верования религии. Но такое уничтожение есть *социальная революция*. Поэтому необходимым условием уничтожения религии может быть не философия религии — хотя бы и антропологическая — и не *теоретическая* только критика религии — хотя бы стремящаяся «свести религиозный мир к его светской основе». Условием действительного упразднения религии может быть только «практическое революционизирование» самой жизни, т. е. социальных отношений, образующих реальное противоречие в структуре развивающегося общества. До тех пор, пока не разрушена *жизненная* основа религии — *реальное противоречие*, *реальное разделение* общества на две части, из которых одна стоит над другой. — никакая *идеологическая* практика, никакое *созерцательное* постижение или разъяснение «тайн» религии не будет в силах, как таковое, нанести решающий удар религиозным иллюзиям. Сколько бы ударов ни наносила религии объясняющая критика, удары эти будут недостаточны до тех пор, пока нетронутое революционной *практикой* противоречие будет продолжать раздирать общество на два друг другу противостоящие, один над другим возвышающиеся классы. Даже сведенные — в *познании* передовых людей — к своей светской основе, религиозные образы будут множиться и как стоголовая гидра все вновь и вновь возникать в сознании масс до тех пор, пока *революционное действие* не уничтожит того источника — общественного антагонизма, — из которого эти образы необходимо рождаются.

В четвертом тезисе о Фейербахе Маркс так формулирует эти мысли, образующие исходную точку всех его философско-исторических воззрений. «То, что светская основа, — читаем мы здесь, — отделяет себя от самой себя и как самостоятельное царство водворяется в облаках, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой светской основы. Следовательно, — заключает Маркс, — последняя сама должна быть понята из себя самой со всеми ее противоречиями, с одной стороны, практически революционизирована — с другой»¹.

¹ «Aber dass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbstständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muss

Тезисом этим определяется отношение философии истории Маркса к теориям его предшественников. Если уже история *идеологии* находит свое завершение не в одном лишь деле познания и теоретического — причинного — объяснения, но прежде всего в деле революционизирующей мир практики, то такое положение вещей в еще большей мере справедливо относительно истории общества в целом. До тех пор, пока историческая наука ограничивалась задачами «бескорыстного» и «объективного», чисто созерцательного познания, она не могла разрешить основного противоречия исторической жизни. Состоит это противоречие в том, что — с точки зрения *созерцательного* описания и объяснения — процесс исторического развития приходится одновременно трактовать то как «изменение обстоятельств», среди которых люди живут и действуют, то как «самоизменение», т. е. как спонтанную деятельность человека. С точки зрения созерцательного изображения весь ход истории общества должен быть представляем как результат постоянно изменяющихся обстоятельств, «воспитывающих» человека, определяющих его поведение и деятельность. Но в то же время тот же ход истории должен быть представлен и как результат «самовоспитания», т. е. собственного развития человека и его активности.

Если каждый из обоих этих рядов причинного объяснения, рассматриваемый сам по себе, совершенно понятен в своей необходимости, то, напротив, совершенно загадочным и непонятным становится их совпадение в реальном процессе общественного развития. До тех пор, пока ход развития рассматривается лишь как *объект познания*, остается непостижимым, каким образом активность социального действия человека, с одной стороны, и всемогущая определяющая сила обстоятельств, с другой стороны, могут друг другу соответствовать, складываться в единый конкретный процесс социально-исторического движения. И действительно: если в «обстоятельствах» видеть только предмет объясняющего познания, то причинный ряд их развития очевидно должен продолжаться до бесконечности, причем даже самый тщательный анализ генезиса «обстоятельств» не сможет, как таковой, сделать для нас понятным, каким образом окружающие нас внешние условия становятся внутренними условиями и импульсами самой нашей деятельности. И напротив: до тех пор, пока развитие собственной активности человека является для историка только объектом теоретического созерцания и объяснения, остается непонятным, каким образом собственная активность человека может стать внешними условиями, среди которых и под действием которых эта активность должна разворачиваться.

Чтобы это совпадение двух рядов причинного развития стало до конца понятным, необходимо, по Марксу, покинуть точку зрения бесстрастного созерцания, одного лишь *теоретического* познания исторической действительности. Только *практика* исторического действия, осуществленная *на деле*, в реальной исторической жизни, а не в деятельности созерцания, позволяет нам занять такую точку зрения, с которой открывается конкретное единство обоих причинных

also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden, als praktisch revolutioniert werden» [K. Marx, Ad Feuerbach, 4, Архив: К. Маркса и Ф. Энгельса, I. S. 209].

рядов: ряда изменяющихся обстоятельств и ряда самоизменений человеческой активности. Такая практика есть *практика революционная*, изменяющая мир социальных отношений общества. Только практика социальной революции осуществляет и делает понятным совпадение хода «внешних» обстоятельств исторического развития с ходом самой человеческой деятельности. И это потому, что только революционная практика способна осуществить диалектический переход человеческого действия в обстоятельства исторической жизни и, наоборот, переход от исторически сложившихся «обстоятельств» к необходимости активно на них воздействовать. В том и заключается социальная революция, что в ней всё то, что — до революции — было только человеческим *действием*, становится новым *общественным укладом*, совокупностью «объективных» обстоятельств, которые на долгий период будут определять собою условия возможной деятельности людей, взаимоотношения, среди которых эта деятельность будет разворачиваться.

С другой стороны, для социальной революции характерно и то, что в ней сами антагонистические обстоятельства, среди которых люди поставлены, становятся при известных условиях непосредственной причиной и объектом их революционной активности.

Таким образом явления «революционной практики» или социальной революции оказываются вдвойне определяющими. Эпохи революции изменяют, во-первых, самую структуру социально-исторического уклада; во-вторых, изменяя мир, они и только они одни дают ключ к действительному разрешению задачи исторического *познания*: «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности или самоизменения, — писал Маркс, — может быть достигнуто и рационально понято только как *революционная практика*»¹. Революция как *реальное* социально-историческое действие в самой практике своего свершения указывает пути, на которых единственно возможно достижение действительного понимания и познания законов исторической жизни.

Но тем самым история как наука из невинного и пассивного интеллектуального процесса, из чисто созерцательного отображения фактов и причинных рядов исторического развития превращается в органический элемент социальной *практики* и социальной — классовой — борьбы, становится сама частью практического, изменяющего мир социального *действия*.

Если «рациональное понимание» соответствия, существующего между изменением обстоятельств человеческой деятельности и ее «самоизменением», открывается только тому, кто на собственном опыте осуществил участие в «революционной практике», то отсюда следует, что разрешение высших задач исторической науки далеко выходит за пределы одного лишь теоретического познания. История впервые за все время ее существования вводится в самое средоточие социальной *практики*, и старое заблуждение философов, которые до сих пор «лишь различным образом *объясняли* мир»², оказывается заблуждением также и домарксовской *философии истории*. Только в меру своего участия в действительном «изменении мира», только в реальном процессе «революционной практики» философ истории может найти сред-

¹ К. Marx, Ad Feuerbach, II (Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, I, 1924, S. 210).

² Там же.

ства, достаточные для действительного разрешения познавательных задач, которые ставит перед ним его наука. Философия истории возможна лишь как теоретическое обобщение и объяснение практики революционного социального действия, освещающей диалектическую связь, которая существует между развитием социальных условий и отношений, с одной стороны, и развитием социальной активности, с другой стороны. Подобно тому, как обвалы и сдвиги в земной коре неожиданно обнажают нам невидимую при обычных условиях структуру напластований, из которых складывается рельеф местности, и тем самым способствуют познанию законов образования гор и горных пород, так и социальные революции, эти обвалы и сдвиги целых исторических эпох, делают для нас понятными загадочные — в условиях относительно «спокойного» развития — законы образования и развития исторически сменявших друг друга общественных формаций.

Оригинальность философско-исторического учения Маркса состоит не только в том, что Марксу удалось установить правильное соотношение между теоретическими и практическими моментами исторического познания, но прежде всего в том, что верховным критерием ценности и истинности исторического знания Маркс признал не просто практику, но именно практику *революционную*. В этом пункте Маркс принципиально преодолевает и антиисторический принцип технологической и экспериментальной практики, выдвинутый в теории познания Бекона, и исторический, но в то же время созерцательный, насквозь телеологический принцип развития, разработанный в диалектике Гегеля. В этом смысле Маркс говорит, что «революция является прообразом всякого великого исторического дела»¹. Философия истории Маркса есть философия людей, которые «сами делают историю» и которые поэтому могут понять, каким образом история делается и в какие эпохи законы образования и развития человеческого общества становятся как бы прозрачными для самих участников исторического процесса.

¹ К. Маркс, Святое семейство, Соч., т. III, М. 1929, стр. 105.

ГЛАВА ДЕЗЯТАЯ

МАРКС И ПРОБЛЕМА МОНИЗМА ЕСТЕСТВЕННЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

Признание решающего значения, какое революционная практика имеет для всего исторического познания, означало подъем философии истории на принципиально новый и высший этап развития. Маркс сам превосходно сознавал, что именно в этом пункте его философия истории противостоит всем ранее известным, выдвинутым прошлыми эпохами философско-историческим воззрениям. Противопоставление это составляет главное содержание тезисов Маркса о Фейербахе. В формулах, ставших знаменитыми, Маркс характеризует недостаток «всего предшествовавшего материализма — до фейербаховского включительно», состоящий в том, что в учениях этого материализма «предмет, действительность, чувственность рассматривается только в форме *объекта* или в форме *созерцания*, а не как *чувственно-человеческая деятельность, не в форме практики, не субъективно*»¹.

На первый взгляд противопоставление это может показаться парадоксальным. Взятый вне контекста, тезис Маркса может внушить ложную мысль, будто Маркс восстает здесь против объективной предметности знания, будто он требует, чтобы предмет исторического познания рассматривался с какой-то «субъективной» точки зрения («в форме субъекта»).

На самом деле Маркс имеет в виду нечто совершенно иное. По мысли Маркса, старый материализм оказался недостаточным не потому вовсе, что он стремился к достижению объективно верного, научного знания своего предмета. По Марксу недостаток старого материализма — в его неспособности понять, что в историческом познании «объект» или «предмет» познания не есть нечто за пределами нас самих находящееся; этот «объект» — мы сами, т. е. практически, революционно действующие люди, сами творящие свою историю как конкретный результат своей предметной, чувственной практики или деятельности.*

Историческую действительность потому нельзя рассматривать в форме только «объекта», что при таком рассмотрении историк неизбежно вынужден отделять — в своем созерцании — то, что неразрывно связано в самой действительности: деятельность самого «субъекта» истории, т. е. общественного человека, от ее объективного результата,

¹ К. Marx, Ad Feuerbach, I, Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I, 1924. S. 208.

от тех общественных отношений, учреждений, образований, событий, в которых сама деятельность выражается, осуществляется и протекает.

Но рассматривая историю «субъективно», «в форме практики», Маркс под «субъектом» понимает не психический субъект, не «внутренний мир» человека и даже не отдельного индивида вообще. Под «субъектом», в аспекте которого следует осуществлять историческое познание, Маркс понимает *материальную, предметную, мир изменяющую революционизирующую* и в этом смысле *наиболее объективную* деятельность — не «человека вообще», но человека *общественного*, т. е. принадлежащего к *определенному классу определенного общества* в *определенный* момент его существования и развития. Поэтому в тех же тезисах о Фейербахе, наряду с критикой предшествовавшего — недостаточного — *материализма*, Маркс дал чрезвычайно глубокую критику и философско-исторического *идеализма*. Признавая историческую заслугу идеализма — немецкого классического идеализма — состоящую в том, что «в противоположность материализму» этот идеализм «развивал *действенную* сторону (*die tätige Seite*)», Маркс в то же время подчеркивает, что эту действенную сторону идеализм мог развивать «только абстрактно», так как идеализм — в качестве идеализма — «естественно не знает действительной, чувственной деятельности, как таковой»¹.

Таким образом, отталкиваясь от учений крупнейших из своих предшественников, преодолевая созерцательный материализм Фейербаха и действительный идеализм Фихте, Шеллинга и Гегеля, Маркс установил новый принцип теории исторического познания. Продолжая дело, начатое Беконем, Маркс распространил практический критерий также и на сферу познания исторического. Взгляд на историю как на революционизирующую практику сразу обнаружил свою поразительную плодотворность: впервые был уничтожен разрыв между «субъектом» и «объектом» исторического действия, между развитием обстоятельств, определяющих социальное поведение человека, и развитием человеческой деятельности, создающей самые обстоятельства, среди которых человек будет действовать. При этом выяснилось, что подлинная конкретная связь между «субъективной» и «объективной» сторонами исторического развития может быть с наибольшим успехом изучаема не при любых, но при вполне определенных условиях; такими условиями Маркс признал, во-первых, выбор самого *объекта* исторического исследования, а, во-вторых, наличие особых «субъективных» предпосылок или данных для его изучения: преимущественным *объектом* оказываются эпохи социальной революции, показывающие с величайшей наглядностью, на опыте миллионов, каким образом «субъективная» революционная практика людей превращается в «объективную» структуру общественных отношений. Что касается «субъективных» предпосылок для действительного плодотворного исторического изучения, то такой предпосылкой является принадлежность или основанные на глубоком убеждении переход и примыкание самого историка к тому классу, который на данном этапе общественного развития олицетворяет и как бы концентрирует на себе революционизирующую силу общества,

¹ К. Marx, Ad Feuerbach, I, Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I, 1924, S. 208.

реально создающую — на развалинах сметаемых революцией отношений — новые отношения нового общественного уклада.

Однако установленные нами моменты философско-исторического воззрения — я бы предпочитал сказать не *воззрения*, а *действенного* учения — Маркса не ведут нас еще дальше порога марксовской философии истории. Более того, не освещенный выводами дальнейшего анализа и исследования критерий революционной практики в своем применении к историческому познанию должен был бы возбудить ряд чрезвычайно сложных и трудных вопросов.

Если задача исторической науки, как и всякой иной, состоит не в *познании*, а в *действии* — в революционном изменении мира, — то к чему сводится в таком случае историческое познание в собственном значении этого понятия? Не следует ли отсюда, как это не раз пытались утверждать буржуазные критики Маркса, что теория исторического познания, развитая Марксом, есть разновидность *прагматизма* или *релятивизма*? Не следует ли сделать тот вывод, что для Маркса *всякая* историческая конструкция, *всякое* историческое объяснение и изображение фактов и связей прошлого развития будет равно приемлемо и «истинно», если только из этих конструкций, объяснений и изображений может быть выведена как неизбежный результат *прошлого* тенденция будущего *революционного* фазиса развития общества? Не есть ли философия истории, созданная Марксом, попросту одна из конструкций, произвольно располагающая и расценивающая факты исторического развития с «субъективной» точки зрения, с точки зрения «субъективного» интереса, направленного лишь на то, чтобы в искусственном свете ретроспективного анализа фактов прошлого растить и питать уверенность в неизбежности и необходимости предстоящего революционного действия, долженствующего изменить мир?

Историческая теория Маркса включает в себе ответы на все эти вопросы. Подобно тому, как Энгельс, не доживший до «магических» и «гностических» упражнений и фокусов современных спиритов и ясновидящих, дал однако исчерпывающее, в этом смысле как бы «пророческое» объяснение условий развития общественной психологии и теоретического мышления, при которых возникает «вера в духов»¹, так и Маркс, не доживший до вакханалии современного буржуазного *прагматизма*, но как бы предвидя всю последующую его аргументацию, развил учение, устраняющее все могущие возникнуть в этом пункте неясности.

Историческая теория Маркса не только не есть частный случай прагматизма, — его применение к познанию истории, — но она представляет собою первую и высшую форму философско-исторического воззрения, которая полностью преодолевает всякий субъективизм, всякий метафизический релятивизм в теории исторического познания.

Утверждая, что историческое знание есть лишь путь к историческому революционному действию, Маркс вовсе не думал, будто само предметное содержание исторического знания должно быть всего лишь субъективной *оценкой* исторического прошлого — с точки зрения одних лишь революционных желаний, чаяний и идеалов тех, кто это прошлое изучает и анализирует. Если *знать* прошлое надо только в целях

¹ Ф. Энгельс, Естествознание в мире духов («Диалектика природы»).

настоящего и будущего революционного действия, то именно для того, чтобы действие было успешным, победоносным и плодотворным, необходимо, чтобы историческое познание было не бес- сильной совокупностью субъективных пожеланий, но подлинным адекватным проникновением в существо законов и тенденций, которые из прошлого — через настоящее — указывают путь в будущее. Если историческая наука может быть только наукой *революционной*, то вместе с тем *действительно* революционной она может стать только будучи *подлинно научной*, т. е. адекватно постигающей свой предмет в собственных законах его развития.

Требование рассматривать историю в форме «субъекта» не только не противоречит у Маркса принципу строгой научности и «объективности» исторического познания, но именно это требование, как мы покажем ниже, и дает Марксу возможность *на деле, фактически*, а не в намерении только обеспечить действительную строгую научность, обоснованность и «объективность» исторического анализа и изучения. Над всей философско-исторической работой Маркса витает дух самой строгой научности, самоотверженного, бесстрашного и бескорыстного искания полной истины, подлинного существа исторических явлений, какой бы неожиданной и неприглядной, оскорбляющей идеальные представления эта истина ни оказалась.

Эта неизменная строго научная тенденция философии истории Маркса конкретно сказалась в его стремлении найти такое научное понятие, которое было бы в состоянии с точностью естественно-исторического закона и в то же время с характеристикой всей своеобразности социально-экономического процесса вскрыть глубоко запятанные в пластах исторической жизни законы, по которым происходит образование и смена всемирноисторических эпох, а также развитие тех эпох, которые уже возникли.

Таким понятием — фундаментальной теоретической категорией исторической науки, выражающей *предметное* существо, *предметное* своеобразие исторического развития, — стало выработанное Марксом в результате глубокого синтеза экономических, исторических и философских исследований *понятие общественно-экономической формации*.

Это понятие, которое должно быть признано одним из самых блестящих и плодотворных завоеваний во всемирноисторическом развитии научно-философской мысли, великолепно оттеняет характерное для работ Маркса и глубоко детерминированное самым существом дела единство строгой «объективности» научного исследования, направленного на подготовку и осуществление революционного действия, с одной стороны, и «субъективности» классового анализа, классового освещения, опирающегося на научно познанные законы исторического развития, с другой стороны.

Задача достижения строгой адекватности и научной обоснованности исторической науки для своего успешного завершения требовала разрешения целого ряда фундаментальных проблем исторического знания. Одной из первых таких проблем стала для Маркса проблема точного определения самого *предмета* исторической науки и его отношения к предмету наук естественных. Материалистический монизм требовал выяснения *единства*, пронизывающего все научное знание, и

следовательно требовал такого понятия об истории, которое, исходя из предметного единства мира, установило бы вытекающее из него предметное и методологическое единство естественно-научного и социально-исторического познания.

По отношению к истории задача эта особенно усложнялась вследствие младенческого состояния этой весьма древней, но крайне несовершенной науки. Перед Марксом стояла задача не только установить моменты, объединяющие историю с естествознанием, не только показать, в какой сфере предмет и метод познания естественно-исторического и социально-исторического образуют единство; еще до выполнения этой задачи требовалось установить предмет, содержание и метод самой исторической науки, поднять впервые историю на ступень подлинно научного знания, короче — *создать историю как науку*.

С другой стороны, та же задача осуществления адекватности и научной обоснованности исторического знания требовала точнейшего выяснения *специфического* характера исторической науки как в ее предмете, так и в методе. Предстояло показать, в каком отношении история, не покидая исконной сферы единства, охватывающей весь *globus intellectualis*, весь мир наук, естественных и социальных, является в то же время наукой, принципиально отличной от природоведения, а потому наукой, не допускающей ни подмены ее собственного предмета предметом, лежащим в области природы, ни ограничения ее метода методами, характерными для естествознания.

Исходную точку взглядов Маркса на историю образует убеждение в существенном *единстве* мира и следовательно в им обусловленном единстве всей науки, направленной на действительное изменение окружающей человека действительности. При этом марксовский тезис *монистического* понимания мира и науки уже в самых исходных пунктах принципиально отличается от философского и научного монизма всех его предшественников. До-марксовский монизм был либо замаскированным *дуализмом*, каким являются все без исключения идеалистические системы, в том числе и гегелевская¹, либо монизмом *натуралистически ограниченным*. Даже тяготевшие к материалистическому монизму философы XVII и XVIII столетий могли осущест-

¹ Именно те идеалистические системы, для которых — в отличие от Канта — характерно стремление к универсальному монизму, к выведению всего многообразия и всей исторической градации форм природной и социальной жизни из «абсолютного субъекта» (Фихте), из «абсолютного тождества» (Шеллинг), из «абсолютной идеи» (Гегель), все без исключения терпят крушение, упираясь в невозможность — на этот раз действительно «абсолютную» — показать, каким образом из «духа» может возникнуть то, что по сути уже не есть дух, т. е. природа. Субъективное стремление идеалистических систематиков к монизму сводится на нет в силу необходимости вводить «контрабандой», «с заднего крыльца» категорию природы, не выводимую из начальной категории духа. Отсюда — удивительное учение Фихте о «толчке», какой должно «и» испытать со стороны независимого от него «не-я», неожиданно разрывающее железную цепь дедукции спиритуалистического монизма; отсюда не менее удивительное учение Шеллинга об «отпадении» природы от абсолютного первоначала, откровенно примыкающее к мифологии библейского типа и резко противоречащее первоначальному монистическому замыслу философии тождества; отсюда наконец знаменитое, по сути лишь повторяющее — без мифологических прикрас — мысль Шеллинга учение Гегеля о том, что абсолютная свобода идеи требует — именно для осуществления свободы — особого акта абсолютной идеи, которая решается перейти в свое «иное» и «отпускает» из себя природу.

влять свои монистические тенденции только за счет истории, превращая все социально-исторические проблемы в частный случай общей проблематики и общей методологии природоведения. Ни Гоббс, ни Спиноза, не говоря уже о Декарте, не могли еще включить целиком и полностью историю в круг монистически интерпретированной науки. И если позже, у немецких идеалистов конца XVIII и начала XIX вв. «монизм» разрывался изнутри, не будучи в состоянии прикрыть зияющую пропасть дуализма, раскрывающуюся уже в изложении идеалистических предпосылок систем, то у материалистов XVIII в., у их предшественников — Гоббса и Спинозы — цельность монистического мировоззрения на деле оказывается цельностью только одной его части, именно — воззрения на природу. Пользуясь сравнением, мы можем сказать, что в материалистических учениях XVII в. плащ монизма — цельный и крепкий, но этот плащ прикрывает только часть целого торса. История общества остается за *чертой* натуралистического монизма, и только это обстоятельство спасает видимость монистического характера учения.

С другой стороны, поскольку домарковский материализм пытался все же ввести социально-историческое бытие в орбиту научного исследования, попытки эти всегда вели либо к утрате самого объекта исторической науки, к его подмене натуралистической, а не социальной природой, либо даже прямо влекли за собою ряд идеалистических допущений, представлявших прямую угрозу материалистическому монизму. Так, теории «естественного права» подменяли специфический предмет социально-исторического изучения и пытались возникновение *институтов* — государства, права и т. д. — вывести из таких натуральных категорий, как универсальный закон самосохранения, тождественный физическому закону инерции покоящегося или движущегося тела. Так, теории «общественного соглашения» или «договора», выводили возникновение общественной организации из решения или всеобщего согласия индивидов, убедившихся в губительности «естественной анархии», т. е. из акта *идеологического* порядка. Другими словами, теории эти прямо вводили идеалистический тезис в учения, задуманные в духе универсального материализма.

Историческая теория Маркса уже в своих исходных пунктах возмущается над недостаточностью и неполнотой монизма *натуралистического* типа. Монизм учения Маркса не только не оставляет историю со всей специфичностью ее предмета за пределами руководящего воззрения, но, напротив, уже в исходных формулировках включает историю как необходимый элемент целого. Более того. Если монизм материалистических предшественников Маркса нивелировал весь ряд наук, подгоняя его под уровень антиисторического, механистического природоведения, то монизм учения Маркса, напротив, стремится весь фронт естественных наук поднять до высоты тех принципов и задач, которые во всем своем значении могут быть открыты только наукой *исторической*. В то время, как материализм XVII — XVIII вв. натурализирует историю и этот неправомерный акт выдает за достижение монизма, Маркс историзирует самое естествознание и тем самым впервые осуществляет подлинный монизм, охватывая в единой предметной основе все многообразие исторических форм ее развития: в природе и в обществе.

Первые законченные формулировки этого воззрения представлены уже в рукописи о Фейербахе, написанной Марксом вместе с Энгель-

сом и опубликованной лишь после Октябрьской революции. «Мы знаем, — писал Маркс в «Немецкой идеологии» — только одну единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон и делить на историю природы и историю людей. Но нельзя отделять друг от друга обе эти стороны: пока существуют люди, история природы и история людей обуславливают друг друга»¹.

Единство материального — природного и социального — бытия требует исследования происхождения социальной организации из условий, свойств и обстоятельств природного мира. «Первым требующим констатирования фактом, — говорит Маркс, — является телесная организация индивидов и данная этим связь их с остальной природой»². Физические свойства людей, окружающая их естественная обстановка, геологические, оро-гидрографические, климатические и иные отношения «обуславливают не только первоначальную, естественную организацию людей — в особенности расовые отличия — но и все их дальнейшее развитие или неразвитие до нашего времени»³. «Всякое историческое описание должно исходить из этих естественных основ и их видоизменения в ходе истории, благодаря деятельности людей»⁴.

Из единства социально-исторического и естественно-исторического бытия Маркс выводит единство всей науки, направленной на познавательное овладение миром и его изменение. Монизм науки есть, по Марксу, монизм *исторического* познания и таким образом история провозглашается единственной наукой, универсальной и всеобъемлющей, охватывающей в своем содержании не только развитие общества, но и развитие природы — неорганической и органической. Стремясь к всестороннему обоснованию и осуществлению научного монизма, Маркс, не будучи натуралистом, внимательно следил однако за успехами исторического воззрения в естествознании, откликаясь не только на такие факты, как опубликование теории Дарвина, но и на литературные явления гораздо меньшего значения⁵. Отмечая ряд дефектов в методологическом обосновании дарвиновской теории развития, Маркс неизменно в то же время подчеркивает, как величайшее достижение Дарвина, распространение Дарвином исторического воззрения на природу. «До сих пор, — писал Маркс Энгельсу, — еще не было такой грандиозной попытки дать историческое развитие в природе, да еще с таким успехом»⁶. В рассуждениях, развитых по поводу работы Тремо «Происхождение и превращение человека и других существ» (*Origine et transformations de l'Homme et des autres Êtres*), Маркс усматривал значение работы Тремо в том, что у него, в отличие от Дарвина, у которого трансформация получается, как «чисто случайный результат изменений», прогресс «вытекает с необходимостью, на основе периодов развития земного шара»⁷, а также в том, что у Тремо для некоторых

¹ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I, 1924, стр. 214.

² Там же.

³ Там же, стр. 215.

⁴ Там же.

⁵ Любопытна в этом отношении переписка Маркса и Энгельса, вызванная чтением книги Тремо (Трёмич), Переписка, Соч., т. XXIII.

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Переписка, Соч., т. XXII, стр. 468.

⁷ Там же, т. XXIII, стр. 373.

социальных категорий, «как, например, национальность и т. п.», «Впервые дана естественная основа»¹.

Из всех этих замечаний видно, что Маркс признал единство исторического развития мира, единство последовательно возникших стадий жизни неорганической, органической и социальной и наконец вытекающее из характера самого предмета единство объясняющей исторической науки.

Одной из тяжчайших ошибок всей предшествовавшей ему историографии Маркс считал отрыв истории общества от истории природы или естествознания. «Историография, — писал Маркс в подготовительных работах для «Святого семейства», — лишь случайно считается с естествознанием, смотря на него под углом просвещения, полезности, отдельных великих открытий»². Однако чем глубже был разрыв между социальной историей и естествознанием в *теории*, в исследованиях и научных трудах историков, «тем более практическим образом ворвалось зато естествознание, через посредство промышленности, в человеческую жизнь»³. Единство и общность исторического мира человека с миром природы реально осуществляется, по Марксу, через *промышленную* деятельность, которая, с одной стороны, есть деятельность *человека*, т. е. продукт и обнаружение *социальной* специфичности развития; с другой же стороны, эта деятельность опирается на законы *материального мира* или *природы* и возможна лишь в меру их действительного познания. В этом смысле естествознание является даже *основой* человеческой науки. «*Промышленность*, — говорит Маркс, — есть *действительное* историческое отношение природы, а, следовательно, и естествознания к человеку; поэтому, если рассматривать ее, как *экзотерическую* форму раскрытия человеческих *существенных сил*», то и наоборот: «можно понять также *человеческую* сущность природы, или естественную сущность человека»⁴. В таком случае естествознание «отказывается... от своего абстрактно-материального или, вернее, идеалистического направления и становится основой *человеческой* науки, подобно тому как в настоящее время оно уже стало — хотя и в отчужденной форме — основой *действительно* человеческой жизни; предположение, будто есть одна основа для жизни, а другая для науки, уже а priori ложно»⁵. Так как становящаяся в человеческой истории природа есть действительная природа человека, то поэтому «природа в том *отчужденном* виде, какой она принимает благодаря промышленности, есть истинная антропологическая природа»⁶. В этом смысле Маркс утверждал, что наука есть действительная наука «лишь поскольку наука исходит из природы»⁷. Вся история, — поясняет свою мысль Маркс, — является подготовительной историей, историей развития того, как «человек» становится предметом *чувственного* сознания и как потребность «человека как человека» становится потребностью. «Сама

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Переписка, Соч., т. XIII, стр. 374.

² К. Маркс, Подготовительные работы для «Святого семейства», Соч., т. III, М. 1929, стр. 629.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же, стр. 630.

история, — говорит Маркс, — есть *действительная* часть истории природы, становления природы человеком»¹. С устранением неправомерного дуализма истории и естествознания, естествознание «будет охватывать науку о человеке, подобно тому как наука о человеке будет охватывать естествознание»².

Идея строгого научного монизма выразилась у Маркса не только в его учении о единстве материальной основы и материального генезиса мира — от неорганической природы до человека. Идея монизма — и это особенно важно для нас в разрезе темы нашей работы — не с меньшей силой подчеркнута Марксом и в характеристике самого познания, самой логической природы науки. Если во всем составе научного знания Маркс видит одну единственную науку — историю, — то в то же время внутри сферы исторического познания он тщательно выделяет пункты, в которых обнаруживается единство методологической структуры исторической науки и естествознания.

Таковыми пунктами в глазах Маркса являются общий естествознанию и истории материалистический принцип воззрения и метода, строгий детерминизм, составляющий условие всякого научного объяснения, последовательно проводимый принцип *причинного* объяснения, обоснование возможности научного *предвидения*. В этом — но только в этом — смысле Маркс полагал, что сама история должна возвыситься до способности «с естественно-исторической точностью» объяснять происхождение и трансформацию, возникновение и гибель общественных, социально-культурных явлений и образований. В истории Маркс хотел видеть науку, не уступающую — по доказательности, достоверности и точности, по теоретическому совершенству своих объяснений, обобщений и предвидений — точным методам естествознания. Более того, говоря о «естественно-научной точности» анализа исторических явлений, Маркс выдвигает требование подобной точности не в качестве какого-то неисполнимого и неосуществимого идеала или деизидерата исторической науки. *Материальная* сущность производственных отношений, лежащих в основе общественной структуры каждой формации, делает возможным анализ и изучение этих отношений со степенью точности, близкой к точности естественно-научных исследований. Именно по этой причине Маркс настаивал на том, что — при рассмотрении эпох социальной революции — «необходимо всегда проводить различие»: между идеологическими — юридическими, политическими, религиозными, художественными или философскими формами, в которых люди пытаются осознать свои социальные конфликты и в которых они ведут борьбу, и между «материальным переворотом в экономических условиях производства, который, можно констатировать — по Марксу — с естественно-научной точностью»³.

На эту сторону марксова понимания истории постоянно указывал Ленин. Никто лучше Ленина не сумел характеризовать позицию, занятую философией истории Маркса в отношении естествознания. Именно потому, что Ленин понимал все своеобразие социально-исторических

¹ К. Маркс, Подготовительные работы для «Святого семейства», Соч., т. III, М. 1929, стр. 680.

² Там же.

³ К. Маркс, К критике политической экономии, М. 1929, стр. 55 (курсив мой. — В. А.)

наук, не допускающее простого сведения их предметных задач и их метода к задачам и методу наук естественных, он сумел, не впадая в социологический натурализм, очертить ту сферу, внутри которой история и естествознание обладают все же моментами предметной и методологической общности. Анализируя созданное Марксом научно-историческое понятие *общественной формации*, Ленин показывает, что «на развитие общества Маркс смотрел, как «на естественно-исторический процесс»¹. В противовес воззрениям социологов вроде наших народников, для которых «не может быть речи даже и о развитии, а только о разных уклонениях от «желательного», о «дефектах», случавшихся в истории вследствие... вследствие того, что люди были неумны, не умели хорошенько понять того, что требует человеческая природа, не умели найти условий осуществления таких разумных порядков»², Маркс, как показал Ленин, — выдвигает — в качестве основного понятия исторической науки — идею «о естественно-историческом процессе развития общественно-экономических формаций»³ и тем самым «в корень подрывает» ребячью мораль всякой субъективистической социологии. Ленин неоднократно отмечал — как черту, характерную для марксовского понимания истории, — что у Маркса всякий исторический анализ, всякий прогноз и всякое обобщение никогда не выводятся ни из субъективных, и потому, бессильных, дезидерат, ни из фактов, не установленных, плохо изученных, но развиваются только из фактов, установленных «с точностью естественно-исторического наблюдения»⁴.

Однако было бы величайшей ошибкой, если бы мы — на основании данной Лениным характеристики учения Маркса — сделали вывод, будто Ленин хотел приписать Марксу *отождествление* предмета и метода социально-исторической науки с предметом и методом науки *естественно-исторической*. Подчеркивая, что Маркс ставил перед историей задачу — понять и объяснить ход социально-исторического развития в его «естественно-исторической необходимости», Ленин имел в виду только оттенить характерный для обоих этих видов знания общий принцип строгого детерминизма и причинного генезиса, объединяющий историю с естествознанием. Характеризуя точность выработанного Марксом метода исторического объяснения, как точность «естественно-исторического» типа, Ленин отмечал указанное Марксом *своеобразие* социально-исторических явлений, которые, в качестве таковых, никоим образом не могут быть приравняемы к явлениям, составляющим предмет наук естественно-исторических.

И действительно: уже в «Немецкой идеологии» — работе, написанной Марксом и Энгельсом в период их отхода от философии Фейербаха — мы находим замечательную принципиальную критику *исторического натурализма*. В этой же работе, в которой Маркс впервые свел единство всего знания в целом к единству познания *исторического*, Маркс показал, что задача осуществления этого единства не может быть разрешена посредством монизма натуралистического типа. Подлинный монизм может быть только монизмом конкретным, раскрывающим все специфические особенности каждой стадии развития: природной и социальной. Напротив,

¹ В. И. Ленин, Что такое «друзья народа», Соч., 2-е изд., т. I, стр. 58.

² Там же, стр. 58—59.

³ Там же, стр. 59.

⁴ В. И. Ленин, Государство и революция, Соч., т. XXI, стр. 390.

исторический натурализм пытается подменить этот конкретный монизм абстрактным. Социальная история вводится им в состав единой науки только путем простого приравнивания ее к истории натуральной. Но это введение осуществляется — как показывает Маркс — только при условии и за счет вытравливания из исторической науки всего того, что делает ее историей именно общества, а не природы. При этом — что особенно замечательно — несостоятельность исторического натурализма Маркс выводит непосредственно из своего практического революционного критерия истинности исторического познания. В то время как для практического материалиста, т. е. для коммуниста, дело идет о том, чтобы революционизировать существующий мир, чтобы практически обратиться против вещей, какими он застает их, и изменить их исторический натурализм, в лице Фейербаха, отождествляет конкретно-изменяющийся мир общественных формаций с непосредственной чувственной достоверностью окружающего человека мира природы. Воззрение это «не замечает того, что окружающий чувственный мир не есть вовсе какая-то непосредственно от века данная, всегда самой себе равная вещь, а продукт промышленности и общественного состояния, продукт в том смысле, что он является в каждую историческую эпоху результатом деятельности целого ряда поколений, из которых каждое стоит на плечах предшествующего ему поколения, развивая его промышленность и его способ сношений и видоизменяя, в зависимости от изменившихся потребностей, его социальный строй»¹. По разъяснению Маркса, окружающая человека чувственно воспринимаемая среда ни в коем случае не есть среда натуральная: это — искусственная, т. е. *социальной* историей созданная, ею детерминированная, начиная от предметного содержания и кончая формами чувственного своего проявления. По Марксу, «даже предметы простейшей чувственной достоверности» даны человеку «только благодаря общественному развитию, благодаря промышленности и торговым сношениям»². Так например «вишневое дерево, как и все почти плодовые деревья, появилось в нашем поясе лишь несколько веков назад, благодаря торговле, и таким образом оно стало доступно «чувственной достоверности» Фейербаха только благодаря этому действию определенного общества и в определенное время»³. В этом смысле Маркс считает даже возможным сказать, что «важный вопрос об отношениях человека к природе»... «устраняется сам собою, если понять, что пресловутое «единство человека с природой» имело всегда в промышленности и представлялось в каждую эпоху, в зависимости от большего или меньшего развития промышленности, в ином виде — точно так же, как и «борьба человека с природой до развития его производительных сил на соответствующей основе»⁴. Основная ошибка натуралистического монизма в том, что, отождествляя мир человека непосредственно с миром природы, монизм этот оказывается лишенным возможности рассматривать человеческий мир, как мир исторический, развивающийся и в своем развитии обусловленный изменением материального базиса общества. Благодаря этому недостатку и получается «то, что

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, О Фейербахе (Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I, 1924, стр. 217).

² Там же

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 217—218.

Фейербах видит например одни лишь фабрики и машины в Манчестере, между тем как сто лет назад там можно было видеть только самопрялки и ткацкие станки, или же находит в римской Кампанье пастбища и болота, между тем как во времена Августа здесь можно было видеть сплошные виноградники и виллы римских капиталистов»¹.

Вразрез с воззрением Фейербаха, который противопоставляет человеку окружающий его мир природы, как совершеннейшую объективность, раскрывающуюся в своем существе только «чистому» естествознанию, только «глазу химика или физика», Маркс показывает, что даже «чистое» естествознание, «о котором говорит Фейербах», получает свою цель, равно как и свой материал, только благодаря торговле и промышленности, благодаря чувственной деятельности людей»². Эта деятельность, — говорит Маркс, — эта непрекращающаяся чувственная работа и творчество, это производство «является настолько основой чувственного мира, как он теперь существует, что, если бы оно прекратилось хотя бы лишь на один год, то Фейербах не только нашел бы колоссальные изменения в физическом мире, но очень скоро не нашел бы всего человеческого мира, собственной способности воззрения и даже своего собственного существования»³.

Из того, что мир, в котором человек живет и действует, есть мир искусственный, созданный исторически развившимися промышленностью и производством, менявшими свои формы с каждой новой исторической эпохой, вовсе не следует, будто Маркс отрицает *генетическое* первенство природы или *естественный* генезис человека и человеческого общества из неорганического и органического мира. «Конечно, — разъясняет Маркс, — при этом сохраняется приоритет внешней природы и, конечно, все это не имеет никакого отношения к первичным, порожденным путем *generatio aequivoса* людям. Но это различие — тут же прибавляет Маркс — «имеет смысл лишь постольку, поскольку признают человека за нечто, отличное от природы»⁴. Таким образом понятие «естественно-исторической» точности, до которой должна возвыситься историческая наука, было в устах Маркса, как показал Ленин, только критерием или масштабом научной обоснованности и объективности исторических понятий и выводов, короче — критерием совершенства, но никак не *предметного* своеобразия исторической науки. Говоря, например, о «естественно-исторической» необходимости превращения — согласно учению Маркса — капиталистического общества в социалистическое, Ленин хотел подчеркнуть не «природный» или «естественный» характер этого превращения, но лишь то, «что неизбежность превращения капиталистического общества в социалистическое Маркс выводит всецело и исключительно из экономического закона движения современного общества»⁵. Иными словами, термин «естественно-научная точность» есть в устах Ленина — согласно задаче, которую он перед собой ставил — лишь синоним научности и материалистичности исторической объяснительной науки и, кроме указания на эту строгую каузальность и материали-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, О Фейербахе (Архив К. Маркса и Ф. Энгельса т. I. 1924, стр. 218).

² Там же, стр. 218.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ В. И. Ленин, Карл Маркс (Соч., т. XVIII, стр. 25).

стичность исследования, не включает в себе специальной характеристики предметных особенностей исторического знания.

Такую характеристику мы впервые находим в замечательном ленинском анализе созданного Марксом понятия общественно-экономической формации. С исчерпывающей ясностью Ленин разъяснил здесь, что принцип «естественно-исторической точности», к которой стремится метод Маркса, не натурализирует исторической науки и не только не ведет к забвению или извращению предмета истории, но напротив сам возможен лишь при условии точного понимания всей конкретной своеобразности социально-исторических явлений. Как показал Ленин, только осуществленное Марксом «сведение общественных отношений к производственным и этих последних к состоянию производительных сил дало твердое основание для представления развития общественных формаций естественно-историческим процессом»¹

¹ В. И. Ленин, Что такое «друзья народа», Соч., т. I, стр. 61.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

МАРКС И ПОНЯТИЕ ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ФОРМАЦИИ — ДИАЛЕКТИКА ОБЩЕГО, ОСОБЕННОГО И ЕДИНИЧНОГО В ИСТОРИИ — МАРКС—ШОПЕНГАУЕР

Основным теоретическим понятием исторической науки Маркс провозгласил понятие общественно-экономической формации, т. е. такое понятие, которое «структуру общества» и законы его развития сводит не к геофизическим влияниям и не к антропологическим или биологическим факторам, но к исторически слагающимся для каждой эпохи особым отношениям — отношениям производственным. «Взявши за исходный пункт основной для всякого человеческого общежития факт — способ добывания средств к жизни», — марксова теория общественной формации, по верной характеристике Ленина, «поставила в связь с ним те отношения между людьми, которые складываются под влиянием данных способов добывания средств к жизни и в системе этих отношений («производственных отношений» по терминологии Маркса), указала ту основу общества, которая облекается политико-юридическими формами и известными течениями общественной мысли. Каждая такая система производственных отношений является, по теории Маркса, особым социальным организмом, имеющим особые законы своего зарождения, функционирования и перехода в высшую форму, превращения в другой социальный организм»¹. В то время как до-марксовские историки ограничивались идеологическими общественными отношениями, (т. е. «такими, которые, прежде, чем им сложиться, проходят через сознание людей») и потому «не могли заметить повторяемости и правильности в общественных явлениях разных стран»², Маркс впервые осуществил анализ материальных, а не идеологических только общественных отношений, и этот анализ сразу поднял историю на степень подлинной объяснительной науки, так как сразу дал возможность подметить повторяемость и правильность и обобщить порядки разных стран в одно основное понятие «общественной формации»³. И только такое обобщение дало, по Ленину, «возможность перейти от описания (и оценки с точки зрения идеала) общественных явлений к строгому научному анализу их, выделяющему, скажем для

¹ В. И. Ленин, Экономическое содержание народничества и т. д. Соч., т. I², стр. 283—284.

² В. И. Ленин, Что такое «дружья народа» (Соч., т. I², стр. 61).

³ Там же.

примера, то, что отличает одну капиталистическую страну от другой, и исследующему то, что обще всем им»¹.

Анализ материально-производственных отношений, особых для каждой крупной исторической эпохи, дал Марксу возможность устанавливать такие закономерности общественного развития, которые выражают подлинно специфическую природу исторического процесса. Вводя в историческую науку понятие общественной формации и, вместе с ним, «объективный, общенаучный критерий повторяемости», Маркс полностью преодолевал натуралистический историзм, т. е. учение, представители которого, хотя и пытались обнаружить известную закономерность и повторяемость в процессах истории, однако сводили ее к общей для всех эпох «естественной» причинной основе и, потому — как выразился о них Ленин — видели «законы природы там, где есть место только законам особой, исторически определенной системы производственных отношений»².

Теоретическая оригинальность и теоретическое совершенство учения Маркса состоит в том, что учение это — и только оно одно — устанавливает диалектическое отношение, связывающее в единый конкретный процесс общую закономерность исторического развития каждой данной общественной формации и частичные, особенные или индивидуальные проявления этой закономерности в отдельных странах — в зависимости от конкретных, исторически сложившихся условий их развития. Более того. У Маркса обязательным неустранимым условием, необходимым для установления закономерных тенденций развития общественных формаций, является именно изучение всего конкретного своеобразия отдельных стадий и форм исторического движения. Маркс только потому и смог указать путь к определению законов исторического развития, что у него эти законы получились, как результат изучения не «общества вообще», но определенных исторических общественных образований — во всем своеобразии их структуры, состава и тенденций их развития. Характеристика социальной обстановки, определяющей в пределах каждой общественной формации закономерность человеческих действий для каждой конкретной эпохи и каждой страны, всегда конкретна. Достигается эта конкретность анализа при помощи разработанного Марксом метода исследования общественных отношений. Этот метод состоит в том, что в пределах каждой общественно-экономической формации действия людей, «действия бесконечно-разнообразные и, казалось, не поддающиеся никакой систематизации, были обобщены и сведены к действиям групп личностей, различавшихся между собою по роли, которую они играли в системе производственных отношений, по условиям производства и, следовательно, по условиям их жизненной обстановки, по тем интересам, которые определялись этой обстановкой, — одним словом, к действиям классов, борьба которых определяла развитие общества»³.

¹ В. И. Ленин, Что такое «друзья народа» (Соч., т. I³, стр. 61).

² В. И. Ленин, Экономическое содержание народничества (Соч., т. I³, стр. 284).

³ Там же, стр. 284. Одна из огромных заслуг В. И. Ленина в деле научной интерпретации философско-исторических воззрений Маркса состоит в указании Ленина на массовые действия, как на объект исторических исследований Маркса. В то время как исторические теории предшественников Маркса не охватывали как раз действий масс населения, осуществленное Марксом сведение запутанного многообразия действий отдельных людей к борьбе групп или, точнее говоря, классов

В указанных выше чертах учение Маркса победоносно противостоит всей традиции предшествовавшей буржуазной философии истории. Один из тягчайших и неустранимых пороков буржуазного историзма заключается как раз в неспособности буржуазных теоретиков найти путь к уразумению отношений, которыми в историческом процессе связываются «общее» законов исторического развития и их «единичное», «основные» элементы общественной структуры и элементы «вторичные», «производные», «объективные» законы, действующие в истории, и их «субъективные» отражения и преломления в общественной мысли, в сознании самих участников и деятелей исторического развития. В вопросе о закономерности исторического процесса и о логическом характере исторической науки буржуазная философия истории осуществляла порочную «формально-логическую альтернативу, колеблясь между историческим «реализмом», который хочет видеть в закономерности исторического развития только «общее», и между историческим «номинализмом», усматривающим в ходе истории лишь «индивидуальное» или «свободное». Первая группа историков не только теряла доступ к пониманию конкретного для каждой эпохи, для каждой страны — иного, всегда своеобразного характера исторического процесса, но вместе с тем именно поэтому не достигла и понимания *общих* законов истории, в отыскании которых она видела единственную задачу науки и ее философии¹. Вторая — хотя и видела в течении исторической жизни поток конкретных и индивидуальных частностей, однако, не зная подлинной основы общественной жизни — материальных производственных отношений — терялась в этом множестве и оказывалась неспособной усмотреть в его дискретности какое бы то ни было охватывающее единство. Первая группа обычно склонялась либо к историческим теориям натуралистического типа, либо к конструкциям объективно идеалистического порядка. Вторая легко впадала в исторический релятивизм и агностицизм, отрицавший принципиально всякую возможность уловить в потоке исторического бытия законы, управляющие его движения. Первая группа хотела быть научной, но не могла, так как не имела понятия об общественной формации, была неспособна раскрывать специфическое содержание исторического процесса, и следовательно, не могла определить логический характер исторической науки. Вторая группа не только не обладала этим понятием, но и не стремилась им обладать, отказываясь от всяких попыток усмотреть какой бы то ни было порядок, какую бы то ни было закономерную связь в истории. Но и та и другая сохранили в качестве им обeim общей отрицательной теоретической предпосылки метафизическое противопо-

общества, к борьбе, развивающейся внутри определенных общественных формаций, позволило Марксу впервые охватить своей исторической теорией тот вид действий, который до Маркса не поддавался научному изучению — действия многомиллионных масс населения. Напротив, исторический материализм Маркса «впервые дал возможность с естественно-исторической точностью исследовать общественные условия жизни масс и изменения этих условий» (В. И. Ленин, Карл Маркс, Соч., т. XVIII, стр. 13).

На этом пути отнаковое крушение терпели как натуралистический историзм, сводивший «общее» законов исторического развития к категориям и законам естественно-исторического порядка (вроде влияния климатических поясов, расовых антропологических отличий, физических свойств местности и т. д.), так и конструктивный историзм идеалистических систематиков, растворявших — вопреки собственным замыслам — «индивидуальные» закономерности развития стран и целых формаций и метафизических и логических а priori систем.

ставление общего — частному и единичному и неспособность постигнуть их диалектическое единство в процессе исторического развития.

Из обоих этих течений историографии и философии истории преобладающим в эпоху формирования теории Маркса, т. е. в начале 40-х годов XIX в., было течение «номиналистическое», подчеркивающее дискретность элементов и стадий исторического развития. Эпоха больших обобщающих исторических синтезов для буржуазной мысли казалась уже пройденной и впредь невозможной. Обнаружившаяся в процессе капиталистического развития Германии необычайная политическая распыленность и немощь немецкого бюргерства, усиленная годами реакции и реставрации, представляла почву мало благоприятную как для натуралистического историзма с его широкими аналогиями физической природе, так и для априорного рационалистического синтеза идеалистических конструкторов исторического процесса — типа Гегеля. Система Гегеля, еще так недавно питавшая и вдохновлявшая работу историков, быстро заволакивалась туманом забвения, а практическая дезориентация немецкого бюргерства, не видевшего никакого смысла в политической борьбе и активности, толкала буржуазную философско-историческую мысль в сторону теорий, принципиально отрицавших возможность усмотреть какой-нибудь порядок или какую-нибудь объединяющую тенденцию в ходе «индивидуальных» фактов исторической жизни. Как раз в 1844 году — в период быстрого окончательного созревания исторической теории Маркса — вышел в свет второй том главного произведения Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*). В ней, отвергнутый и непризнанный современниками Фихте и Гегеля, пессимистический философ и идеолог буржуазного аполитического филистерства с неподражаемым литературным искусством пытался возвысить растерянность и беспомощность мещан, потревоженных раскатами первых социальных бурь, на степень некоторой «гносеологической» критики истории, отрицавшей возможность исторического развития и стало быть исторического познания. В то время как гений Маркса в шуме и «беспорядке» классовых битв уже начинал уверенно различать и научно познавать могучие закономерные тенденции, пробивающиеся сквозь множество индивидуальных и, казалось, дискретных, несводимых ни к какому единству событий и процессов, Шопенгауэр вторично призывал своих современников поверить в его «философию истории»¹, принципиально отрицавшую за историей всякую возможность стать когда бы то ни было объясняющей и обобщающей теоретической наукой.

Стоило бы остановиться на основных положениях шопенгауэровской критики исторического знания! Критика эта не только характеризует методологический уровень буржуазной философии истории, от которого предстояло оттолкнуться Марксу в процессе разработки научного понятия об общественной формации, но, кроме того, содержит в себе зародыш целого ряда воззрений и учений, которые впоследствии сложились в особые течения буржуазной философско-исторической мысли.

¹ Второй том «Мир как воля и представление» вышел спустя два с лишним десятилетия после первого. Философии истории в нем посвящена глава XXXVIII.

Развивая взгляд на историю, по которому она есть лишенный закономерности поток однократных индивидуальных и несвязуемых ни в какое доступное познанию единство, Шопенгауер использовал — в целях классового мирозерцания — весьма древнюю традицию. Уже Аристотель находил, что «поэзия философичнее и серьезнее истории. Поэзия говорит более об общем, история — об единичном»¹. Но если у Аристотеля взгляд этот — как разъяснял Чернышевский — оправдывался до некоторой степени тем, что единственным видом истории, известным в его время, была летопись, лишенная, как например у Геродота, всякого понятия о внутренней связи², то возвращение к этому взгляду у Шопенгауера выражало те стороны и недостатки немецкой философии истории, которые в качестве своей последней жизненной основы имели власть, скудность и лишенную перспектив ограниченность классового политического и исторического опыта, а также высокомерное и по сути филистерское отношение ко всяким формам коллективного, массового исторического действия.

История — утверждает Шопенгауер — «представляет собою знание (Wissen), но ни в коем случае не науку (Wissenschaft)»³. В истории «отсутствует основной признак науки — субординация познанного; вместе этого история указывает простую его координацию»⁴. В то время как «действительные науки» (die wirklichen Wissenschaften) вырабатывают такие всеобъемлющие понятия, посредством которых они «господствуют над единичным» (das Einzelne beherrschen) и, по крайней мере внутри известных границ «усматривают возможность вещей, лежащих внутри их области»⁵, история «нигде не познает единичного посредством общего», но должна постигать единичное непосредственно, как таковое, и следовательно ползти вперед по почве опыта (auf dem Boden der Erfahrung fort kriechen)⁶. В то время как подлинные науки, будучи системами понятий, «всегда говорят о родах» (von Gattungen), «история говорит об индивидах (von Individuen)»⁷. Из родового характера подлинных наук следует далее, что науки «все говорят о том, что существует всегда; история же, напротив, — о том, что совершается только однажды и затем не существует более»⁸. Так как история имеет дело только с единичным и индивидуальным, которое по своей природе неисчерпаемо (unerschöpflich ist), то она может все познавать «только несовершенным образом и наполовину»⁹. Даже если мы учтем, что в истории осуществляется иногда подведение единичного под общее, то — как разъясняет Шопенгауер — история все же не превращается в силу этого подведения в подлинную науку, так как в подобных случаях то «общее», под которое подводят единичное, не объективно, но совершенно субъективно, т. е. «есть нечто такое, общность чего возни-

¹ δια καὶ φιλοσοφικότερον καὶ σπουδαιότερον ποιητικὸς ἔστιν ἢ μὲν γὰρ ποιητικὸς μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ ἱστορίατα καθ' ἑκάστου λέγει (Aristoteles περί ποιητικῆς, IX, 1451 в).

² Чернышевский, О поэзии (в сб. «Эстетика и поэзия», изд. М. Н. Чернышевского, СПб, 1893, стр. 126 и сл.).

³ Schopenhauer, Werke, изд. Grisebach, 1892, В. II, S. 516 (курсив мой.—В. А.).

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

кает только из недостаточности (aus der Unzulänglichkeit) индивидуального знания о вещах»¹.

По Шопенгауэру история не может быть подлинной наукой не только потому, что ей недоступно воззрение общего, но еще и потому, что единственный доступный ей объект — единичное — она постигает не адекватно, но крайне поверхностно: в то время как в подлинных науках самое достоверное есть единичное, в истории, наоборот, — самое достоверное — это самое общее, например исторические эпохи, смены королей, революции, войны и мирные договоры; напротив, «частности исторических событий и их внутренние связи менее достоверны, и эта их достоверность тем сильнее убывает, чем дальше мы в них углубляемся»².

Итак, историческое познание невозможно как познание общего, но оно недостоверно и в качестве познания единичного. Более того. По Шопенгауэру даже в том случае, если бы история могла быть адекватным постижением единичного — историческое познание не имело бы той ценности, какая принадлежит философскому познанию, направленному на общее. Ничтожность исторического познания следует, по Шопенгауэру, из того, что в пестрой смене единичных исторических событий, эпох и периодов не раскрывается ничего нового. «История, — утверждает Шопенгауэр, — на каждой своей странице показывает лишь одно и то же (nur das Selbe), но под различными формами; и кто не познает этого единства по одной или несколькими страницам, тому едва ли удастся достигнуть этого познания, если даже перед ним пройдут все эти формы»³. Так как сущность человеческой жизни «дана налицо в каждый текущий момент (in jeder Gegenwart ganz vorhanden)», то отсюда следует, что различные главы истории народов «в сущности отличаются друг от друга только именами и датами: подлинно существенное содержание их (der eigentlich wesentliche Inhalt) — всюду одно и то же»⁴. С этой точки зрения Шопенгауэр вполне последовательно приходит к выводу, что содержание истории «едва ли представляет для человеческого духа достойный предмет серьезного и тщательного рассмотрения» и что человеческий дух, «именно потому, что он преходящ, должен избирать объектом своего изучения непреходящее»⁵.

Истинная «философия истории не должна изучать то, что всегда становится и никогда не есть», и не должна принимать это становящееся за подлинную сущность вещей; но должна иметь в виду «то, что всегда есть и никогда ни возникает, ни преходит»⁶. Истинная философия истории состоит, по Шопенгауэру, в сознании того, что во всей бесконечной смене и путанице событий мы всегда имеем перед собой одну и ту же, одинаковую и неизменную сущность, которая сегодня остается такой же, какой она была вчера и всегда. Таким образом философия истории должна «познать тождественное во всех событиях как древнего, так и нового времени, как Востока, так

¹ Schopenhauer, Werke, B. II, 1892, S. 516.

² Там же, S. 517.

³ Там же, S. 518.

⁴ Там же.

⁵ Там же, 519.

⁶ Там же, 521.

и Запада и, невзирая на все различия особых обстоятельств, одеяний и нравов, должна повсюду видеть одно и то же человечество»¹. Поэтому в исторической науке, как и в самой истории, нет и не может быть никакого прогресса, и «кто читал например Геродота, тот в философском отношении — уже достаточно изучил историю (hat... schon genug Geschichte studiert)»².

Чрезвычайно поучительна путаница этих рассуждений франкфуртского философа. «Приноровленные — по меткому выражению Энгельса — к духовному уровню филистера»³ размышления Шопенгауера, как в капле воды отражали историческую незрелость самой немецкой жизни, где буржуазное развитие овладело — и то частично — лишь некоторыми формами политической действительности, а самая суть общественных порядков оставалась феодальной в своей социально-экономической основе. «Все конструкции историй, — заявлял Шопенгауер, — сопровождаемые плоским оптимизмом, сводятся в конечном счете к уютному, питательному и сытному государству с благоустроенной конституцией, хорошей юстицией и полицией, техникой и индустрией, в лучшем случае — с интеллектуальным совершенствованием»⁴. Государственным идеалам современников, высоко оценивших историзм как мировоззрение, оправдывавшее существующие порядки ссылкой на их глубокие корни в историческом прошлом нации, Шопенгауер энергично противопоставил моральный идеал индивидуалистической этики. «Именно к моральному, — уверяет Шопенгауер, — сводится все, по свидетельству нашего сокровеннейшего сознания, и коренится это моральное только в индивиду как направление его воли. В действительности только жизнь индивида обладает единством, связью и истинным значением; ее можно рассматривать как некое поучение, смысл которого морален. Только явления внутреннего мира (der inneren Vorgänge), поскольку они касаются воли, обладают истинной реальностью и являются действительными событиями»⁵.

Возражения Шопенгауера против историзма своим острием метили против историзма Гегеля и гегельянцев. Но критика эта была направлена явно не по адресу: в том, что в ней было справедливого, она должна была быть обращена не столько к Гегелю, у которого историзм заключал в себе и революционное ядро, но прежде всего к представителям исторической школы права. Эмпирические формы государственного феодально-бюрократически-полицейского строя Гегель пытался осознать и оправдать, как мы показали выше, не столько при помощи историзма, сколько при помощи понятия «разумной действительности»⁶, которое наряду с аналогией существующего заключало в себе — по крайней мере в возможности — и его отрицание. Напротив, историческая школа права стремилась использовать тенденциозно понятую историю для откровенного оправдания худших реакционных черт современного немецкого общественного строя.

¹ *Schopenhauer*, изд. Grisebach, Werke, B. II, 1892, S. 521.

² Там же, S. 522.

³ *Ф. Энгельс*, Старое предисловие к «Анти-Дюрингу», Соч., т. XIV, 1931, стр. 339.

⁴ *Schopenhauer*, Werke, изд. Grisebach, B. II, 1892, S. 519.

⁵ Там же, S. 519—520.

⁶ *К. Маркс*, К критике гегелевской философии права, Соч., т. I, 1929, стр. 401.

Глубоко реакционная сущность исторической школы права, отрицавшей, вопреки Гегелю, «разумный» смысл действительности, была вскрыта Марксом в работе «Философский манифест исторической школы права». В блестящем памфлете, направленном против Гуго, одного из вождей школы, Маркс показал, что основная тенденция исторической школы не только не сводится к стремлению «доказать», что *позитивное разумно*, но, напротив, состоит в стремлении «доказать, что *позитивное неразумно*»¹. Маркс показал, что Гуго «старается сделать вполне очевидной ту истину, что никакая разумная необходимость не одухотворяет положительных институтов, напр. собственности, государственной конституции, брака и т. д.»². При этом, как показал Маркс, Гуго исходит из мысли, что «если бы разум был *масштабом позитивного, тогда позитивное не было бы масштабом разума*»³. Для Гуго все, что существует — он разумеет современный реакционный полигический строй Германии — «приобретает в его глазах значение *авторитета*; все, что имеет характер *авторитета*, он принимает за *основание*»⁴. Поэтому естественное право Гуго Маркс называет «*немецкой теорией* французского *ancien régime* (старого режима)»⁵. Как шекспировский Шейлок историческая школа права «клянется в каждом фунте мяса, вырезанном из народного сердца, ее векселем, ее историческим векселем, ее христианско-германским векселем»⁶, объявляет мятежным «всякий крик крепостных против кнута, если только этот кнут — старый и прирожденный исторический кнут»⁷. Для исторической школы права, «узаконяющей» — по словам Маркса — «подлость сегодняшнего дня подлостью вчерашнего», история была только прагматическим орудием самой реакционной апологетики.

Перед лицом этой корыстной классовой интерпретации истории восстание против историзма, поднятое Шопенгауером, несомненно звучало, как голос независимой мысли, отвращавшейся от господствовавшего духа сервиллизма и апологетики. Зато филистерская ограниченность социально-политического кругозора Шопенгауера, обывательский аполитизм лишали его выступления какого бы то ни было положительного значения, а — в теоретическом разрезе — вели автора к превратному смешению различных понятий. Отождествив *всякий* историзм с той его формой, которая действительно была направлена на оправдание эмпирически существующих государственных порядков, Шопенгауер провозгласил *весь* исторический опыт — нереальным, не имеющим подлинной ценности, и центр тяжести перенес в узкую сферу личного морального действования. Но в свете событий, назревавших в Германии, эта проповедь личного морального совершенствования, ограничивавшая активность личности сферой аполитического укроения и даже — в идеале — полного уничтожения «моральной воли», явно играла на-руку реакционным силам общества и при том едва ли не в меньшей степени, нежели

¹ К. Маркс, Философский манифест исторической школы права, Соч., т. I, М. 1929, стр. 210.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 210—211.

⁵ Там же, стр. 212.

⁶ К. Маркс, К критике гегелевской философии права, Соч., т. I, М. 1929, стр. 401.

⁷ Там же, стр. 401.

прикрывавшаяся знаменем историзма прямая апология реакции, осуществлявшаяся деятелями исторической школы права.

Впрочем сведение сущности человеческой жизни к узко личному кругу деятельности моральной воли не было только личным достоянием автора «Мир как воля и представление». Взгляд этот — глубоко типичный для широкого круга представителей немецкой буржуазной общественной мысли в 30—40 годах XIX в. Именно этот классовый круг имел в виду Маркс, когда он — в работе, посвященной критике гегелевской философии права, — утверждал, что «основу немецкой морали и честности, не только в отдельных личностях, но и в классах, образует скорее тот скромный эгоизм, который признает свою ограниченность и позволяет ей укрепиться против себя»¹. «Ни у одного класса в Германии, — писал Маркс в той же работе, — нет не только последовательности, резкости, мужества, беспощадности, которые наложим бы на него клеймо отрицательного представителя данного общества, — ни у одного класса нет также той душевной широты, которая отождествляет себя, хотя бы только на время, с душой народной, той гениальности, которая одухотворяет материальную силу до степени политической силы, той революционной отваги, которая кидает в лицо противнику дерзкий пароль: «я — ничто, но должен быть всем»². Поэтому отношение «между различными слоями немецкого общества» Маркс определял, как отношение «не драматическое, а эпическое»³. Поэтому «даже моральное самочувствие среднего класса в Германии покоится, по Марксу, лишь на сознании, что он общий представитель филистерской посредственности всех других классов»⁴.

Рожденное из духа филистерской посредственности мировоззрение Шопенгауера запуталось в безвыходных противоречиях. В плане теоретическом — философско-историческом, логическом, методологическом — эти противоречия обнаружились в порочном противопоставлении социально-политических явлений их внеисторической сущности, в анти-тезе «общего» и «индивидуального», в стремлении отделить друг от друга «коллективное» и «личное».

Как непохожа на это плоское философствование философско-историческая мысль юного Маркса! Впервые приложив к исторической науке критерий революционной практики, Маркс сразу поднялся на теоретическую ступень, открывавшую перед ним возможность избежать порочной формально-логической антитетики «связных» и «дискретных», «общих» и «единичных» элементов исторического процесса и исторического познания. Философско-историческое учение Маркса не есть *онтологический реализм*, уничтожающий индивидуальные особенности исторического развития, характерные для отдельных стран и отдельных этапов внутри каждой общественной формации. Но теория Маркса не есть и «номинализм» типа Шопенгауера, замечающий в истории только «индивидуальные» разорванные явления и потому неспособный вскрыть в многообразии форм исторической жизни тенденции, сообщающие этому многообразию значение общих законов развития.

¹ К. Маркс, К критике гегелевской философии права, Соч., т. I, 1929, стр. 410.

² Там же, стр. 410.

³ Там же.

⁴ Там же.

Теория Маркса — исторический материализм — впервые создала такой способ анализа и изучения фактов исторического развития, который позволяет сводить всю наблюдаемую дискретность частных исторических явлений к объективной целостности и общности крупных исторических эпох и делает ясным, каким образом доминирующая в пределах каждой крупной эпохи общественная структура видоизменяется в каждом частном случае — в зависимости от конкретных для каждого периода и для каждой страны особых условий, ее развития.

Каким образом Маркс сделал возможным примирение — в области истории — противоположности между общим законом развития формации и ее специфическими особенностями? Поставив этот вопрос, мы из области предметного исторического мировоззрения Маркса переходим к характеристике им обусловленного исторического метода или диалектики исторического познания.

Противоречия общего и индивидуального в историческом развитии разрешаются, по Марксу, отнюдь не в том смысле, что один из членов противоречивого отношения устраняется или признается недействительным, а другой в это время заполняет собой весь мир исторической действительности. Теория исторического познания, созданная Марксом, повторяем, не есть ни универсализм схоластиков, ни номинализм ранних предтеч буржуазного Ренессанса. Разрешение противоречия между общим и индивидуальным в истории оказалось теоретически возможным для Маркса потому, что к проблеме общего и индивидуального он подошел, владея уже оружием материалистической диалектики и материалистического понимания истории. То общее, которое Маркс делает предметом изучения в истории, не есть одна лишь пустая абстракция, получаемая путем обычного для буржуазной логики чисто аналитического расчленения предмета и выделения в нем некоторых определяющих общих отношений. «Общее», о котором идет речь у Маркса, по своему материальному бытию таково, что оно уже в отправной точке исследования содержит в себе целое конкретное многообразие возможных своих частных определений. Маркс не отрицает ни реальности общего, ни значения его в деле исторического познания. Но в то же время Маркс энергично подчеркивает, что *быть* общим и — что для нас самое главное — *развиваться* в своем качестве общего, иметь *историю* общее может, только раскрывая и осуществляя изначально принадлежащую ему и неотделимую от него полноту частных различий. Так, анализируя во «Введении к критике политической экономии» категорию производства, Маркс не отрицает существования «производства вообще», т. е. известной общности признаков, которые могут быть найдены в производстве любой исторической эпохи. «Всем эпохам производства, — говорит Маркс, — свойственны некоторые общие признаки, некоторые общие определения»¹. И хотя «производство вообще — это абстракция»², однако, по Марксу, это — абстракция, имеющая смысл, поскольку она действительно выдвигает общее, фиксирует его и тем избавляет нас от повторений»³.

Однако это общее — как бы ни было оно реально по бытию и ценно для познания — отнюдь не есть то «общее», о котором учит формальная логика и которое самим фактом своей общности исключает

¹ К. Маркс, Введение к критике политической экономии, М. 1929, стр. 17.

² Там же.

³ Там же.

якобы всякую возможность конкретной его характеристики. По Марксу, общее, которое может быть фиксировано историческим изучением в материальной основе развития человеческого общества, как «выделенное» путем сравнения, само является весьма расчлененным и содержит в себе различные определения»¹. Более того, Маркс не только доказывает конкретность связи между общим и различными его частными проявлениями, но именно в необходимости этих проявлений видит основное условие возможности самого исторического развития. Так в политической экономии имеются определения, которые «являются общими для современной и для древнейшей эпохи, и без них совершенно невозможно мыслить себе производство»². Однако «определения, которые приложимы к производству вообще, должны быть выделены именно для того, чтобы из-за единства (а оно обусловлено уже тем, что как субъект — человечество, так и объект — природа существуют на всех ступенях) не были бы забыты существенные различия»³.

Сказанное здесь о конкретной связи «общего» с «особенным» в их историческом выявлении Маркс считает истинным не только по отношению к категориям политической экономии, но также по отношению ко всей сфере социально-исторического бытия. То же отношение, которое в области политической экономии было установлено между общим и специфическими особенностями, образующими необходимое условие его существования и развития, оказывается действительным и в области например развития *языка*. «Хотя наиболее развитые языки, — говорит Маркс, — имеют законы и определения, общие с наименее развитыми языками, но именно отличие их от этого всеобщего и общего и есть то, что образует их развитие»⁴.

Непонимание этой конкретной исторической диалектики общего и особенного есть, по Марксу, крупнейшая логическая ошибка всей предшествующей буржуазной историографии и философии истории. Но это непонимание не есть всего лишь *логическая* ошибка. Игнорирование конкретных различий, определяющих в своей совокупности общий закон развития каждой общественной формации, есть логический прием, посредством которого буржуазная наука и философия осуществляют *оправдание существующих в настоящем буржуазных общественных отношений и буржуазных политических учреждений*. Стирая грань между социально-историческим бытием и бытием природы, уничтожая внутри социально-исторического бытия специфические различия, характерные для каждой его категории, на каждом новом этапе истории буржуазная логика исторического познания защищает кровные интересы класса. Так, если например, у Джона Стюарта Милля «производство... изображается, в отличие от распределения, как заключенное в рамки вечных законов природы, независимых от истории»⁵, то это воззрение есть не только результат несовершенства формальной логики, устанавливающей мнимую теорему об обратно пропорциональной зависимости между «содержанием» и «объемом» понятия, между «общим» и «особенным». Воззрение это, будучи заблуждением антидиалектической ло-

¹ К. Маркс, Введение к критике политической экономии, М. 1929, стр. 17.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же, стр. 19.

гики, необходимо в то же время для того, «чтобы при этом удобном случае подсунуть буржуазные отношения в качестве непреложных, естественных законов общества in abstracto»¹. И «в этом, — говорит Маркс, — заключается более или менее сознательная цель всего приема»²

Уже из беглого предыдущего анализа видно, насколько плодотворным оказалось созданное Марксом понятие общественно-экономической формации. Введенное в историческое познание понятие это впервые подняло историю на степень действительной науки, устанавливающей закон исторического движения общества и обобщающей громадное множество глубоко различных явлений исторической жизни в крупные единства, доступные точному научному исследованию. При этом ценность понятия общественной формации заключается не только в чисто теоретическом его значении. Ценность эта в первую очередь состоит в том, что понятие формации, по мере того как оно развертывается в познание конкретного развития общественных структур, последовательно сменявших друг друга в ходе всемирноисторического процесса, становится перспективой и основанием для исторического действия, указывает путь и направление будущему поведению тех общественных классов, которые воплощают движущие силы истории.

Эту свою действительную силу метод Маркса может осуществить только потому, что его основные понятия и категории суть понятия и категории *материалистической диалектики*, синтезирующие теоретический и практический опыт многомиллионных масс пролетариата — единственного передового класса современного общества. Только *диалектическая* логика в состоянии развить такое понятие о законах истории, которое открывает путь от общего к конкретным особенностям ее развития или, в применении к современности, связывает законы *прошлого* — через изучение *современных* тенденций общественного развития — с вырастающим из этой современности *будущим*. И только *материалистическая* диалектика могла в сложной целостности социально-исторического бытия указать его реальный костяк, реальный фундамент, а также ту реальную точку приложения сил, знание которой одно только и сообщает историческому действию человека значение акта, подлинно революционизирующего мир.

И действительно: если социальная активность человека не хочет быть слепым и неопределенным в своих результатах действием, совершаемым по одним лишь субъективным — в широком смысле понятия — мотивам, то необходимо, чтобы активность эта предвлялась и сопровождалась твердым убеждением в том, что результат социального действия обеспечивается и закономерно определяется самим ходом развития данного общества. Но такая гарантия имеет место лишь в том случае, если то, что мы называем «настоящим», не есть чередование ничем между собою не связанных моментов, самобытных и равноценных в любом элементе своего эмпирического состава. В самом «настоящем» должны ощущаться и действовать силы и тенденции, направленные на создание будущего, а потому должны действовать и ощущаться также и силы, этой направленности противоречащие и противодействующие, стремящиеся задержать рождение будущего из настоящего.

¹ К Маркс, Введение к критике политической экономии, М. 1929, стр. 19.

² Там же.

С другой стороны, для того, чтобы «настоящее» могло быть реализовано и познано как закономерная направленность в будущее, необходимо, чтобы настоящее было связано также и с «прошлым», иначе говоря, чтобы оно протекало и следовательно осознавалось не просто как фактическая данность или *наличность* известных явлений и процессов, но как данность, закономерно вырастающая из «прошлого» с тем же характером необходимости, который присущ движению из «настоящего» в «будущее».

Чрезвычайная трудность такого понимания истории состоит в том, что оно требует диалектического сочетания принципа строжайшей объективной закономерности исторического действия с принципом его творческой свободы. Всемирноисторическое значение теории Маркса непосредственно обусловлено тем, что Марксу впервые удалось подлинно научным способом разрешить противоречие «необходимости» и «свободы», над которым, начиная с XVII в., упорно билась мысль лучших теоретиков буржуазного класса. Осуществление этой труднейшей научной задачи стало возможным для Маркса только потому, что он овладел ключом к *материалистически-диалектической* постановке самого вопроса. Здесь только нам становятся до конца ясными огромные по своим последствиям преимущества разработанной Марксом материалистической диалектики «общего» и «особенного», сконцентрированной в понятии общественно-экономической формации.

В истории Маркс видит такое развитие человеческого коллектива, в котором *общая* закономерность жизни каждого данного социального уклада есть не неизменно повторяющаяся и статически-неподвижная черта его структуры, но скорее — вечно изменяющаяся, подвижная, в каждой стране по-иному осуществляющаяся тенденция ее развития. Без *общей* тенденции, без *общего* для всей данной формации характерного и *объективно* определяемого направления ее развития мы не могли бы быть убеждены в закономерности и необходимости этого развития, а стало быть не могли бы надеяться на объективно успешный и необходимый результат наших целесообразно обоснованных социально-исторических действий. Так, для того, чтобы пролетариат мог быть уверен в том, что его классовая борьба, направленная против буржуазии, не есть борьба напрасная и бесплодная, необходимо прочно обоснованное убеждение, которое для всех сознательных пролетариев сделало бы ясным, что положительный победоносный исход революционной борьбы и подъем общества на высшую ступень исторического развития есть не субъективное только, не бессильное пожелание и не объективная только, но недостижимая цель революционной активности рабочих. Необходима светлая и научно обоснованная уверенность в том, что победоносный исход революционной борьбы пролетариата объективно, на деле обеспечен самой логикой основных тенденций развития современного общества¹. Иными словами, необходимо доказать, что тот общественный порядок, который пролетарская социаль-

¹ «Действительный вопрос, — так разъяснял Ленин мысль Маркса, — возникающий при оценке общественной деятельности личности, состоит в том, при каких условиях этой деятельности обеспечен успех. В чем состоят гарантии того, что деятельность эта не останется одиночным актом, тонущим в море актов противоположных (В. И. Ленин, Что такое «друзья народа», Соч., т. I, стр. 77).

ная революция стремится поставить на место насильственно разрушаемого ею старого порядка буржуазно-капиталистического общества, есть не одна лишь мечта и не идеал трансцендентный по отношению к действительному социальному миру. Необходимо показать, что этот новый и небывалый еще порядок — в своих материальных задатках — имманентно возникает в недрах старого капиталистического уклада и что социальная революция необходима не для того, чтобы оборвать всякую связь будущего с прошлым (что попросту невозможно), но именно для того, чтобы путем осуществляемого в настоящем насильственного, исполненного борьбы и противоречий скачка — дать будущему родиться из недр прошлого.

Необходимость вывести борьбу, которую пролетариат в настоящем ведет за свое будущее, из объективно необходимых законов исторического развития общества сообщила всему учению Маркса характер строго научного, строго объективного, строго детерминистического взгляда. Уже в письмах к Руге, формулирующих направление «Немецко-французских летописей», которые Маркс совместно с ним издавал, последний разъяснял, что работа современности может быть только «уяснением самой себе... смысла собственной борьбы и собственных желаний»¹. Уяснение это обнаруживает, что борьба, которую ведет передовой класс общества, не может иметь иной цели, кроме той, которая указывается имманентной логикой развития общества и которая с закономерной необходимостью вырастает из его же собственных недр. При этом оказывается, что «мир уже давно грезит о предмете, для действительного обладания которым миру нужно только обладать сознательным представлением о нем»². В этом смысле «вопрос идет — по Марксу — не о том, чтобы провести черту между прошедшим и будущим, а о том, чтобы осуществить мысли прошедшего»³. Отсюда далее следует, что «человечество» не начинает новой работы, а сознательно доводит до конца старую работу»⁴. Поэтому уже в 1843—1844 гг. критика Марксом современной политической действительности была не критикой утопического социалиста или доктринера; критика Маркса была связана с действительной борьбой пролетариата, которая в свою очередь закономерно вытекала из достигнутой к тому времени ступени развития общественных противоречий буржуазного общества. «Мы не выступим перед миром, — писал Маркс к Руге, — как доктринеры с готовым новым принципом: тут истина, на колени перед ней. — Мы развиваем миру новые принципы из его же собственных принципов. Мы не говорим миру: «перестань бороться, вся твоя борьба — пустяки», мы даем ему истинный лозунг борьбы. Мы только показываем миру, за что, собственно, он борется»...⁵

В процитированных строках юного Маркса дана — в зародыше — та постановка вопроса, которая впоследствии, по мере того как разрабатывалась экономическая теория Маркса, была развита им в глубокое диалектическое учение, связывающее будущее — через настоящее — с прошлым и подводящее под революционную деятельность пролетариата

¹ К. Маркс, к Руге, сентябрь, 1843, Соч., I, М. 1929, стр. 367.

² Там же, стр. 366.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 367.

⁵ Там же, стр. 336.

гранитный базис подлинного научного обоснования. Следующий этап «в развитии этой мысли представлен в предисловии к «Критике политической экономии». Если в приведенном выше месте письма к Руге Маркс еще несколько общо говорил о развитии принципов революционной борьбы из самого «мира», то здесь на место неопределенного понятия о «мире» ставится уже вполне конкретное, материалистически разработанное понятие общественной формации. «Ни одна общественная формация, — писал Маркс в Предисловии, — никогда не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она представляет достаточно простора, и новые высшие производственные отношения никогда не появляются на свет раньше, чем в недрах самого старого общества созреют материальные условия их существования».

«Поэтому, — продолжает Маркс, — человечество всегда ставит себе только такие задачи, которые оно в состоянии решить, ибо при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже существуют или, по крайней мере, находятся уже в процессе образования»¹. Этот общий принцип исторического материализма провозглашается Марксом не как некое философско-историческое а priori, но как положение, выведенное из конкретного анализа исторических условий возникновения и тенденций к гибели капиталистической общественной системы. Поэтому тезис Маркса есть — не только абстрактный закон, вскрывающий механизм созревания материальных условий высших производственных отношений «в недрах самого старого общества». Тезис этот есть одновременно и программа исследований, имеющая задачей показать, каковы конкретные линии тенденций, по которым «в недрах самого старого общества» возникает материальная основа социальных отношений нового общества. Программа эта конкретно выполнена Марксом в «Капитале», который поэтому есть не только трактат, вскрывающий закон возникновения «капитализма из феодального общества, но также и руководство к практическому революционному действию, которое, опираясь на познание объективно заложенных в структуре капиталистического общества тенденций его развития, указывает «субъективные» условия революционного освобождения зарождающихся внутри капиталистической системы новых и высших общественных отношений. «Капитал» всем своим содержанием доказывает, что революционная деятельность пролетариата представляет собой не простой импульсивный бунт подавленных капиталистической эксплуатацией людей, но такую деятельность, результат которой объективно предугадывается всеми тенденциями развития капиталистического общества и которая необходима для того, чтобы в акте революционной борьбы и насилия освободить возникающую под оболочкой капитализма основу новой общественной формации. В «Капитале» Маркс показывает, что еще в рамках капиталистической системы, — в силу имманентных законов и тенденций ее развития, — возникают материальные предпосылки технического базиса и будущих, осуществимых лишь при социализме, общественных отношений нового — социалистического — общества, и что эти эмбрионы могут развиваться и стать действительным базисом нового строя только при условии революционного освобождения общества, т. е. путем революции и революционной классовой борьбы,

¹ Маркс, К критике политической экономии, стр. 87, Гиз, 1930.

устраняющей и разрушающей сверху донизу всю систему капиталистических общественных отношений.

Крупная капиталистическая промышленность разложила лишние повидимому внутренней связности и застывшие формы общественного процесса производства «на сознательно планомерные, систематически обособленные, в зависимости от желательного полезного эффекта, применения естествознания»¹. В то время как у всех прежних способов производства технический базис «был по существу консервативен», технический базис капиталистического способа производства — «революционный»². В своей капиталистической форме крупная промышленность «воспроизводит старое разделение труда с его закостеневшими специальностями»³. С другой стороны, в своей технической основе, посредством своих машин, химических процессов и других методов «она постоянно производит перевороты в техническом базисе производства, а вместе с тем и в функциях рабочих и в общественных сочетаниях процесса труда. Таким образом, она столь же постоянно революционизирует разделение труда внутри общества и непрерывно бросает массы капитала и массы рабочих из одной отрасли производства в другую. Поэтому природа крупной промышленности обуславливает перемену труда, движение функций, всестороннюю подвижность рабочего»⁴.

Но, развившись в оболочке капиталистических отношений, индустриальная техника prepares переход к новой — социалистической — общественной системе не только в непосредственной сфере городской промышленности. Индустриальная техника приводит к вызреванию материальных предпосылок для будущих, лишь при социализме осуществляемых общественных отношений также и в деревне. И здесь, в сфере земледелия, крупное капиталистическое производство «действует с величайшей революционностью»⁵. Выдвигая на место «самого рутинного и самого нерационального способа производства» сознательное технологическое применение науки и довершая «разрыв того первоначального семейного союза земледелия и мануфактуры, который сочетал друг с другом младенчески неразвитые формы обоих»⁶, капиталистический способ производства «создает в то же время материальные предпосылки нового, высшего синтеза — союза земледелия и промышленности на основе их антагонистически развитых форм»⁷. Препятствуя обмену веществ между человеком и землей, разрушая благодаря этому одновременно физическое здоровье городских рабочих и интеллектуальную жизнь сельских рабочих, иными словами, разрушая чисто стихийно сложившиеся условия обмена веществ, капиталистическое производство систематически вынуждает восстановить его уже в качестве закона, регулирующего общественное производство и в форме, адекватной полному развитию человека»⁸.

При этом созревают «в недрах старого общества» не только чисто

¹ К. Маркс, Капитал, т. I, М. 1909, стр. 450.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же, стр. 467.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

технологические предпосылки нового общественного порядка. Маркс как нельзя более далек от мысли, будто возможен *имманентный* технический прогресс, т. е. такой, который не зависел бы от общественных отношений людей, чьими руками техника развивается. Поэтому, говоря о революционизирующей природе капиталистического способа производства, Маркс имеет в виду не только изменения в *техническом* базисе производства, но одновременно и с этими изменениями связанные изменения общественных отношений самих производителей. В социально-политической оболочке старой капиталистической системы возникает не только технический базис, из которого впоследствии будут исходить, как из отправного пункта, строители общества социалистического. Вместе с новым техническим способом производства в недрах капитализма возникает тенденция к развитию обусловленных этим способом новых форм общественной связи производителей.

Так, анализируя например характерное для капиталистической системы всеобщее распространение фабричного законодательства, Маркс показывает, что это распространение «делает всеобщим и ускоряет превращение рассеянных процессов труда, ведущихся в карликовом масштабе, в комбинированные процессы труда в крупном, общественном масштабе, т. е. обобщает и ускоряет концентрацию капитала и единодержавие фабричного режима»¹. Но именно разрушая «все старинные и переходные формы, за которыми господство капитала еще прикрито»², заменяя их «прямым, неприкрытым господством капитала»³, увеличивая — благодаря мощному толчку, который ограничение и урегулирование рабочего дня сообщают капиталистической технике — «анархию и катастрофы капиталистического производства, взятого в целом», повышая «интенсивность труда и конкуренцию машины с рабочими»⁴, — распространение фабричного законодательства уничтожает вместе с формами мелкого производства и домашнего труда «последние убежища «избыточных» рабочих и следовательно существовавший до того времени предохранительный клапан всего общественного механизма»⁵. Вместе с материальными условиями и общественной комбинацией процесса производства оно приводит к созреванию противоречия и антагонизмы его капиталистической формы, а следовательно в то же время и элементы для образования нового и моменты переворота старого общества»⁶.

Таким образом и факты, относящиеся к *юридической* оболочке общественных отношений капиталистического общества, способствуют тому, чтобы «производство превратилось из ряда разрозненных усилий единиц в ряд общественных действий, а продукты из произведения отдельного лица — в произведения всего общества»⁷. Если такую роль при капитализме играют уже тенденции юридического оформления капиталистических отношений, то в несравненно высшей степени роль эту исполняют характерные для развития капиталистической

¹ К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 465.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV, стр. 27.

системы технические и общественные условия производства в целом. И действительно: на известной стадии развития капиталистический способ производства «сам создает материальные средства для своего уничтожения»¹. Начиная с этого момента, в «недрах общества начинают шевелиться силы и страсти, которые чувствуют себя скованными этим способом производства»².

Рука об руку с «централизацией или экспроприацией» многих капиталистов немногими развивается кооперативная форма процесса труда, сознательное техническое применение науки, планомерная эксплуатация земли, выработка таких средств, которые допускают лишь совместное применение, экономизацию всех средств производства путем применения их как средств производства комбинированного, общественного труда, вовлечение всех народов в сеть мирового рынка и следовательно интернациональный характер капиталистического режима. Наряду с постоянным уменьшением числа магнатов капитала, которые узурпируют и монополизуют все выгоды этого процесса, растет масса нищеты, гнета, порабощения, вырождения и эксплуатации, но вместе с тем растет и возмущение рабочего класса, непрерывно увеличивающегося, вышколенного, объединенного и организованного самим механизмом капиталистического процесса производства. Монополия капитала становится оковами того способа производства, который вместе с нею и благодаря ей достиг расцвета. Централизация средств производства и обобществления труда³ достигают уровня, при котором

¹ К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 723.

² Там же.

³ Энгельсу и в особенности Ленину принадлежит заслуга точного разъяснения марксова учения о тенденциях обобществления труда в границах капиталистического общества. Комментируя в «Анти-Дюринге» IV отдел первого тома «Капитала», Энгельс разъясняет, что в отделе этом Маркс показал, каким образом «превращая ограниченные средства производства в громадные современные производительные силы, буржуазия не могла не превратить их вместе с тем из частных в общественные, приводимые в действие лишь усилиями многих людей» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. XIV, М. 1931, стр. 271—272). «Подобно средствам производства,— продолжает Энгельс,— и само производство превратилось из ряда разрозненных усилий единиц в ряд общественных действий, а продукты из произведения отдельного лица — в произведения всего общества. Пряжи, ткани, металлические товары, выходящие теперь из фабрик и заводов, представляют собой продукт труда множества рабочих, которые поочередно прилагали к ним свои усилия, прежде чем придали им окончательную форму» (там же, стр. 272). Еще отчетливее и полнее комментирует мысль Маркса Ленин. По разъяснению Ленина огромная теоретическая заслуга Маркса состоит в представленном им научном доказательстве того положения, что капиталистическая система производства необходимо создает внутри собственных пределов такие формы обобществления труда, которые оказываются не вмещающимися в рамки капиталистических общественных отношений и способов присвоения. Зарождение новых и высших производственных отношений подготавливается таким образом самой имманентной логикой развития капиталистического общества. «Обобществление труда капиталистическим производством,— писал Ленин,— состоит совсем не в том, что люди работают в одном помещении (это только частичка процесса), а в том, что концентрация капиталов сопровождается специализацией общественного труда, уменьшением числа капиталистов в каждой данной отрасли промышленности и увеличением числа особых отраслей промышленности; в том, что многие раздробленные процессы производства сливаются в один общественный процесс производства» (В. И. Ленин, Что такое «друзья народа», Сочинения, т. I, стр. 91). Так как при этом «общественная связь между производителями все более и более укрепляется» и сами производители «сплачиваются в одно целое», то характер режима совершенно меняется» (там же). «Если во время

они становятся несовместимыми с их капиталистической оболочкой. Последняя лопается. Бьет час капиталистической частной собственности. Экспроприаторов экспроприируют»¹.

Таким образом историческое учение Маркса прочно обосновало положение, в свете которого историческое развитие общества следует рассматривать как объективно-закономерный процесс, осуществляющий общую закономерность, характерную для данной общественной формации, и потому причинно связанный как с формацией предшествующей, из которой данная формация возникла, так и с последующей, которая еще только должна возникнуть. Этот принцип строгого детерминизма или исторической каузальности сообщает революционному учению Маркса значение не утопической догмы и не субъективного верования, но прочно обоснованного научного убеждения. Если новый уклад возникает не как непостижимый и случайный в своей иррациональности факт, но как необходимый результат общих законов, сил и тенденций, действующих в настоящем и закономерно вытекающих в порядке причинного развития из прошлого, то тогда борьба, которую современный пролетариат ведет против буржуазии и капиталистических общественных отношений, превращается из слепого и быть может неразумного акта, каким она была до научного ее обоснования, в насквозь сознательное и уверенное революционное действие, совпадающее с объективной тенденцией общественного развития. Тогда борьба эта представляет лишь те действия, которые необходимы для того, чтобы зачатый — в форме предпосылок — уже в недрах старого капиталистического общества единый общественный производительный процесс мог путем революционного скачка действительно осуществиться, не будучи парализуем противоречащей ему капиталистической формой присвоения.

режима существования мелких раздробленных предприятий в каком-нибудь из них останавливалась работа, это отражалось лишь на небольшом числе членов общества, не производило общего замешательства и поэтому не вызывало общего внимания, не побуждало к общественному вмешательству в дело. Но если такая остановка произошла в крупном предприятии, посвященном очень уж сильно специализированной отрасли промышленности и потому работающем чуть ли не на все общество и в свою очередь зависящем от всего общества (я беру для простоты случай, когда обобществление достигло своей кульминационной точки) — тогда уже должно остановиться дело во всех остальных предприятиях общества, потому что они могут получить необходимые продукты только из этого предприятия, могут реализовать все свои товары только при наличии его товаров. Все производства сливаются таким образом в один общественный производительный процесс, а между тем каждое производство ведется отдельным капиталистом, завися от его произвола, отдавая общественные продукты в его частную собственность» (там же, стр. 91—92).

¹ Маркс, Капитал, т. I, стр. 721.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

ДИАЛЕКТИКА НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ В УЧЕНИИ МАРКСА ОБ ИСТОРИИ. ОБЪЕКТИВНЫЕ И СУБЪЕКТИВНЫЕ УСЛОВИЯ СВОБОДЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ — КЛАС- СОВЫЙ СУБЪЕКТ СВОБОДЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ.

Анализ учений Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля о необходимости и свободе показал нам уже, что крайним пределом научной разработки истории, доступной философам буржуазии, осталась концепция объективизма и фаталистического детерминизма. Ни у Фихте, ни у Шеллинга, ни даже у Гегеля мы не обнаружили — хотя бы в зародыше — правильного представления о тех условиях, при которых историческая активность человека может быть не только исполнением провиденциальных начертаний исторической необходимости, но также и действием, изменяющим самое направление исторического развития.

Для выяснения этих условий необходимо было *определение того общественного класса, который, по выражению Ленина, «заведует экономическим порядком» данного общества на данном этапе его развития.* Только научное определение необходимости, с какой общественные отношения, сложившиеся на данном уровне развития производительных сил данного общества, порождают не только отношения господства и подчинения, но также и классовый антагонизм, борьбу угнетенных против угнетателей, могло привести к познанию самих условий, содержания и границ подлинной исторической свободы.

В свете изложенной выше критики исторического объективизма и фатализма величие философско-исторической мысли Маркса встает во весь свой рост. Маркс был *первым* — во всемирном масштабе — ученым, у которого строгая научная объективность исторического исследования и детерминизм исторического воззрения никогда не переходили в «объективизм», т. е. в апологетическую санкцию всего эмпирически совершающегося в развитии общества. Маркс требует изучения законов исторического развития не просто в качестве ученого, академически изучающего прошлое и настоящее для того, чтобы, постигнув прошлое и настоящее, вынести из них «непреодолимые исторические законы и тенденции исторического развития». Маркс изучает исторические законы и тенденции исторического развития как идеолог класса, который знает, что сама история уполномочила его *практически*, а не только лишь *познавательльно*, овладеть тенденциями будущего развития общества, деятельно освоить их и *покорить* своим

интересам, совпадающим с общей закономерностью всемирноисторического развития.

Только Марксу — впервые в истории науки — удалось дать полное научное разрешение исторического противоречия необходимости и свободы. Основные моменты этого разрешения сводятся к следующим положениям. Во-первых, Маркс глубоко переработал понятие исторической необходимости. Не отступая ни в малейшей степени от строгого принципа исторической причинности, Маркс в то же время показал, что необходимость исторических процессов и событий не есть необходимость, совершающаяся за спинами людей независимо от образа их действий. То, что мы называем исторической необходимостью, есть сама историческая — общественная — практика людей, и эта практика не противостоит им как «объективная», независимая от них «вещь», но, напротив, складывается из их собственных поступков и действий как их необходимый результат. Люди сами делают свою историю, но делают они ее не по произволу, и они не вольны избирать для своей деятельности любые условия, какие только им вздумается взять. Историческая необходимость состоит вовсе не в том, что люди, как марионетки на кукольном театре, разыгрывают пантомиму, навязанную им извне с принудительностью неотвратимой судьбы. Момент необходимости в историческом событии или в процессе означает лишь то, что историческая энергия людей «ограничена условиями, в которые они поставлены уже завоеванными производительными силами, формой общественного устройства, существовавшей до них, которую они поэтому не создают и которая является продуктом деятельности предшествующего поколения»¹. «Свободны ли люди в выборе той или другой формы общественного строя?» спрашивает Маркс. «Ни в малейшей мере, — отвечает он. — Предположите известную степерь развития производительных способностей людей — и вы получите определенную форму обмена и потребления. Предположите известную стадию развития производства, обмена, потребления — и вы получите определенную форму общественного устройства, определенную организацию семьи, сословий или классов, словом — определенную форму гражданского общества. Предположите данную форму гражданского общества — и вы получите определенный политический строй, который является лишь официальным выражением гражданского общества»².

Эта неизбежная ограниченность деятельности людей условиями и формами общественной жизни, созданными всем предыдущим развитием общества и потому предстоящими индивиду как объективная необходимость, сказывается не только в жизни общества в целом, но приобретает особо отчетливые и конкретные формы в жизни классов, которые данное общество имеет в своем составе и которые являются конкретными носителями исторической борьбы и исторического развития. Уже в рукописи о Фейербахе Маркс показал, что класс «объективируется... становясь чем-то самостоятельным по отношению к индивидам, так что последние находят предустановленными условия своей жизни: класс указывает им их житейское положение, а вместе с тем и их личное развитие, он подчинит их себе»³.

¹ К. Маркс, Письмо П. В. Анненкову, Соч., т. V, стр. 284.

² Там же.

³ К. Маркс, О Фейербахе, Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I, стр. 243.

Понятая в этом своем содержании — как структура общественных отношений, возникшая на известном базисе производительных сил и потому определяющая границы и условия возможной деятельности индивида, принадлежащего данному обществу, — историческая необходимость выражается в известной совокупности законов, отношений и тенденций, которые действующим в истории индивидам кажутся чем-то объективно им противостоящим. В этом представлении индивидов заключается доля истины — поскольку в нем ставятся на вид причинная обусловленность, необратимость и неотвратимость однажды возникших и каузально опосредствованных отношений. Более того. Каузальная необходимость и объективная причинность исторического процесса — во всем многообразии исторически развивающихся форм и отношений — дают, по Марксу, точную основу для решения вопроса о возможных шансах на успех, какими располагает любое историческое действие, борьба, сопротивление и т. д., предпринимаемое людьми для осуществления осознанных ими интересов. Если в сознании угнетенного класса феодального или буржуазного общества возникает потребность и стремление к разрушению или революционному уничтожению существующих в данном обществе социальных и политических учреждений, то успешность или неуспешность революционной деятельности в конечном счете определяется объективными условиями жизни классов данного общества и необходимыми тенденциями развития, из этих условий вытекающими. «Эти условия жизни различных поколений, — говорит Маркс, — имеют решающее значение для того, хватит ли сил или нет для уничтожения основы существующего строя у периодически повторяющихся в истории революционных потрясений; если налицо нет этих материальных элементов полного переворота: именно, с одной стороны, развития производительных сил, образования революционной массы, революционно настроенной не только против отдельных сторон существующего общества, но и против самого существующего «производства жизни», против всей деятельности, на которой основываются эти стороны, если этих материальных элементов нет налицо, то для практического развития совершенно безразлично то, что уже сотни раз высказывали идею о необходимости этого переворота»¹.

В эпохи, когда существующее в обществе противоречие между общественными — классовыми отношениями, созданными определенным способом производства, закрепленными впоследствии целой системой политических, государственных, правовых учреждений, и между новыми производительными силами — новыми методами производства, новыми классами самих производителей — обостряются, становятся из менее видных — явными, необходимостью и закономерностью исторического развития начинает представляться классам, равно угнетенным этим развитием, и классам, этим угнетением заведующим, как нечто абсолютно объективное, оторванное от жизни самих членов общества, внешнее по отношению к ней и даже ей противостоящее. Поэтому домарксовские историки всегда писали историю, «считаясь с каким-то лежащим вне ее масштабом»² Историческое представлялось им «чем-то

¹ К. Маркс, О Фейербахе, Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I, стр. 227—228.

² Там же, т. I, стр. 228.

оторванным от обыденной жизни, чем-то особенным, стоящим над миром»¹. Так сложилось «так называемое *объективное* писание истории», которое, по словам Маркса, «заключалось именно в том, чтобы рассматривать исторические отношения отдельно от деятельности»².

Но такое понимание истории, как показал Маркс, не только превратно по существу; оно кроме того глубоко реакционно по своей социально-исторической направленности. Теоретическая «обратная сторона» исторического объективизма состоит в том, что историческую необходимость, которая всегда есть лишь результат преэминентной, от поколения к поколению развивающейся и потому всегда изменчивой деятельности людей, воззрение это превращает в необходимость, отдельную от конкретных ее носителей и потому не способную ни на какое дальнейшее развитие, кроме простой и совершенно механической *инерции* существующего в настоящем порядка вещей. Но люди, как показал Маркс, являются в одно и то же время не только актерами, но и авторами собственной драмы! Именно в силу того, что необходимость и закономерность исторических событий и процессов всегда есть лишь конкретный итог развивающейся деятельности самих людей, необходимость эта может — при известных условиях, которые подлежат выяснению, — совершенно изменяться — не в смысле ее устранения или упразднения, что было бы невозможно, но в смысле все расширяющегося и углубляющегося — практического и теоретического — овладения самой необходимостью, т. е. в смысле изменения тех общественных условий и отношений, в которых люди впредь будут действовать.

Таким образом из самой необходимости исторического процесса может родиться свобода — не как устранение закономерности или каузальности исторических явлений, но как сознательное, основанное на познании действительных тенденций развития изменение практических реальных условий деятельности людей.

Совершенно очевидно, что это учение в корне изменяло понятие о необходимости, о свободе и об отношении между ними в процессе исторического развития. Во-первых, учение это навсегда разрушало ложное отождествление исторической необходимости с «роком», «судьбой», «неумолимой тенденцией развития», «объективным законом развития» и т. д. Оно до конца вскрыло и разоблачило реакционную сущность старого исторического *объективизма*, показав, что всякий объективизм в истории «хочет... добиться только правильного сознания чего-то существующего (Bestehendes), некоего факта, между тем как для действительного коммуниста дело идет о том, чтобы низвергнуть это существующее»³.

Вразрез с этим реакционным учением исторического объективизма Маркс доказал, что условия, при которых находятся в сношениях друг с другом индивиды, «суть условия, относящиеся к их индивидуальности, а не нечто внешнее для них, это — условия, при которых могут производить свою материальную жизнь и то, что с этим связано, эти определенные, существующие при определенных отношениях, индивиды;

¹ К Маркс О Фейербахе, Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I, стр. 227—228.

² Там же.

³ Там же, стр. 230.

это следовательно условия их самостоятельности и они производятся этой самостоятельностью»¹.

Это тождество исторической необходимости с исторической *деятельностью*, последовательно выступающих на исторической арене индивидов, составляет материальное условие или материальный базис *свободы* человеческих действий. Понятие исторической свободы, созданное Марксом, ничего общего не имеет с понятием *произвола* или *субъективного* действия, основанного на одних лишь желаниях, идеалах и оценках субъекта. Задача осуществления исторической свободы не может быть реальной и научно обоснованной задачей, если она не имеет под собой никакой другой опоры, кроме субъективных деизидерат. Поэтому всякая теория исторической свободы, не доведенная до точного выяснения и научного анализа *материальных* условий, необходимых для освобождения угнетенных классов и для построения нового общества, неизбежно обречена остаться лишь *утопией*. «Пока пролетариат, — писал Маркс в полемике с Прудоном, — не настолько еще развит, чтобы конституироваться как класс, пока самая борьба пролетариата с буржуазией не имеет еще следовательно политического характера и пока производительные силы еще не до такой степени развились в недрах самой буржуазии, чтобы можно было обнаружить материальные условия, необходимые для освобождения пролетариата и для образования нового общества, — до тех пор эти теоретики (социалисты и коммунисты) являются лишь утопистами, которые, чтобы помочь нуждам угнетенного класса, придумывают системы и стремятся найти возрождающую науку. Но по мере того как подвигается вперед история, а вместе с тем и яснее обрисовывается борьба пролетариата, для них становится излишним искать научную истину в своих собственных головах; им нужно только отдавать себе отчет в том, что совершается на их глазах, и стать выразителями действительных событий. Поскольку они ищут науку и придумывают системы, поскольку они переживают лишь начало борьбы, они видят в нищете только нищету, не замечая ее революционной разрушительной стороны, той стороны, которая низвергнет старое общество. Но раз замечена эта сторона, наука становится сознательным продуктом исторического движения; она перестает быть доктринерской, она делается революционной»².

Именно в этом смысле Маркс утверждал, «что ни одна общественная формация никогда не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она представляет достаточно простора, и новые, высшие производственные отношения никогда не появляются на свет раньше, чем в недрах самого старого общества созреют материальные условия их существования»³.

Но именно потому, что теория осуществима только как теория *революционная*, как «сознательный продукт исторического движения», свобода исторического действия оказывается возможной! Она возможна не как всего лишь созерцательное пассивное *познание* необходимости тенденций исторического развития, но как основанное на этом познании *революционное действие*, изменяющее весь строй общественных отно-

¹ К. Маркс, О Фейербахе, Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I, стр. 246.

² К. Маркс, Нищета философии, Соч., т. V, стр. 277.

³ К. Маркс, К критике политической экономии, стр. 56.

шений, внутри которых люди действуют, и которые только *кажутся* им какой-то объективной системой, *извне*, в порядке неотвратимой необходимости, определяющей действия их и самый их результат. Принципиальное преимущество Маркса в сравнении со всеми его предшественниками, работавшими над проблемами исторической диалектики свободы и необходимости, состоит в том, что Маркс впервые полностью преодолел созерцательную и чисто теоретическую концепцию свободы. Ни материализм, ни идеализм, предшествовавшие Марксу, даже в предельном напряжении диалектической мысли не могли пойти дальше того положения, что свобода должна быть познанной — *только познанной!* — необходимостью. На этой точке зрения равно стоят Спиноза и Фихте, Шеллинг и Гегель. Для них проблема свободы оставалась проблемой «теории познания», но не проблемой революционизирующей мир практики.

Иное мы видим у Маркса. Так как необходимость исторического процесса есть, по Марксу, не что иное, как обусловленность поведения людей теми отношениями, которые существуют между людьми данного общества и которые не ими впервые созданы, но были найдены ими как продукт предыдущего длительного развития, и, так как, с другой стороны, исторический процесс есть конкретный процесс развивающейся деятельности самих людей, то в числе задач, какие ставят перед собою люди, возможна задача, состоящая в том, чтобы на основе научного анализа тенденций исторического развития полностью овладеть этими тенденциями и превратить их из неумолимой необходимости сбывающегося факта в свободу сознательно осуществляемого действия. Понятая в этом смысле проблема свободы из моральной проблемы свободной воли, или гносеологической проблемы познания необходимости, превращается в подлинно историческую проблему — в проблему практики классового действия и классовой борьбы. Ее реальное содержание сводится к совершенно конкретному вопросу: следует ли думать, будто необходимые общественные отношения, определяющие поведение людей, изменяются только присущей им силой исторической инерции, сохраняющей за ними значение совершенно объективного закона, или же, напротив, вернее будет сказать, что отношения эти могут изменяться — разрушаться и создаваться — самими людьми. Если справедливо первое, то свобода в истории невозможна, и тогда история есть царство слепой и неотвратимой необходимости. Тогда единственным достойным человека состоянием может быть созерцательное постижение этой необходимости и полная смирения резиньция, преклонение перед поступью судеб. Тогда единственным возможным для человека действием будет не революционная практика, которая ничего ни на йоту не может изменить в свершающемся, но лишь жертвенная, покорная отдача себя под удары разящей и независящей от человека судьбы¹.

Если же справедливо второе, то свобода — из бессильного и беспочвенного мечтания, из бесплотного субъективного стремления — становится конкретной и совершенно реальной задачей. Тогда весь вопрос сводится лишь к тому, совпадает ли наша воля к действию с направлением, в котором движется весь действительный мир нашей

¹ Ср. выше учение о свободе, развитое Фихте.

истории, а также к вопросу, достаточно ли полно, точно и всесторонне самое наше познание законов движения и изменения этого мира.

Не трудно угадать решение Маркса. Отвергнув противопоставление исторического процесса и его необходимости историческим действиям людей, Маркс прочно установил, что самая деятельность людей участвует в создании того, что мы называем объективной необходимостью исторического процесса. Показав, что общественные отношения, в которых обычное сознание видит естественные, наделенные признаком объективности лимиты, сполна определяющие возможное поведение человека, на деле представляют как бы кристаллизацию прошлой исторической деятельности людей и стало быть не могут быть отделены от этой деятельности непреходимыми границами, Маркс — впервые в развитии философии истории — раскрыл положительное содержание понятия свободы.

Свобода возможна не как действие, отменяющее историческую необходимость, но как действие, уничтожающее механическую инерцию этой необходимости, идущую из прошлого, но стеснительную и гибельную для новых выросших производительных сил общества. Иными словами, свобода есть не что иное, как разрушение одной формы исторической необходимости и замена ее другою ее формой; замена эта возможна только при том условии, если историческое действие, во-первых, направлено по верному адресу, т. е. имеет своим объектом именно те формы общественных отношений, которые уже вступили в противоречие с новыми производительными силами; во-вторых, если само действие опирается на правильное, соответствующее действительности познание или учет условий, при которых историческая необходимость, бывшая как бы субъектом, определявшим до сих пор судьбу людей, может превратиться в объект их действий, изменяющих мир.

Из этого воззрения Маркс выводит новое определение истории, в котором необходимость и свобода впервые понимаются как диалектическое единство исторически переходящих одна в другую категорий. «История, — определяет Маркс, — есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, из которых каждое эксплуатирует переданные ему всеми его предшественниками материалы, капиталы, производительные силы; поэтому оно продолжает, с одной стороны, при совершенно изменившихся обстоятельствах деятельность своих предшественников, а с другой, — действуя совершенно иным образом, видоизменяет старую обстановку»¹.

Диалектическое единство исторической необходимости и свободы состоит в том, что самая необходимость исторического развития порождает силы, которые со временем окажутся способными сознательно и с полным пониманием происходящего устранить старые общественные отношения, поставив на их место новые, соответствующие более высокому уровню развития производительных сил. И если необходимым законом всей прошлой истории буржуазного общества «является то, что отдельные индивиды, по мере расширения их деятельности до размеров всемирноисторической, все более попадают под

¹ К. Маркс, О Фейербахе, Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, I, стр. 225.

Власть чуждой им силы (давление которой они представляют себе как какие-то козни так называемого мирового духа и т. д.), силы, которая становится все более массовой и оказывается в последнем счете мировым рынком»¹, то с тою же эмпирической необходимостью эта же сила «уничтожается благодаря перевороту в существующем общественном строе, совершаемому коммунистическою революцией, и связанному с этим уничтожению частной собственности; тогда освобождение каждого индивида совершается в той же самой мере, в какой история превращается окончательно во всемирную историю»².

«Эта концепция показывает», — разъясняет сам Маркс, — что история не заканчивается растворением в «самосознании», как «дух от духа»; она показывает, что в ней имеется на каждой ступени некоторый материальный результат, некоторая сумма производительных сил, передаваемая каждому поколению его предшественниками, исторически созданное отношение к природе и личностей друг к другу, известная масса производительных сил, капиталов и вещей, которые хотя и видоизменяются, со своей стороны, новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его условия жизни и придают ему определенное развитие, особенный характер. Она следовательно показывает, что обстоятельства столько же делают людей, сколько люди делают обстоятельства»³.

Но роль Маркса в развитии диалектики исторической необходимости и свободы заключается не только в том, что он определил реальное содержание понятий свободы и необходимости. Крупнейшая заслуга Маркса, которая заставляет нас видеть в его учении высшую и принципиально-новую ступень развития философии истории, состоит в том, что Маркс, не ограничившись общей абстрактной диалектической формулой, установил, кто является конкретным субъектом исторической свободы.

Если до того центром анализа условий возможности свободы являлся вопрос о людях вообще, об общественных отношениях вообще, то в концепции Маркса этой неопределенности и абстрактности анализа был положен навсегда конец. Маркс показал, что субъектом свободы в историческом смысле этого понятия могут быть не люди вообще и даже не люди данного общества, данной общественной формации в целом. Маркс показал, что подлинным субъектом исторической свободы может быть только общественный класс и притом определенный исторический класс определенного исторического общества. Класс этот — промышленный пролетариат, достигший своего полного развития только с созревaniem форм буржуазно-капиталистического общества.

Данное Марксом определение исторического субъекта свободы в лице одного определенного класса определенного исторического общества приобрело громадное значение как для всей исторической науки в целом, так и для научного преобразования философско-исторических понятий.

Открытие Маркса сделало возможным историческую характеристику и историческую трактовку самого понятия свободы. До Маркса

¹ Маркс, О Фейербахе, Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, I, стр. 225.

² Там же.

³ Там же, стр. 227.

свобода трактовалась не как историческая, лишь на определенном этапе общественного развития осуществимая задача, но как чисто познавательная задача, как задача постижения необходимости, не зависящая в своей реализации ни от эпохи, ни от общественного уклада. Уже Спиноза определял свободу как познannую необходимость, но субъектом свободы были у него не человек определенного общественного класса, живущий в определенную историческую эпоху. У Спинозы искателем, добытчиком и обладателем свободы оказывается просто *знающий*, т. е. познавший необходимую закономерность природы и необходимость собственного существа, человек. Поэтому свобода не есть для Спинозы задача историческая, но лишь абстрактно-гносеологическая, а свободный человек не есть член определенного исторического общества, но человек *любого* общества, *любой* исторической эпохи, *любого* общественного класса — лишь бы он обладал подлинным познанием необходимости.

Несколько ближе к историческому воззрению стоит учение о свободе, разработанное диалектическими идеалистами — Шеллингом и Гегелем. У обоих, как мы видели выше, имеется налицо трактовка свободы как *исторического* прогресса общества или его развития по ступеням сознания необходимости. В связи с этим Шеллинг, а в особенности Гегель сделали попытку определить и реальный субъект возрастающей по степеням свободы, указав на *государственную* организацию общества как на подлинного носителя исторической свободы.

Однако и у Шеллинга и у Гегеля историзм их учения о свободе оказался мнимым. Рассматривая самое государство как феномен чисто духовного развития, как ступень самосознания духа, Шеллинг и Гегель по сути не преодолевали созерцательной и познавательной трактовки понятия свободы. Как и для Спинозы, для них обоих свобода есть только познание необходимости. Это понимание свободы в сочетании с общими идеалистическими основами их философии заставляло Шеллинга и даже Гегеля впадать в противоречие с собственной же их тенденцией — рассматривать свободу как достижение, реализуемое в *историческом* развитии. Так, у Шеллинга образчиком свободы — в ее противоположности механической необходимости — оказываются *организмизм*, с одной стороны, и *произведение искусства*, с другой. В этом учении не только стирались специфические границы между различными историческими ступенями развития, какими являются органический и социальный мир, но, что особенно знаменательно, понятие свободы из круга исторических явлений, возможных лишь на определенном этапе развития, возвращалось в сферу абстрактного, внеисторического, ни от времени, ни от конкретных условий не зависящего бытия.

Принципиальное преимущество обоснованного Марксом понятия свободы в том, что оно вполне и до конца исторично. И это не в том только смысле, что свобода исторического действия может быть достоянием только определенных эпох общественного развития. Установив, что субъектом свободного исторического действия может быть лишь революционный пролетариат современного буржуазно-капиталистического общества, Маркс дал точнейшее историческое объяснение того процесса, посредством которого историческая необходимость превращается в историческую свободу.

Если уже предшественники Маркса — Спиноза, Шеллинг, Гегель — знали, что свобода есть познанная необходимость, то в то же время всем им оставалось неизвестным то, при каких конкретных исторических условиях возникает *потребность* познания необходимости, и то, при каких условиях потребность эта *может быть удовлетворена* и необходимостью *действительно* познана.

Величайшее открытие Маркса состоит в доказательстве того, что потребность в полном, до конца идущем, познании необходимости возникает не как личная потребность того или иного ученого или философа, но как потребность *классового* самопознания и самосознания, притом как потребность определенного исторически возникшего класса современного общества — класса *пролетариев*. Ни один из передовых общественных классов предыдущих общественных формаций не был способен на бесстрашный, трезвый, свободный от всяких иллюзий и всякого «возвышающего» обмана анализ своего действительного положения в обществе. Так, буржуазия, ведя свои освободительные классовые битвы против господствующих сословий феодального общества, оказалась неспособной отрешиться от иллюзий, которыми облакалось — даже в сознании наиболее трезвых и проницательных ее идеологов — ее классовое движение и классовая корыстная практика. Свою борьбу за классовую свободу — свободу развития *буржуазных* общественных отношений: экономических, политических, государственных, культурных — буржуазия осознавала как борьбу, направленную на освобождение *всего общества в целом*. Нельзя сказать, чтобы идеологи буржуазии не ставили перед собой задачу раскрыть «тайну бытия» своего класса, т. е. дать себе отчет в его происхождении и положении, в задачах и целях его исторической борьбы. Французские буржуазные историки эпохи Реставрации — Гизо, Тьер и др. — например дошли уже до ясного понимания того факта, что история новейшего общества была историей *классовой* борьбы третьего сословия против привилегированных сословий феодального общества. Но это понимание не могло быть доведено ими до полного познания истинной сути отношений капиталистического общества, а также до полного и точного определения той функции, которую в этом обществе выполняет сама буржуазия. Идеологи буржуазии — ее экономисты и историки — могли быть учеными, трезво и точно анализирующими структуру общества, только в крайне узких пределах. Поскольку они предметом своих исследований избирали борьбу буржуазии с феодальным дворянством и духовенством, они изображали историю класса верно, т. е. как *борьбу*: экономическую, политическую и идейную. Но верный и трезвый взгляд историка тотчас изменял им, как только они пытались осознать отношение буржуазии к другим классам современного общества, в первую очередь — к пролетариату. Несмотря на то, что классовый антагонизм между буржуазией и пролетариатом поразительно быстро созрел, обострился и вырос в грандиозную международную классовую борьбу пролетариев против капиталистов и капиталистического общества, историческая мысль буржуазных идеологов отказывалась или по крайней мере оказывалась неспособной усмотреть в формальных рамках буржуазного государства, буржуазного права и буржуазной политики антагонистическое отношение двух основных классов современного общества.

Сознанию теоретиков третьего сословия буржуазия представлялась как класс, сражающийся за интересы передовой части всего общества в целом. В известный период развития класса и в известном смысле буржуазные теоретики имели на то право. Иллюзия общего интереса, как всякая иллюзия, имеет известное основание в самой действительности. «Вначале, — говорит Маркс, — эта иллюзия истинна»¹, «Всякий новый класс и в особенности тот, который становится на место господствовавшего до него класса, вынужден для достижения своих целей представить свои интересы в виде общего интереса всех членов общества, т. е., выражая это на языке идеализма, вынужден придать своим мыслям форму всеобщности, представить их как единственно разумные, общезначимые. Революционный класс — уж по одному тому, что он противостоит некоторому классу — выступает не как класс, а как представитель всего общества; он является, как вся масса общества, в противоположность единственному господствующему классу»².

На чем основывается — в самой общественной действительности — возможность подобного представительства? — «Это возможно для него, — разъясняет Маркс, — ибо первоначально его интересы действительно еще сильно связаны с общими интересами прочих, не господствующих классов, не сумевших под давлением обстановки прошлого развиваться в виде особенных интересов особого класса. Поэтому его победа оказывается выгодной и для многих индивидов прочих, не достигших господства, классов, но лишь постольку, поскольку она способствует этим индивидам подняться в ряды господствующего класса»³. В этом — вполне относительном и историческом — смысле можно сказать, что, например, французская буржуазия в *начале* Великой французской революции представляла интересы *всех* классов французского общества, противостоявших господствующему феодальному классу.

«Когда французская буржуазия, — писал Маркс, — низвергла господство аристократии, она дала этим возможность многим пролетариям подняться над уровнем пролетариата, но лишь таким образом, — выразительно добавляет Маркс, — что они стали буржуа»⁴. Поэтому каждый новый класс устанавливает свое господство лишь на более широкой основе, чем господствовавшие до него. Зато впоследствии с тем большей остротой и глубиной развиваются противоречия между не господствующими классами и классом господствующим»⁵.

Но именно с того момента, когда противоречия эти обостряются и выливаются в формы классовой борьбы, теоретическое сознание господствующего класса оказывается неспособным взглянуть истине в лицо, назвать вещи собственными именами, развить подлинно научный анализ и дать объяснение происходящей борьбе. Те выгоды, *корыстные, классовые* выгоды, которые господствующий класс стяжал в эпоху, когда он имел еще некоторое относительное основание выдавать свое классовое дело и действие за дело и действие всего общества в целом, продолжают оказывать давление на его мысль и теперь, когда из-под обманчивого покрывала общих интересов начинают выглядывать острые

¹ К. Маркс, О Фейербахе, Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, I, стр. 231.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 231—232.

⁵ Там же, стр. 232.

углы непримиримых классовых конфликтов, несовместимой противоположности классовых интересов. А так как острота и глубина социальных противоречий, переходящих в факты открытой *борьбы*, не может укрыться от внимания, а следовательно не может остаться без объяснения, то идеологам буржуазии остается лишь один выход — представить наблюдаемые факты социального неравенства и социального антагонизма как факты и явления неустрашимые и как бы естественные, вытекающие из вечных законов социальной жизни, из непреложной и неизменной ее сущности.

Но таким образом в представления буржуазных идеологов прокрадывается глубокое противоречие. Мировоззрение их становится *антиисторичным* и притом именно в том пункте, который может быть рационально понят и объяснен только *в трезвом свете истории*. Буржуазная мысль согласна принять историю и историческое объяснение (более того, она на них настаивает, их требует) только в тех пределах, в которых ее собственная борьба против феодализма и ее собственное право на свободу должны быть научно обоснованы.

Напротив, буржуазные идеологи нацело отказываются от принципа историзма, как только им приходится столкнуться с направленной против буржуазии классовой борьбой пролетариев. Такую борьбу они считают направленной против самой природы вещей, против тех законов общества, которые вечны, неизменны и не могут быть отменены никакими процессами или событиями истории.

Это поразительное противоречие или непоследовательность в применении принципа исторического объяснения Маркс полностью раскрыл в критике учений буржуазных *экономистов*, представив одновременно исчерпывающие доказательства чисто классового источника этого противоречия. «Экономисты» — писал Маркс в полемике с Прудоном, — употребляют очень странный прием в своих рассуждениях. Для них существует только два рода учреждений: одни — естественные, другие — искусственные. Феодальные учреждения искусственны, буржуазные — естественны»¹. Говоря, что существующие отношения, т. е. отношения буржуазного производства, естественны, экономисты хотят этим сказать, что при этих отношениях производство богатства и развитие производительных сил совершается сообразно законам природы. Поэтому и сами названные отношения оказываются естественными законами, не зависимыми от влияния времени. Общество всегда должно находиться под влиянием этих вечных законов. «Таким образом, — так резюмирует Маркс выводы буржуазных историков, — прежде была история, но теперь ее уже нет. История была, потому что были феодальные учреждения и потому что в этих феодальных учреждениях мы находим такие производственные отношения, которые совершенно не похожи на буржуазные, выдаваемые экономистами за естественные и потому вечные»².

Таким образом проблема классового самопознания оказывается неосуществимой для буржуазии. Классовый интерес преграждает ее идеологам доступ к познанию подлинной структуры общественных отношений и учреждений буржуазного общества. Вместе с тем корыст-

¹ К. Маркс, Нишета философии, Соч., т. V, стр. 373.

² Там же, стр. 373—374.

ный классовый интерес притупляет также и остроту *исторического* самосознания буржуазных теоретиков. Для того чтобы над миром реальных — антагонистических — отношений надстроить — в фантазии, в иллюзорных представлениях идеологов — призрачный мир классовой гармонии или по крайней мере общности надклассовых интересов, необходимо отвлечь свой взор от подлинной исторической арены, на которой разыгрывается борьба классов современного общества. Принцип историзма — далекое прошлое буржуазного самосознания. В современном своем состоянии оно принципиально антиисторично.

Однако принцип историзма не мог умереть со смертью буржуазной революционности. Он не погиб, но перешел в самосознание другого класса — класса революционного пролетариата. Более того. Только в сознании идеологов пролетариата — его философов, экономистов и историков — принцип этот был доведен до той полноты развития, какая необходима для того, чтобы класс мог с исчерпывающей ясностью представить себе свое действительное положение в современном обществе.

Сами реальные условия жизни промышленных пролетариев устраняют всякую возможность длительного существования в их сознании каких бы то ни было *иллюзий* относительно их действительного положения и в частности в зародыше устраняют всякую иллюзию общности или гармонии интересов господствующего и угнетенного классов. Положение пролетариата современного буржуазно-капиталистического общества *принципиально* отличается от положения всех предшествующих ему революционных классов предыдущих общественных формаций. «Все предшествующие пролетариату классы, достигая господства, старались упрочить уже приобретенное ими общественное положение, ставя общество в условия, наиболее благоприятные для их обогащения»¹. Именно поэтому идеологи этих классов и не были способны освободить свое мышление от целого ряда иллюзий: иллюзии общности интересов, гармонии сословий и т. п. Иллюзии эти были средством, необходимым для того, чтобы обеспечить за господствующим классом положение, при котором он мог бы действительно упрочить условия своего возрастающего обогащения и господства.

Напротив, исторически сложившиеся жизненные условия пролетариата принципиально отличаются от условий всех прежде бывших угнетенных или эксплуатируемых классов. И до пролетариата существовало классовое общество и классовое угнетение. Но в обществе буржуазно-капиталистическом угнетение это приобретает совершенно специфические, ни одному из предыдущих обществ не известные формы. «Все донныне существовавшие общества, — разъяснял Маркс, — основывались... на противоположности угнетенных и угнетающих классов»². Угнетенным классом были античные рабы и крепостные крестьяне феодального общества. Но во всех этих обществах жизненный уровень угнетенных классов не понижался ниже того порога, который необходим для того, чтобы угнетенный класс «мог бы по крайней мере поддерживать свое подневольное существование»³. Так, крепостной феодального общества, несмотря на гнет лежащего на нем ига, «возвысился

¹ Маркс и Энгельс, Манифест коммунистической партии, Соч., т. V, ст. 493.

² Там же, стр. 494.

³ Там же, стр. 494.

однако до степени члена коммуны, подобно тому как горожанин, несмотря на гнет феодального абсолютизма, вырос до буржуа» ¹.

Другое дело современный пролетарий. «Вместо того чтобы вышаться с прогрессом промышленности», он «все более опускается ниже условий существования своего собственного класса. Рабочий становится нищим, и нищета развивается еще быстрее, чем население и богатство» ². В жизненных условиях пролетариата «жизненные условия старого общества уже уничтожены» ³. Пролетариям, в отличие от угнетенных классов предыдущих формаций, «нечего упрочивать, они должны, напротив, разрушать все ранее упрочившиеся способы частного обогащения и частного обеспечения» ⁴.

Но именно потому, что пролетариям «нечего упрочивать» и нечего терять, кроме собственных цепей, пролетариат оказывается *первым и единственным* во всемирной истории классом, идеологи которого способны на научный, трезвый анализ своего действительного положения, свободный от каких бы то ни было иллюзий, смягчающих истинную суть общественных отношений, внутри которых он живет и борется. Именно неизбежное в капиталистическом обществе снижение жизненного уровня пролетариев ниже черты, необходимой для поддержания даже подневольного существования, делает то, что задача полного и абсолютно трезвого учета *действительного* положения пролетариата становится насущнейшей и важнейшей задачей классового действия и классового самопознания. Сама безвыходность положения пролетариев в рамках *буржуазно-капиталистического* общества, не имеющая прецедентов в истории угнетенных классов предыдущих формаций, сообщает научному анализу идеологов пролетариата ту ясность взора, твердость и последовательность мысли, которые необходимы для преодоления иллюзий, распространяемых буржуазными социологами и историками относительно положения и взаимной связи составляющих это общество классов.

Таким образом созданные исторической необходимостью условия социального существования пролетариев сами собою порождают — в качестве отрицательной причины — потребность в выяснении исторического происхождения пролетариата, его современного положения и возможных перспектив его будущего развития. Пролетариат — единственный класс современного общества, которому не только *доступно* познание неприкрытой правды о своем положении, но для которого это познание — *совершенно необходимое условие* самого его существования.

Но этого мало. Пролетариат не только *требует* полного и неприкрашенного познания структуры и истинной сущности социальных отношений капиталистического общества. Пролетариат есть первый общественный класс, который эту потребность в адекватном познании истинной сути общественных отношений *может действительно и полностью удовлетворить*.

К тому времени как жизненное положение пролетариата опускается ниже той границы, внутри которой еще возможно подневольное

¹ К. Маркс и Энгельс, Манифест коммунистической партии, Соч., т. V, стр. 494.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

существование, действительные основы и условия жизни пролетариев оказываются уже сполна освещенными и понятыми исторической наукой. Если уже до середины 40-х годов XIX в. пролетариат имел спорадически появлявшихся вождей и героев, то, начиная с этого времени, он получает — в лице Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина — своих идеологов: философов, экономистов, историков.

Более того. Рожденное из *практической* потребности, побуждаемое практическими — жизненными — интересами, познание законов возникновения, развития и современного существования пролетариата не остается одним лишь только *познанием*. В познаваемых причинах и условиях возникновения современного пролетариата исторический анализ Маркса открывает не только условия его порабощения, но также и условия его будущего неизбежного освобождения. Оказывается, что та же необходимость, которая сделала на известной ступени неизбежным существование фабричного и сельского пролетариата, его пауперизацию, снижение жизненного уровня трудящихся, порождает условия, которые приведут к уничтожению эксплуатации, капиталистического рынка, антагонизма города и деревни. В самом экономическом развитии буржуазно-капиталистического общества Маркс обнаруживает тенденцию развития, которая открывает перед пролетариатом возможность перехода от угнетенного положения, в каком он находится при капитализме, до положения руководящего класса, революционным путем преобразующего общество и поднимающего его на высшую ступень технического, экономического, общественного и культурного развития.

Теория Маркса установила, что в развитии капитализма имеется совершенно необходимое противоречие. Смысл этого противоречия, как мы видели выше, состоит в том, что буржуазия, превращая ограниченные средства производства в громадные современные производительные силы, «не могла не превратить их вместе с тем из частных в *общественные*, приводимые в действие лишь усилиями *многих людей*»¹. Вместо орудий, приводимых в действие одним или немногими рабочими, — самопрядки, ручного ткацкого станка, кузнечного молота и т. д. — появились прядильные машины, механический ткацкий станок, паровой молот; вместо маленьких мастерских — огромные фабрики, требующие соединенного труда многих сотен и тысяч рабочих. «Подобно средствам производства, и самое производство превратилось из ряда разрозненных усилий единиц в ряд общественных действий, а продукты — из произведения отдельного лица в произведения всего общества»².

Таким образом уже в недрах самого капиталистического общества вызревает новый способ производства, который вступает в противоречие со всеми исторически сложившимися общественными отношениями этого общества. Среди естественно и стихийно выросшего, *без всякого плана* сложившегося разделения труда между членами всего общества «возникло разделение труда на фабриках, организованное *по обдуманному плану*; рядом с индивидуальным производством появилось *общественное производство*»³. Противоречие здесь состоит в том,

¹ Энгельс, Анти-Дюринг, Соч., т. XIV, стр. 271—272.

² Там же.

³ Там же.

что в капиталистическом обществе необходимо возникающая концентрация средств производства и превращение их на деле в *общественные* средства производства не могут сопровождаться соответствующим изменением общественных отношений — распределения и присвоения. С *общественными* по сути средствами производства продолжают поступать так, «как будто они попрежнему оставались средствами производства и продуктами труда отдельных лиц»¹. Или, как это формулирует Энгельс: «Средства производства и само производство по существу своему стали общественными; но они были подчинены форме присвоения, основанной на частном единичном производстве, свойственном тому времени, когда каждый владел своим собственным продуктом и сам выносил его на рынок. Новая форма производства подчинилась старой форме присвоения, несмотря на то, что она совершенно разрушила ее основы»².

Итак, уже в пределах капитализма диалектика социально-исторического развития неизбежно порождает возможность свободы или преодоления необходимости. Возможность будущей свободы представлена элементами планового, сознательного и целесообразного разделения и регулирования труда, организованного на капиталистической фабрике и революционизирующего технические способы производства.

Но эта возможность свободы, намеченная внедрением нового технического способа производства, остается — в пределах капиталистической системы — только одной лишь возможностью, не переходя в действительность. Чем организованнее становится производство на отдельной фабрике, тем сильнее бросается в глаза анархия, царящая в капиталистическом обществе в целом. Единственная форма общественной связи, сохраняющаяся в капиталистическом обществе, есть обмен, который знаменует не свободу производителей, но, напротив, их порабощение принудительным законам конкуренции, действующим «без участия производителей и против них столь же неотразимо и слепо, как законы природы»³.

Однако Маркс не ограничился простым констатированием невозможности перехода необходимости в свободу и свободы возможной в свободу действительную в рамках капиталистического общества. Если бы Маркс не пошел дальше указаний на формальное противоречие между элементами свободы, создаваемыми новыми методами крупного капиталистического производства, и необходимостью подчинения производителей анархическим законам конкуренции, то вся историческая концепция Маркса оказалась бы совершенно фаталистической. Глубина мысли Маркса сказалась в том, что, не удовлетворяясь простым указанием на самый факт противоречия, Маркс *объяснил* это противоречие, «вывел его не из «объективного», т. е. противостоящего человеку и всецело внешнего по отношению к нему порядка вещей, но из самой общественной практики основных классов современного общества.

По Марксу, рациональное объяснение указанного противоречия между частичными элементами свободы, сознания, плановости и подавляющим, господствующим принципом анархии, слепой стихийности и принудительности, характерными для капиталистического общества,

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 273.

² Энгельс, Анти-Дюринг, Соч., т. XIV, стр. 273.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 275.

легко может быть получено, как только мы учтем, что в основе своей противоречие это производится самими людьми и вытекает из классового интереса, которым неизменно руководится буржуазия, создавая общественные отношения капиталистического общества. Не потому отстают общественные отношения от новых производительных сил, что здесь действует какой-то неумолимый и неустрашимый рок истории. Характерное для капиталистического общества несоответствие между общественными отношениями, управляемыми слепыми законами, вызывающими и постоянно воспроизводящими анархию, кризисы, и между новыми могущественными, базирующимися в технической и социальной основе своей на разумном, сознательном и плановом руководстве производительными силами, имеет своей причиной и источником не рок, но лишь инерцию корыстной классовой практики, корыстных классовых интересов современной буржуазии. Развивая — в периоды промышленного подъема — новые могущественные производительные силы, буржуазия не только не имеет целью развить или усилить *общественный* характер нового способа производства, но, напротив, делает это именно ради усиления и поощрения анархического товарного производства. Иначе говоря, буржуазия кровно заинтересована в том, чтобы новый — общественный — способ производства не поколебал ни в малейшей мере того доминирующего положения, которое она занимает в капиталистическом обществе, а также тех общественных отношений, которые это ее положение выражают, оформляют, упрочивают и представляют.

Именно здесь, в содержании и в направлении *классового интереса*, следует искать объяснение удивительному факту, что никакой рост элементов общественной связи, никакое усиление общественного характера производства не может гарантировать действительное освобождение общества из-под гнета анархии и ее слепых в своей необходимости законов до тех пор, пока оставлены нетронутыми *социальные* — политические, экономические, юридические — отношения капиталистического общества.

Это положение может быть понято только теоретиками пролетариата. Только пролетариат может понять, что истинная причина, препятствующая переходу современного общества из состояния, при котором «продукт господствует над производителем», а «принудительные законы конкуренции» определяют поведение человека с неотразимой силой законов природы, в состояние, при котором «объективные внешние силы, господствовавшие над историей, поступят под контроль человека», что причина эта заключается отнюдь не в фатальном неустройстве исторического механизма, но в самой деятельности класса капиталистов, в его *сопротивлении* этому переходу, вызываемом *классовой* корыстью и классовым интересом. Только пролетарий может понять, что необходимость, останавливающая огромную, сложную и великолепно оборудованную фабрику, на которой он работает, а его самого, вместе с семьей и детьми, выбрасывающая на улицу, не есть вовсе необходимость непреложная и непреодолимая, вытекающая из самой природы вещей. Необходимость эта вытекает из того, что класс капиталистов сопротивляется фактическому, действительному превращению капиталистического общества в общество свободных, с сознанием и по плану производящих производителей.

Но так как переход этот по сути уже подготавливается, — в изменении технического способа производства, в росте зависимости каждого производителя от организации и хода общественного производства в целом, в концентрации самих производителей и т. д., — то для того, чтобы из *возможного* сделать его *действительным*, необходимо только одно — устранение того, что этому переходу препятствует, т. е. *разрушение, слом* всех основных форм той общественной организации, которая — в интересах капиталистов — поддерживает капиталистические отношения присвоения.

Дойдя до ясного сознания неизбежности этого устранения, Маркс в то же время понял, что единственным способом такого устранения может быть только классовая *борьба* пролетариев против капиталистов и всего капиталистического общества в целом. Переход из «царства необходимости» в «царство свободы» не может осуществиться сам собою, действием простой инерции исторического развития, независимо от *борьбы*, от *сознания*, от *направления поведения* и воли самих участников исторического процесса. Переход этот не может быть простым «врастанием» элементов свободы, порождаемых новыми способами производства, в следующий — высший — фазис развития этого общества. Переход этот невозможен как переход, совершаемый силой инерции или эволюции потому, что основной причиной «отставания» общественных отношений от бурно растущих производительных сил является слепая и упорная классовая корысть класса эксплуататоров. «Привилегии современных правящих классов и рабство рабочего класса, — писал Маркс в 1854 г., — одинаково порождены *существующей* организацией труда, которую первые будут конечно защищать и поддерживать всеми имеющимися у них средствами»¹.

Поэтому необходимым условием перехода от подчинения слепым законам *анархически действующей необходимости капиталистической системы к новой — высшей и свободной, основывающейся на познании производительных сил и на сознательном плановом применении усовершенствованных способов организации производства — общественной системе* является только непримиримая классовая борьба пролетариев против всей системы социальных отношений современного капиталистического общества. Именно потому, что класс капиталистов никогда не уступит без боя, добровольно не позволит довести до конца процесс превращения всех связей и отношений производителей *в связи и отношения общественные*, пролетариям, этим основным непосредственным производителям современного общества, предстоит осуществить это превращение *только силой*. «Чтобы изменить существующую организацию труда, — писал Маркс в статье о рабочем парламенте, — и заменить ее новой организацией, нужна сила — социальная и политическая сила не только для сопротивления, но и для нападения, а чтобы приобрести такую силу, нужно организовать в армию, обладающую такой моральной и физической силой, чтобы быть способной бороться с вражеской ратью»².

Нельзя с достаточной силой подчеркнуть значение этого учения. В философско-исторической концепции Маркса учение о классовой

¹ Там же, стр. 261—262.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. IX, стр. 262.

борьбе, сформулированное *буржуазными* историками, получает *принципиально* новое значение и содержание. Не в том оригинальность и гениальность Маркса, что он *открыл* учение о классовой борьбе — оно было открыто *не Марксом*, но его предшественниками — а в том, что это учение становится важнейшим звеном в разработанной Марксом исторической диалектике необходимости и свободы. В этой своей функции учение о борьбе классов завершается у Маркса учением о диктатуре пролетариата.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

УЧЕНИЕ МАРКСА О КЛАССОВОЙ БОРЬБЕ. ЕГО ИЗВРАЩЕНИЕ В ТЕОРИЯХ СОЦИАЛ-ФАШИЗМА — ДИКТАТУРА ПРОЛЕТАРИАТА КАК НЕОБХОДИМОЕ И ВАЖНЕЙШЕЕ ПОНЯТИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ

Учение Маркса о классовой борьбе — и только оно одно — подняло диалектику свободы и необходимости на ту ступень развития, при которой учение это из отвлеченного философского тезиса становится руководством к реальному конкретному историческому действию.

Учение это выяснило и установило с точностью исторического закона, какой именно класс современного общества способен оказаться субъектом — добытчиком и обладателем свободы — в рамках действующей исторической необходимости. Более того. Учение Маркса показало, посредством какой конкретной деятельности осуществляется в современном обществе переход *необходимости в свободу*. Деятельность эта — *классовая борьба* пролетариата против буржуазно-капиталистического общества и против буржуазии как эксплуататорского класса современного общества. Это учение впервые точно сформулировало основной закон развития общественно-экономических формаций. Оно установило, что классовая борьба есть основная форма, в которой обнаруживается — на каждой ступени развития классового общества — противоречие между производительными силами и производственными отношениями. Учение о классовой борьбе теоретически устранило всякую возможность фаталистического понимания истории, а также всякую возможность недооценки и роли субъективных факторов в истории. Учение это выяснило, что противоречие между производительными силами и производственными отношениями складывается не за спинами людей, независимо от их классового поведения, но что оно реализуется в формах конкретной реальной борьбы конкретных реальных классов. Рассматривая самого человека как главную производительную силу, учение о борьбе классов в развитии классовой борьбы обнаруживает то движение через противоположности, которое является условием, необходимым для подъема общества на новую и высшую ступень.

Учение Маркса впервые устранило иллюзии, которые до Маркса неизбежно возникали у участников исторических движений борющихся классов предыдущих общественных формаций относительно истинного содержания и задач их борьбы и их социально-исторических действий.

Огромный шаг вперед, сделанный Марксом в учении о классовой

борьбе, выясняется особенно рельефно при сопоставлении исторической теории Маркса с наиболее передовыми историческими теориями его немецких и французских современников. В «Крестьянской войне в Германии» Энгельс дал обстоятельную и чрезвычайно меткую характеристику теоретического уровня современных Марксу немецких идеологов. «Эти идеологи, — писал Энгельс, — достаточно легковыжны для того, чтобы принимать за чистую монету все иллюзии, создаваемые эпохой или идеологами этой эпохи относительно нее самой»¹. «Этот сорт людей, — продолжает Энгельс, — видит например в революции 1789 г. лишь несколько чрезмерно горячие дебаты относительно преимуществ конституционной монархии сравнительно с абсолютной, в июльской революции — практический спор на тему о несостоятельности права божией милостью, в февральской революции — попытку разрешить вопрос: монархия или республика? и т. д. О классовой борьбе, которая разворачивается во время этих потрясений, и о том, что начертанная на знамени политическая фраза является всегда лишь ее простым выражением — обо всем этом наши идеологи даже и теперь не имеют ни малейшего понятия, хотя об этом достаточно громко говорят не только те сведения, которые доходят из-за границы, но и гневный ропот многих тысяч немецких пролетариев»².

Но даже буржуазные историки Франции, открывшие и изложившие историческое развитие борьбы французской буржуазии против феодального дворянства и духовенства, были далеки от понимания всего значения и всего объема, которые отличают развитие классовой борьбы современного общества. Правда, со скромностью, свойственной ему всегда там, где вопрос шел о его собственном значении и о теоретических успехах и достижениях его предшественников, Маркс настойчиво подчеркивал, что учение его о классах и о борьбе классов было создано не им, но буржуазными историками. «Мне не принадлежит, — писал Маркс Вейдемейру, — ни заслуга открытия классов в современном обществе, ни заслуга открытия их борьбы между собой. Буржуазные историки задолго до меня изложили историческое развитие этой борьбы, а буржуазные экономисты — экономическую анатомию классов»³.

Но вместе с тем именно исторические анализы ученых идеологов и историков французской буржуазии показывают, что в своем стремлении понять анатомию современных и предшествующих обществ, а также законы их развития, эти идеологи не могли идти дальше той границы, за которой исторический анализ грозит вскрыть действительную классовую корысть, действительные классовые интересы, лежащие в основе официально признаваемых и провозглашаемых *политических* лозунгов и *политических* действий. Готовые вскрыть факты классовой борьбы — поскольку в этой борьбе буржуазия выступала вместе с остальными угнетенными классами против *феодализма* и *феодальных* учреждений — французские историки изменяли этой готовности, теряли проницательность исторического анализа, как только им предстояло дать объяснение корыстных интересов, которыми руководилась буржуазия в своей исторической активности. Иными словами, они видели

¹ Ф. Энгельс, Крестьянская война в Германии, Соч., т. VIII, стр. 127.

² Там же, стр. 127—128.

³ К. Маркс, Письмо к Вейдемейру (К. Маркс и Ф. Энгельс, Письма, М. 1928 стр. 62).

борьбу классов лишь там, где борьба эта казалась борьбой, отвечавшей *общим* интересам *всей* эксплуатируемой части общества и, напротив, не замечали или делали вид, что не замечают ее там, где обнаруживались противоположности и непримиримость интересов внутри третьего сословия — между его антагонистическими элементами. Поэтому изображение и объяснение классовой борьбы, данное например Гизо, оказывалось весьма неполным и суммарным, а в целом ряде случаев подменялось изображением развития одних лишь *политических* отношений и учреждений, прикрывавшим подлинные классовые конфликты, составлявшие их реальную основу. В рецензии на книгу Гизо «Почему удалась английская революция» Маркс и Энгельс показали, что там, где Гизо «видит лишь тихий покой и идиллический мир, там в действительности развертываются самые острые конфликты, самые бурные революции»¹. Свой *политический* идеал — консолидированную конституционную монархию, отвечавшую интересам финансовой буржуазии парижской биржи и банков, — Гизо перенес «задним числом» в историю английской революции XVII века, которая свелась в его представлении к мирному развитию одной лишь парламентской борьбы и к политической активности политических клубов и партий. В то время как именно с консолидацией конституционной монархии началось в Англии грандиозное развитие классовой борьбы и переворот в буржуазном обществе, для Гизо «вместе с консолидацией конституционной монархии в Англии... прекращается английская история»², а все дальнейшее «ограничивается для него приятной игрой в качели между тори и вигами, т. е. своего рода великим словесным турниром между господином Гизо и господином Тьером»³.

Узость и ослепленность буржуазного мышления настолько определяют результат исторических анализов Гизо, что в итоге он на все развитие классовой борьбы в Англии набрасывает искажающий покров партийного политического воззрения, скрывающий под видимостью политических учреждений действительную сущность и действительное развитие классовой борьбы, кристаллизацией которой эти учреждения являются. Комизм этого заблуждения состоит в том, что в то самое время, когда Гизо поздравляет англичан со стабилизацией политической конституции — представительной монархии, — «в это самое время в Англии классовые противоречия в обществе достигли такой остроты, как ни в какой другой стране»⁴.

Именно потому, что Маркс был партийным идеологом пролетариата — единственного класса современного общества, которому нечего терять в своей борьбе, кроме своих цепей, — он был в состоянии развить учение о классовой борьбе — не только обнаружить борьбу классов под обманчивой, притупляющей остроту противоречия формой политических конституций и учреждений, но сделать все необходимые выводы из этой борьбы, вплоть до той новой формы политической — государственной — организации — пролетарской диктатуры, которая должна явиться неизбежным историческим результатом классовой

¹ Маркс и Энгельс, Ф. Гизо; «Почему удалась английская революция?», Соч., т. VIII, стр. 279.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 280.

борьбы пролетариата против буржуазии и — одновременно — необходимым переходным этапом к организации общества нового типа — бесклассового социалистического общества.

Маркс отдавал себе совершенно ясный отчет в истинном значении и в истинной оригинальности своей исторической теории. Отрицая свое первенство в открытии самого факта существования классов и классовой борьбы, Маркс в то же время отмечал, что его учение о классах в *трех* пунктах представляет собою *принципиально новый* этап развития исторической науки. «То, что я сделал нового, — разъяснял Маркс Вейдемейру, — состояло в доказательстве следующего: 1) что существование классов связано лишь с определенными историческими формами борьбы развивающегося производства (da die Existenz der Klassen bloss an bestimmte historische Entwicklungskämpfe der Produktion gebunden), 2) что классовая борьба неизбежно ведет к диктатуре пролетариата, 3) что эта диктатура сама составляет лишь переход к уничтожению всяких классов и к установлению общественного строя, в котором не будет места делению на классы»¹.

Неизбежность диктатуры пролетариата как особого этапа на пути развития современного общества Маркс вывел из изучения конкретных исторических условий, в которых повсеместно протекает развитие классовой борьбы пролетариата против буржуазии. В «Гражданской войне во Франции» Маркс показал, что в течение всего XIX в. с развитием классового антагонизма между капиталом и трудом государственная власть принимала все более характер общественной власти для угнетения труда, становилась машиной для организации классового господства. После каждой революции, означавшей известный шаг вперед в развитии классовой борьбы, чисто угнетательский характер государственной власти выступал наружу все более и более открыто. После революции 1848 г. государственная власть становится национальным орудием войны капитала против труда. Вторая империя во Франции закрепила этот порядок вещей.

Само поражение, понесенное французским пролетариатом в 1848 г., способствовало обнаружению классового характера современного буржуазного государства. «Превратив свою могилу в место рождения буржуазной республики, пролетариат заставил ее в то же время выступить в своем чистом виде как государство, признанной задачей которого является увековечение господства капитала и рабства труда»². Глубина и непримиримость классового антагонизма, обнаружившегося уже в революции 1848 г., с неумолимой логикой толкала буржуазию на путь неприкрытого классового буржуазного *террора* и буржуазной *диктатуры*. «Имея всегда перед глазами покрытого рубцами, непримиримого, непобедимого врага — непобедимого потому, что его существование является жизненной потребностью самой буржуазии — господство буржуазии, освобожденное от всех оков, должно было непременно обратиться в *терроризм буржуазии*»³.

С другой стороны, на том же опыте революции рабочий убедился в том, что *никакое прочное улучшение его участи не может быть*

¹ К. Маркс, Письмо к Вейдемейру (К. Маркс и Ф. Энгельс, Письма, М. 1928, стр. 62).

² К. Маркс, Классовая борьба во Франции, Соч., т. VIII, стр. 25.

³ Там же, стр. 25 — 26.

достигнуто для него другими, но что он должен достигнуть его сам и прежде всего посредством завоевания политической власти»¹. Поражение парижского пролетариата в июне 1848 г. открыло пролетариату ту истину, «что малейшее улучшение его положения в пределах буржуазной республики остается утопией и что эта утопия становится преступлением при первой попытке осуществить ее. Тогда на место требований, предъявленных пролетариатом февральской республике..., выступает смелый революционный боевой лозунг: «Низвержение буржуазии. Диктатура рабочего класса»². В этом смелом выступлении героического пролетариата Франции в 1848 г. Маркс с глубокой проницательностью усмотрел первое историческое воплощение тенденции, которая неизбежно будет вновь и вновь воспроизводиться на последующих — более высоких ступенях развития классового сознания и классовой борьбы пролетариата.

Поэтому не учение о классовой борьбе, но развитие этого учения до учения о диктатуре пролетариата есть специфическая черта исторической теории Маркса. XIX столетие и первая треть XX столетия показали миру такое развитие классовой борьбы, которое уже не может попросту замалчиваться или игнорироваться. Факт существования классовой борьбы в современном обществе есть истина очевидная и, так сказать, академическая, бесспорная даже для буржуазных идеологов и фальсификаторов науки. Более того. Острота и непримиримость классовых противоречий и классовой борьбы пролетариата против буржуазии, невиданная в истории глубина и экспансивность кризисов — промышленных, торговых, финансовых, — потрясающих самое основание капиталистического общества и ведущих к небывалому обострению политических антагонизмов — национальных и международных, — давно уже привели к тому, что рабочий класс повсюду стоит перед *практическим* вопросом — вопросом о захвате власти и об установлении диктатуры пролетариата. Перед лицом такого положения вещей одно лишь теоретическое признание существования борьбы классов не только недостаточно, но, не сопровождаясь убеждением в неизбежности диктатуры пролетариата, превращается в прямую *подделку* и в *искажение* марксизма, в *приспособление* его к интересам буржуазии.

Поэтому *отделение* учения о борьбе классов современного общества от учения Маркса о диктатуре пролетариата, *ограничение* теории классов академическим признанием факта классовой борьбы — без выяснения того, что борьба эта неизбежно должна привести к установлению диктатуры пролетариата, — давно уже превратилось в «общее место» всех оппортунистических и реформистских контрреволюционных и социал-фашистских теорий.

Особенно поучительна эта возмутительная подделка революционного марксизма в теоретической пропаганде современного социал-фашизма. Уже в 1917 г. Ленин дал в «Государстве и революции» гениальный анализ и критику этого оппортунистического извращения марксизма. В своей работе Ленин показал, что распространенная и усердно распространяемая оппортунистами характеристика учения Маркса, утверждающая, будто главное в учении Маркса — классовая борьба, и замалчивающая основной вывод теории Маркса — учение о

¹ Ф. Эн-ельс, Вопрос о десятичасовом рабочем дне, Соч., т. VIII, стр. 99.

² К. Маркс, Классовая борьба во Франции, Соч., т. VIII, стр. 25.

диктатуре пролетариата, — есть антимарксистское и насквозь оппортунистическое утверждение. «Главное в учении Маркса, — писал Ленин, — есть классовая борьба. Так говорят и пишут очень часто. Но это, — говорит Ленин, — не верно. И из этой неверности сплошь да рядом получается оппортунистическое искажение марксизма, подделка его в духе приемлемости для буржуазии»¹. «Кто признает *только* борьбу классов, — разъясняет Ленин, — тот еще не марксист, тот может оказаться еще не выходящим из рамок буржуазного мышления и буржуазной политики. Ограничить марксизм учением о борьбе классов — значит урезывать марксизм, искажать его, сводить его к тому, что приемлемо для буржуазии. Марксист лишь тот, кто *распространяет* признание борьбы классов до признания *диктатуры пролетариата*. В этом самое глубокое отличие марксиста от дюжинного мелкого (да и крупного) буржуа. На этом оселке надо и испытывать *действительное* понимание и признание марксизма»².

В той же работе Ленин показал, что для современного оппортунизма характерна лицемерная двойственность, двурушническое искажение марксизма и подлог — отречение от него на *деле* при лицемерном признании *его на словах*. Оппортунизм, как указал Ленин, «не доводит признания классовой борьбы как раз до самого важного, до периода *перехода* от капитализма к коммунизму, до периода *свержения* буржуазии и полного уничтожения ее. В действительности этот период неминуемо является периодом невиданно ожесточенной классовой борьбы, невиданно острых форм ее, а, следовательно, и государство этого периода неизбежно должно быть государством *по-новому* демократическим (для пролетариев и неимущих вообще) и *по-новому* диктаторским (против буржуазии)»³.

Начатое Каутским извращение марксистского учения о классовой борьбе и диктатуре пролетариата доведено современным социал-фашизмом до неприкрытого и полного отречения от всех, самых элементарных, основ марксизма. В то время как вся история Европы последних десятилетий подвела, как констатировал Ленин, рабочий класс *практически* к вопросу о диктатуре пролетариата, теоретики социал-фашизма — в лице Кунова, Каутского, Адлера — усердно стараются внушить одурачиваемым ими читателям, будто вопрос этот не имеет никакого значения и будто он не стоит ни в какой связи с учением Маркса о борьбе классов.

Так Генрих Кунов, цитируя или, точнее, перевирая известное место в «Анти-Дюринге», где Энгельс устанавливает, что современное общество достигло уже уровня исторического развития, на котором становится возможным уничтожение классового господства, заявляет по поводу этого утверждения Энгельса, будто оно может быть оставлено без обсуждения — как не имеющее никакого серьезного значения для марксовой теории борьбы классов. «Правилен ли этот взгляд (Энгельса — В. А.) и действительно ли капиталистическое общество развило уже в настоящее время все те производительные силы, которые могут развернуться в его недрах, — этот вопрос, — заявляет Кунов, —

¹ В. И. Ленин, Государство и революция, Соч., т. XXI, стр. 392.

² Там же.

³ Там же, стр. 399.

мы можем оставить здесь без обсуждения, ибо для теории классовой борьбы Маркса как таковой он является второстепенным»¹.

Таким образом величайший практический вопрос, поставленный перед пролетариатом всей историей его классового развития, вопрос, от решения которого на деле зависит все будущее современного общества, провозглашается «второстепенным» — на том лишь основании, будто вопрос этот не имеет отношения к теории классовой борьбы «как таковой». Отделавшись одной фразой от вопроса о неизбежности — уже на данном этапе — революционной борьбы пролетариата за установление пролетарской диктатуры, Кунов поспешно переходит к тому, что он считает гораздо более важным. «Напротив, — говорит он, — ввиду многочисленных ошибок в понимании этой теории (теории классовой борьбы — В. А.), необходимо указать на то, что, как это ясно видно, в ее основании лежит не что иное, как признание факта, подтверждаемого всею историей, а именно, что на определенной ступени развития общий хозяйственный процесс порождает разнообразные общественные классы, которые сообразно с их участием в этом процессе имеют особые экономические интересы и стараются провести их в политической жизни»².

Это увертливое и бессодержательное рассуждение представляет великолепный образец той подмены марксизма невинным учением, вполне приемлемым для дюжинного мелкого и даже крупного буржуа, о которой так красноречиво говорил — по поводу Каутского — Ленин и в которой он видел самую характерную примету современного оппортунизма. Кунова, видите ли, интересует только «классовая борьба «как таковая», и по поводу этой «борьбы как таковой» он многословно повторяет азбучные истины и тавтологии, известные исторической науке со времен Гизо, если не еще более ранних. А вот вопрос о том, какие конкретные цели должен ставить пред собою в своей борьбе против капитала современный пролетариат, вопрос о том, имеются ли налицо условия, необходимые и достаточные для уничтожения на деле классового господства — этот вопрос оказывается «второстепенным».

Итак, в «теории» вопрос о диктатуре пролетариата снимается — за неактуальностью — с обсуждения. На практике же пролетариату стараются всеми силами внушить мысль о необходимости, приемлемости и полезности для него... союза с буржуазией и с буржуазными партиями. По мысли Кунова, которую он подкрепляет цитатами из Бернштейна, учитывая очевидно многолетний стаж и авторитетность Бернштейна в деле оппортунизма и предательства рабочего класса, компромисс или союз пролетариата с буржуазными партиями вовсе не есть измена принципам классовой борьбы. «Изменной точке зрения «классовой борьбы» (кавычки Кунова), — утверждает Кунов, — можно было бы считать лишь отказ социал-демократии от так называемых классовых требований, т. е. от требований, вытекающих из особого положения рабочего класса в хозяйственном процессе, и превращение этой партии в буржуазную партию, а никак не временный союз ее, ради осуществления большей или меньшей части своих требований, с одной буржуазной пар-

¹ Генрих Кунов, Марксова теория исторического процесса, общества и государства, т. II, стр. 48.

² Там же, стр. 48 — 49.

тией против другой, враждебной ей»¹. И Кунов по-профессорски высмеивает критиков компромисса с буржуазией, говоря, что критиками этими «решительно все оценивалось уже как отступление от принципа классовой борьбы: и участие в парламенте, и участие в перебаллотировках между парламентскими партиями, и голосование за социально-политические законы, и заключение избирательных соглашений, и голосование за бюджет ландтага, и одобрение военных кредитов и т. д.»².

В этой тираде замечательна беспринципность и неразборчивость, с какой за одну скобку берутся Куновым факты и явления политической жизни совершенно различного порядка: голосование за военные кредиты, т. е. прямая и непосредственная, полная и безоговорочная поддержка классовой эксплуатации, классового господства и классового террора буржуазии, с одной стороны, и например участие в парламенте, действие, которое при известных условиях и в известных границах может быть наряду с непосредственной революционной борьбой одним из средств политической борьбы пролетариата.

Практическая цель этого приема Кунова совершенно ясна: очевидная нелепость догматического отрицания всякой возможности участия пролетариата в парламентской форме политической борьбы должна, по мысли Кунова, способствовать убеждению читателя в том, что такую же нелепость представляет и безоговорочное отрицание всякой допустимости голосования за военные кредиты.

Таким образом учение Маркса о диктатуре пролетариата подменяется у идеологов социал-фашизма учением о классовой борьбе, «вообще», учением о классовой борьбе «как таковой», само же содержание теории этой борьбы сводится к рекомендации пролетариату «целесообразных» (для кого?) союзов с буржуазией.

Ясно, что теория социал-фашизма не только безусловно несовместима с марксизмом, а представляет полную противоположность учению Маркса о борьбе классов. Для притупления остроты этой противоположности, слишком бросающейся в глаза, современный социал-фашизм применяет прием, заимствованный у испытанного предателя Каутского. Состоит этот прием, во-первых, в тщательном *замалчивании*, в *уклонении* от анализа всех тех мест, где Маркс и Энгельс говорят о *непримиримости* классовых интересов пролетариата и буржуазии, о *непримиримости* классовой борьбы и о вытекающей из этой непримиримости и из особого положения пролетариата *неизбежности* захвата власти пролетариатом и установления диктатуры пролетариата. Во-вторых, прием, применяемый социал-фашистами для притупления очевидного противоречия и очевидной несовместимости учения Маркса с теорией и практикой социал-фашизма, состоит в том, что там, где уклонение от анализа соответствующих суждений Маркса невозможно, — учение Маркса о борьбе классов, о революции и о диктатуре пролетариата подвергается совершенно бесстыдному и наглому *извращению* и *фальсификации*. Тот же Кунов, которому его профессорская память подсказывает ряд крайне для него неприятных мест из Маркса и Энгельса, несовместимых с теорией, узаконяющей перманентное преда-

¹ Генрих Кунов, Маркова теория исторического процесса, общества и государства, т. II, стр. 60 — 61.

² Там же, стр. 62.

тельство и перманентную измену делу рабочего класса, нашел из своего затруднительного положения блестящий выход. Учение Маркса о пролетарской революции и о пролетарской диктатуре нагло провозглашается им всего лишь личным, частным и ни для кого не обязательным *мнением* Маркса и Энгельса, которое в качестве всего лишь мнения должно быть тщательно отличаемо от научно обоснованного учения Маркса и Энгельса о классовой борьбе «как таковой». Если в позднейших своих произведениях Маркс и Энгельс часто говорят о предстоящей вскоре великой пролетарской революции и представляют эту последнюю в виде политической борьбы за власть между пролетариатом и буржуазией, борьбы, которая будет вестись средствами беспощадного насилия, то это — уверяет Кунов — «отнюдь не есть вывод, необходимо вытекающий из их теории развития, но лишь мнение, выведенное из собранных ими наблюдений над общим политическим положением»¹. «Если бы такой расчет на великую политическую пролетарскую революцию был на самом деле только простым выводом из их теории развития, если бы следовательно с их точки зрения переход к социалистической системе хозяйства мог осуществиться *лишь посредством великой политической революции*, то в этом случае такая революция необходимо должна была бы наступить во всем капиталистическом обществе и от нее не могли бы избавиться некоторые страны с наиболее развитыми парламентарно-демократическими учреждениями, каковы Англия, Соединенные штаты, Голландия или Швеция»².

В этой беспримерной аргументации, где каждая фраза — гнездо логических ошибок и противоречий, все в целом — сплошная бесстыдная передержка и фальсификация. Если убеждение Маркса и Энгельса в неизбежности пролетарской революции и диктатуры пролетариата было выведено — как это признает сам Кунов — «из собранных ими наблюдений над общим политическим положением», то, казалось бы, задача серьезного ученого должна состоять в том, чтобы выяснить, *какие* именно наблюдения Маркса и Энгельса подсказали им их выводы, и уже затем, ознакомившись с этими наблюдениями, обсудить, правильны или нет самые выводы. Вместо этого анализа Кунов совершенно неожиданно, позабыв очевидно то, что он сам же высказал в предыдущей фразе, утверждает, что Маркс и Энгельс вовсе и не полагали, будто переход к социалистической системе хозяйства может осуществляться *лишь посредством пролетарской революции*. Но самое замечательное в этом рассуждении Кунова — способ, посредством которого он доказывает, будто Маркс и Энгельс не учили о необходимости диктатуры пролетариата. По Кунову, Маркс и Энгельс не могли считать диктатуру пролетариата неизбежным этапом развития современного общества уже по тому одному, что — в случае, если бы они стояли на этой точке зрения, — пролетарская революция «должна была бы наступить во всем капиталистическом обществе». Таким образом из того, что пролетарская революция не наступила еще до сих пор во всем капиталистическом обществе, Кунов делает тот вывод, будто Маркс вообще не считал наступление этой революции исторической необходимостью.

¹ *Генрих Кунов*, Марксова теория исторического процесса, общества и государства, т. II, стр. 288.

² Там же.

В целом ход мысли Кунова может быть сведен к такому замечательному «умозаключению»: 1) учение Маркса о пролетарской революции и диктатуре пролетариата есть только личное мнение Маркса; 2) оно вытекает не из теории развития, а из наблюдений над общим политическим положением; 3) оно не есть даже мнение Маркса, так как если бы у Маркса было бы такое мнение, то революция должна была бы наступить во всем капиталистическом обществе.

Беспримерная логика этого рассуждения стоит того, чтобы на ней остановиться. Второй «тезис» Кунова выражает повидимому ту мысль, что учение о диктатуре могло бы быть научно обосновано Марксом только в том случае, если бы оно явилось выводом, «вытекающим из теории развития». Как будто «теория развития» Маркса не возникла сама «из собранных наблюдений над политическим положением», сложившимся к началу 40-х годов в передовых промышленных странах Европы! Как будто происхождение учения о диктатуре из наблюдений над действительным историческим развитием общества колеблет *научную* обоснованность и доказательность теории диктатуры. Повидимому Кунов только в том случае согласился бы признать в учении Маркса о диктатуре научно обоснованный тезис, если бы учение это можно было бы извлечь — по всем правилам силлогизма — из общего учения Маркса о развитии.

Но в том-то и дело, что у Маркса, как мы показали уже выше, нет никакой теории развития «вообще» и никакой теории классового развития «как таковой». И учение Маркса о развитии общества и учение о неизбежности перехода классовой борьбы в диктатуру пролетариата сложились у Маркса не как абстрактные понятия социологии, но были выведены из конкретного изучения одной определенной общественно-экономической формации — формации капиталистической. Именно потому, что учение Маркса возникло как теоретическое обобщение, сделанное на основе пронизанного материалистической диалектикой изучения *действительных* форм *действительной* исторической борьбы пролетариата, оно сказалось не субъективным «мнением» ученого, но *подлинно научным понятием*, оправданным последовавшим историческим опытом развития классовой борьбы в России и способным стать основой научного предвидения для дальнейшего хода развития классовой борьбы в других странах.

Не замечать всего этого, прятать, подобно страусу, голову под крыло теории «классовой борьбы как таковой», значит попросту *обманывать* читателя.

На деле же всякому, не одурманенному социал-фашистами рабочему должно быть совершенно ясно качество логики Кунова. Для всякого рабочего, серьезно думавшего над этими вопросами, должно быть очевидно, что из теории «классовой борьбы как таковой» действительно никакой диктатуры пролетариата вывести нельзя по той простой причине, что сама «классовая борьба как таковая» есть лишь *выдумка*, пустая абстракция социал-фашистов и оппортунистов, придуманная ими специально с целью *отделить* вопросы действительной борьбы пролетариата от неразрывно с ними связанного вопроса о диктатуре пролетариата. Нужно ли удивляться тому, что, выхолостив понятие классовой борьбы, лишив его всякого конкретного исторического содержания, превратив его в абстракцию «классовой борьбы вообще», «разви-

тия вообще», социал-фашисты не видят возможности получить — как «вывод, необходимо вытекающий из их теории развития» — тезис о неизбежности пролетарской диктатуры? Они не хотят принять этот тезис не потому даже, что им нехватает логики, но прежде всего потому, что социал-фашисты более всего на свете опасаются возможности *фактического* установления — в случае победы пролетарской революции — диктатуры пролетариата.

Для предотвращения такой возможности пускаются в ход все средства теоретического подлога и обмана. Таким по сути неприкрытым, среди белого дня осуществляемым, обманом является положение Кунова, утверждающего, будто, по Марксу, путь «повторных политических революций» отнюдь не обязателен и будто история будущего развития общества «указывает нам и мирные переходы»¹. «Согласно теории развития Маркса, — уверяет Кунов, — дело доходит до политических революций только там, где изменившиеся социально-экономические отношения, порожденные изменившимся способом производства, не получают санкции со стороны государства и не включаются в правовую систему государства...»².

Но где же, когда и кем было видано, чтобы современные капиталистические государства, т. е. аппарат для насильственного подавления эксплуатируемых эксплуататорами, добровольно «дали санкцию» новым социально-экономическим отношениям, порожденным диалектикой развития капиталистического общества? Ученый Кунов попросту прикидывается здесь дурачком, забывшим или не понимающим того, что современное капиталистическое государство — отнюдь не инстанция для «включения в правовую систему» новых социально-экономических отношений, но, как раз напротив, организация эксплуататоров, ревниво охраняющая, при помощи всего существующего в ее распоряжении аппарата насилия и принуждения, общество фабрикантов и банкиров от всякого покушения эксплуатируемых добиться «санкции изменившихся социально-экономических отношений». Кунов прикидывается не понимающим того, что хорошо понимает всякий сознательный рабочий, а именно, что «изменение социально-экономических отношений», о котором Кунов так бессодержательно и туманно говорит, является на деле — в действительных исторических условиях развития современного общества — не чем иным, как все усиливающимся обобществлением процесса производства, развитием общественной связи производителей, которое никак не может быть «санкционировано» или включено в правовую систему государства капиталистов по той простой причине, что обобществление это стоит в непримиримом противоречии с капиталистическим способом присвоения и с основами капиталистической частной собственности.

Но и Каутский не менее энергично, чем Кунов, старается стусевать остроту классовых противоречий и классовой борьбы пролетариата ссылкой на абстрактную возможность «мирных переходов» и мирной «санкции» со стороны государства (капиталистического!) тех отношений, которые по своей природе абсолютно несовместимы с самим фактом существования капитализма. Но мало этого. Каутский разо-

¹ Генрих Кунов, Марксова теория исторического процесса, общества и государства, т. II, стр. 237.

² Там же.

ружает пролетариат посредством успокоительных заверений, которые по подлости и по глупости не имеют прецедентов даже в истории социал-фашизма. Общая цель всех этих заверений — внушить мысль, будто классовая борьба рабочих, борьба за диктатуру пролетариата не нужна — не только потому, что вполне возможен и обеспечен мирный переход от капитализма к социализму, но также и потому, что рабочему классу, стремящемуся, согласно его утверждению, к этому переходу и к демократическому «свободному» вставанию в социализм, не грозит никакая реальная опасность, никакая возможность нападения на завоевания демократии.

Правда, Каутский не осмеливается прямо утверждать, что капиталисты отдадут политическую власть пролетариату добровольно, без сопротивления. «Неосомненно, — признается Каутский, — капиталисты будут самым решительным образом бороться против экспроприации их политической власти со стороны демократии»¹. Однако, по словам Каутского, капиталисты только в том случае пустят в ход «всевозможные средства», «в том числе и применение вооруженной силы», «если таковая будет находиться в достаточном количестве в их распоряжении»². По Каутскому, капиталисты в состоянии противопоставить демократическому режиму трудящихся классов не свое военное превосходство, а свою «экономическую необходимость», т. е. в крайнем случае могут — как это было в 1917 г. в России — «пустить в ход оружие саботажа»³: «Дело ни в *коем случае*, — клянется Каутский, — не может дойти до вооруженного нападения капиталистов на демократию... капиталисты представляют собою *небольшое меньшинство*, которое не имеет *никаких военных преимуществ* по сравнению с большинством. Там, где капиталисты достигали военных успехов, это удавалось им *лишь при помощи оплачиваемых ими и ими руководимых военных элементов из эксплуатируемых классов*»⁴.

Но где же и когда, в каком капиталистическом государстве капиталисты были в большинстве? Каутский просто прикидывается и пускает пыль в глаза. Такого государства, в котором капиталисты составляли бы большинство, нигде в природе нет, оно существует разве только в мечтах Каутского. Капиталистическое государство потому и есть капиталистическое, что в нем *ничтожное меньшинство* капиталистов при помощи «военных преимуществ», «при помощи оплачиваемых ими и ими руководимых военных элементов», а также и главным образом — прибавим уже от себя — при помощи оплачиваемых ими социал-предателей осуществляет свою буржуазную диктатуру, навязывает при помощи солдатского и полицейского сапога, при помощи террора, виселиц и пулеметов свою волю огромному большинству трудящихся. И где было видано, чтобы у капиталистов — до тех пор пока революционное восстание пролетариата не положит этому конец — оказалось недостаточно оружия и недостаточно «военных преимуществ»? В одном отношении Каутский прав: капиталисты осуществляют свою диктатуру *не только* при помощи оружия и «военных преимуществ». Необ-

¹ К. Каутский, Материалистическое понимание истории, т. II, М. 1931 г. стр. 472.

² Там же (курсив мой — В. А.).

³ Там же (курсив мой — В. А.).

⁴ Там же (курсив мой — В. А.).

ходимым условием возможности временного торжества капиталистов и их вооруженного нападения на «демократию» является систематическая помощь, оказываемая, помимо непосредственной силы оружия, капиталистам самими верными их слугами — социал-фашистами всех мастей — «правыми» и «левыми». Разбойное нападение оголтелых, потерявших всякое ощущение исторической реальности, фашистских банд на германский пролетариат действительно не могло бы состояться, если бы возможность «военных преимуществ» фашистов не была создана многолетней систематической работой социал-демократии, сдерживавшей революционную энергию рабочих масс, предававшей интересы рабочего класса, усыплявшей его классовую бдительность.

«Фашисты, — писал Каутский в той же книге, — разумеется, опасны, но они опасны, *к счастью*, лишь при определенных условиях, которые не могут создаться произвольно по желанию господ капиталистов» ¹. И, чтобы придать своему усыпительному заверению какую-то видимость серьезного обоснования, Каутский привычным профессиональным жестом обманщика начинает пускать пыль в глаза — излагать яко бы «научные», даже «статистические» выкладки: «Для того чтобы фашисты могли достигнуть каких-либо политических результатов, они должны выступить в большом числе — в Италии на тридцать девять миллионов населения их примерно полмиллиона. Беря соответствующую пропорцию, в Германии они должны иметь *почти* миллион. В индустриальной стране, — поучал Каутский, — даже в самый благоприятный год для осуществления капиталистических целей не найдется такого большого количества лумпенов» ².

В настоящее время, когда в Германии повсеместно господствует невиданный дикий разгул фашистского террора и фашистской реакции, немецкий пролетариат может швырнуть в лицо Каутскому страницы его замечательных предсказаний и выкладок. И здесь, как и в вопросе о диктатуре пролетариата, Каутский прав в одном единственном пункте: условия, при которых фашизм сделался «опасным», действительно не могли «создаться по одному лишь желанию господ капиталистов». Как ни желали бы немецкие фашисты наступить ногой на шею рабочего класса, им никогда бы не добиться по одному своему желанию власти, если бы Каутские, Куновы и Адлеры не подготовили бы для них «определенных условий», при которых, как пишет Каутский, фашисты становятся «опасны».

Нет нужды продолжать анализ взглядов социал-фашизма по вопросам классовой борьбы и диктатуры пролетариата. Политическая и социальная сущность этих взглядов совершенно ясна. Она состоит в рабской преданности интересам капитала и буржуазного государства в лице буржуазной демократии, этого органа буржуазной диктатуры. Теоретическая сущность учения социал-фашизма также совершенно ясна. Она состоит в произвольном и бессмысленном отделении учения Маркса о классовой борьбе от логически вытекающего из этого учения, выведенного Марксом из всей истории современного общества учения о диктатуре пролетариата. Общую теоретическую посылку всех социал-фашистских построений образует мысль, будто современное капитали-

¹ К. Каутский, Материалистическое понимание истории, т. II, стр. 472 (курсив мой — В. А.).

² Там же, стр. 475 (курсив мой — В. А.).

стическое государство — в силу утверждаемой фашистами мнимой близости экономических отношений монополистического капитализма к отношениям социалистического общества — «охвачено — говоря словами Каутского — процессом такой трансформации, которая ведет к превращению его в «свободное гражданство», или в государство нового типа»¹. Нелепость и преступность этого утверждения задолго до наших дней была полностью вскрыта Лениным. Еще в 1917 г., разоблачая предательство Каутского, Ленин разъяснял несостоятельность буржуазно-реформистского утверждения, будто монополистический или государственно-монополистический капитализм уже не есть капитализм. «Поскольку, — писал Ленин, — магнаты капитала наперед учитывают размеры производства в национальном или даже интернациональном масштабе, поскольку они его планомерно регулируют, мы остаемся все же при капитализме, хотя и в новой его стадии, но, несомненно, при капитализме. «Близость» такого капитализма к социализму, — говорит Ленин, — должна быть для действительных представителей пролетариата доводом за близость, легкость, осуществимость, неотложность социалистической революции, а вовсе не доводом за то, чтобы терпимо относиться к отрицанию этой революции и к подкрашиванию капитализма, чем занимаются все реформисты»².

Таким образом — и здесь мы возвращаемся к прерванной нити нашего изложения учения Маркса об исторической свободе и необходимости — в концепции Маркса и только в ней одной учение социально-исторического детерминизма впервые переходит в подлинно диалектическое учение о социально-исторической свободе.

При этом «свобода» оказывается в двойном смысле необходимым этапом, целью и условием исторического развития. *Свободной* историческая жизнь общества оказывается, во-первых, *после* разрушения буржуазно-капиталистического государства и после создания бесклассового общества, основанного на сознательной и плановой организации производства и на сознательном технологическом применении покоренных и покорных власти человека законов природы. Во-вторых, — и это особенно важно — свобода есть не только состояние, к которому развитие буржуазного общества по необходимости стремится. Свобода, понятая как сознательная и основанная на точном знании законов развития буржуазного общества практика классовой борьбы пролетариата, есть кроме того необходимое условие самого перехода от общественной структуры, знаменующей царство слепой необходимости, к общественной структуре, обеспечивающей возможность сознательного построения людьми своей истории.

Здесь мы вплотную приближаемся к кульминационной точке марксовой диалектики необходимости и свободы. Здесь учение Маркса предстает как первое философско-историческое учение, в котором полностью и без остатка преодолеваются неустрашимые из идеалистических систем фатализм, объективизм и созерцательность исторического мировоззрения. Выясняется, что «свобода» воцарится в человеческой истории не как слепой продукт фатальной необходимости и будет добыта не просто всем обществом в целом как естественное достояние,

¹ К. Каутский, Материалистическое понимание истории, т. II, стр. 611.

² В. И. Ленин, Государство и революция, Соч., т. XXI, стр. 416.

даруемое свыше. Свобода для *всего* общества в целом может быть добыта только руками *одного* общественного класса — руками пролетариата — и притом не в непосредственном, порожденном стихийной необходимостью импульсивном порыве, но в процессе борьбы, одним из главнейших условий которого является всесторонний и интенсивный рост сознательной активности, основанной на научном познании.

Диалектический смысл этой концепции совершенно ясен. В свободе Маркс видит реальное осуществление необходимости, но осуществление сознательное, предполагающее возможность *учета и предвидения*, возможность действий, основанных на правильной ориентации в действительности. Поэтому Маркс решительно отвергал всякий «объективизм» в трактовке законов истории и в особенности при обсуждении путей *будущего* развития общества. То будущее, которое предстоит рабочему классу, а через него и всему обществу в целом, придет не само собою, не в силу простой «объективной» инерции, толкающей из прошлого через настоящее в грядущее, — это будущее должно еще быть *завоевано*. И завоевано оно должно быть не в результате стихийного восстания рабов, но в результате борьбы *передового* класса современности, опирающегося в своем классовом действии и в своей борьбе на высшие формы техники, производительных сил, на высшие формы научного объяснения, учета и предвидения, созданные преемственным научным опытом человечества. Оно завоевано будет только пролетариатом, потому что только пролетариат способен обладать адекватным познанием, т. е. познанием, свободным от *фальсификации* законов истории, от *искажений*, на которые неизбежно толкаются идеологи всех остальных общественных классов.

Отсюда неизбежно вытекает одна замечательная черта, характеризующая взгляд Маркса на историю. Черта эта, указанием которой мы закончим наш очерк философско-исторических воззрений Маркса, состоит в диалектическом соединении исторического *предвидения* с принципиальным отрицанием всякой возможности такого предсказания в истории, которое дало бы — заранее и как бы *a priori* — полный и точный, адекватный образ предвидимого в будущем направления развития, или будущей конфигурации событий. В учении об *историческом предвидении* Маркс остается неизменно верен той диалектике общего и особенного, которую мы отметили как важное достижение Маркса в начале настоящего раздела нашей работы и которая исключает возможность чисто рационалистической и механистической трактовки исторической необходимости.

Предвидение в истории возможно. Оно возможно, так как происходящее время от времени материальные перевороты в экономических условиях производства «можно констатировать с естественно-научной точностью»¹ и так как будущее закономерно рождается из некоторых тенденций, которые могут быть научно познаны в настоящем и которые так же закономерно связаны с прошлым развитием общества. Более того. Возможность научного предвидения сообщает практическому историческому действию пролетариев силу уверенности и твердость ясной ориентировки. Пролетариат знает, за что он борется, и знает, что его борьба не будет, не может быть напрасной. Он знает, что история ра-

¹ К. Маркс, К критике политической экономии, стр. 55.

ботае на него и что его победа во всемирноисторическом масштабе гарантирована.

Но в то же время предвидение в истории никогда не может стать математически точным предвычислением *всех* перипетий, *всех* конкретных обстоятельств и деталей будущего развития. Указывая общую тенденцию всего движения в целом, выводя ее из необходимых законов исторического — технико-социального, социально-экономического и политического — развития, историческое предвидение не может достигнуть той степени полноты и точности, которая сделала бы ненужным и лишним наступление самого предвидимого события или явления.

Практические выводы, вытекающие из марксова понимания предвидения в истории, положительно неисчислимы. Выводы эти далеко выходят из рамок чисто гносеологических и методологических построений. Они касаются самого существа исторической практики и исторического классового опыта пролетариата. Провозглашая историческое предвидение задачей, которая, как всякая диалектическая задача, выдвигаемая практикой общественной борьбы, таит в себе диалектическое противоречие — ибо предвидение одновременно и возможно (как предугадывание тенденций будущего развития, опирающееся на изучение классового субъекта исторической активности), и невозможно (как *абсолютно адекватное* предугадывание всех конкретных перипетий и деталей развития) — Маркс не только не усыпляет волю пролетариев в фаталистическом ожидании неотвратимого будущего, но, напротив, призывает пролетариев ко всемерному повышению активности, воли к победе и к познанию всего того, что является условием самой победы.

Если победа пролетарской революции обеспечена объективной логикой истории — сначала в одной или в нескольких странах, а затем во всех, то обеспеченность эта — в больших масштабах исторической практики — ни в малейшей мере не освобождает современных пролетариев — на каждом отдельном участке их борьбы — от *ответственности* за то, что они делают, а также не освобождает их от обязанности — всеми доступными средствами стремиться к тому, чтобы борьба их опиралась на подлинно научное познание, чтобы она была насквозь сознательна, принципиальна, последовательна и непримирима, чтобы на каждом этапе развития формы этой борьбы в точности отвечали конкретной конфигурации событий.

Рожденный не как догма, а как руководство к действию, марксизм остается верен этому своему существу, особенно в применении к *истории*. Именно в *историческом* познании диалектическое единство теории и практики достигает своего наивысшего развития, торжествует свою крупнейшую победу. В этом смысле можно сказать, что учение Маркса о *диктатуре пролетариата* есть *наивысшее* из философско-исторических учений, когда-либо созданных. Учение это в своих основах и в своих деталях служит великому *практическому* делу: освобождению пролетариата, а вместе с тем и всего современного общества, и построению, практическому, конкретному построению нового общества, еще никогда и нигде не виданного прежде типа. И в то же время это учение, родившееся из грандиозных практических проблем, созданных противоречивым развитием капиталистического общества, заключает в себе все признаки *высоко научной теории*. Как научная или, если угодно, философско-историческая теория, учение Маркса о пролетарской

диктатуре соединяет в себе строгость, точность и исчерпывающую полноту *исторического* анализа, *исторического* изучения причин, процессов и законов образования современного общества с точностью и строгостью истинно научного *предвидения*. Учение это, и только оно одно, доводит до полной конкретности принцип единства исторической необходимости и исторической свободы, так как оно показывает, из каких именно условий и элементов современной общественной структуры — технической, экономической, социальной, политической — будет необходимо складываться общество будущего, а также — что особенно важно, — *чьими* руками, руками *какого общественного класса и при каком уровне классового самосознания* будет осуществляться познания необходимость.

Поэтому не общий принцип исторического детерминизма, не учение о свободе и необходимости, взятое в своем абстрактном содержании, и даже не учение о классовой борьбе составляет специфический признак марксовой «философии истории». Таким специфическим отличием, полагающим принципиальную черту между *всеми* буржуазными трактовками истории и трактовкой Маркса, является только учение Маркса о *пролетарской диктатуре*. Только в этом учении до конца преодолеваются неустрашимые для буржуазной мысли созерцательность и пассивность, фаталистический детерминизм, апологетизм, отрыв исторической теории от практики исторического действия, дуализм общего и особенного, необходимости и свободы, объекта и субъекта, знания и предвидения.

Исключительное значение, какое имеет учение Маркса о диктатуре пролетариата для понимания принципиального своеобразия философско-исторической концепции марксизма, неоднократно подчеркивалось Лениным. Именно в согласии с учением Маркса о пролетарской диктатуре, а также в дальнейшей конкретизации и применении этого учения к непрерывно изменяющимся практическим условиям борьбы пролетариата Ленин видел верный признак, отличающий подлинного марксиста от дюжинного буржуа или от *подделывающегося* под марксизм.

Это учение, бывшее в эпоху Маркса только гениальной теорией, подтверждено, на опыте проверено и доказано всей международной практикой рабочего движения, в первую очередь — практикой Октябрьской революции. Уже в течение 16 лет пролетарии огромной Страны советов, выросшей на развалинах бывшей Российской империи, руководимые коммунистической партией и ее вождем т. И. В. Сталиным, каждый день являют миру все новые и новые доказательства истинности марксова учения о диктатуре пролетариата как о необходимом историческом этапе на пути из царства капиталистической необходимости к царству свободной активности бесклассового коммунистического общества. Досрочное осуществление пролетариатом Советского союза пятилетнего плана, победоносное довершение построения фундамента социалистической экономики, начало второго пятилетия, которое, уничтожая в процессе обостренной классовой борьбы остатки капиталистических элементов и классов вообще, должно поднять развитие социализма на новую высоту, превращают такие философско-исторические категории, как «свободная необходимость», «научное предвидение в истории» и т. д., из абстрактных категорий в живые, конкретные, плотью и кровью облеченные, факты реальной действительности.

Грандиозная по своим масштабам и по всемирноисторическому значению *практическая* проверка философско-исторических построений Маркса подтвердила их непреложную истинность и высокую непрерываемую научность. Вместе с тем диалектика исторического развития Советского союза доказала, что осуществление самой этой проверки доступно только тем из наших современников, кто сами стоят в рядах строителей социалистического общества, принимая активное и сознательное участие в борьбе за будущее. Одновременно становится ясным, что наше изумительное и героическое, не знающее себе равных в истории *настоящее* имеет для нас двойное значение: во-первых, всеми тенденциями и всеми итогами своей борьбы, участниками и свидетелями которой мы являемся, оно доказывает, подтверждает, удостоверяет истинность марксизма-ленинизма и его философско-исторической теории. Во-вторых, — что особенно замечательно и быть может даже покажется парадоксальным — для тех из нас, кто стоит в рядах революционного пролетариата и под руководством его партии и ее вождя осуществляет свою долю участия в великом строительстве, наше героическое настоящее делает для нас более *понятым* самое наше прошлое. Революционные пролетарии современности лучше понимают сущность явлений далеких исторических формаций, чем ее понимали даже проницательнейшие ученые прошлого времени. Объясняется это тем, что марксизм как научная теория есть учение, объясняющее происхождение, развитие и гибель *буржуазно-капиталистического* общества. Но буржуазное общество, как показал Маркс, есть «многосторонняя историческая организация производства»¹. «Категории, выражающие его отношения, понимание его организации, позволяют вместе с тем проникнуть в строение и производственные отношения всех отживших общественных форм, из обломков и элементов которых оно строится, продолжая частью влачить за собой их остатки, которые оно не успело преодолеть, частью развивая до полного значения то, что прежде имело лишь в виде намека»². Подобно тому как в сфере *естественной истории* «намекы на высшее у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если это высшее уже известно», так и в сфере *социальной истории* «буржуазная экономия дает нам таким образом ключ к античной»³. И это вовсе не в том смысле, как понимают обычно буржуазные экономисты, которые «стирают все исторические различия и во всех общественных формах видят формы буржуазные»⁴.

Но если уже анализ *буржуазного* общества дает ключ к познанию анатомии общественных отношений отживших общественных форм, то в неизмеримо большей степени этот ключ могут дать анализ, изучение и построение *высшей и сложнейшей* формы общества — общества *социалистического*! В неизмеримо большей степени, чем это было доступно обществу буржуазному, социалистическое общество разовьет «до полного значения то, что прежде имело лишь в виде намеков».

Отсюда можно заключить, что с торжеством социалистической ре-

¹ К. Маркс, Введение к книге „К критике политической экономии“, стр. 42

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

волюции и социалистического строительства историзм как принцип подхода к разрешению практических задач, выдвигаемых диалектикой общественного развития и требующих для своей реализации точного познания путей, связывающих настоящее с прошлым и настоящее с будущим, не только никогда не потеряет своего плодотворного значения, но, напротив, лишь в социалистическом обществе достигнет своей зрелой формы. Освобожденный от уродливых преувеличений и ущербной неполноты, свойственных ему в его буржуазных формах, исторический принцип исследования станет всеобщим и в то же время внутри каждой науки *конкретнейшим* принципом постановки, освоения и разрешения научных задач. Действительно существует, как говорил Маркс, *одна* только наука, и эта наука — история!

Не к игнорированию исторического познания и не к пренебрежению им призывает Маркс, но к конкретнейшему историческому изучению: природы и общества, техники и экономики, политики и науки, философии и искусства. При этом диалектический принцип разработки исторических проблем, введенный в науку Марксом, исключает всякую возможность абстрактного схематизма, доктринерства и априоризма в историческом исследовании. От историка Маркс требует не навязывания предмету готовых схем, выработанных внутри ограниченного круга исторических представлений, но гибкого и точного воспроизведения своеобразной структуры изучаемого предмета. Наряду с величайшей революционностью, энтузиазмом, горячей силой классового возмущения, историческое воззрение Маркса дышит зрелостью, глубиной и сдержанностью самообладания, которыми запечатлены все истинно научные творения человеческой мысли. Маркс сам был — и таким он останется в памяти трудового человечества — воплощением той диалектики, которая растворяет науку в задачах живой жизни, борьбы, революционного действия, а жизнь, борьбу и действие делает насквозь сознательными, сообщая им неотразимую силу, научного овладения действительностью.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

**БУРЖУАЗНЫЙ
АЛОГИЧЕСКИЙ ИСТОРИЗМ
ЭПОХИ ИМПЕРИАЛИЗМА**

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

КРИЗИС ИСТОРИЗМА В СОЗНАНИИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ. ФРЕЙБУРГСКАЯ ШКОЛА И ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

В предыдущих частях настоящей работы мы провели сопоставление философско-исторических тенденций буржуазной науки эпохи ее классического расцвета и подъема с основными тенденциями философии истории Маркса. Сопоставление это, несмотря на различие рассмотренных нами этапов развития буржуазной философии истории, — от Франциска Бекона до Фейербаха и Шопенгауера — показало, что даже на вершинах своей зрелости буржуазная философия истории оказалась *принципиально* неспособной уразуметь структуру исторического процесса, а также структуру исторического познания. От натуралистического историзма Бекона и Гердера до диалектического историзма Гегеля включительно все последовательно выдвигавшиеся типы и течения философско-исторической мысли являли собою скорее историю *крушений* философского историзма, нежели историю его положительных побед. *Предмет* исторического познания неизменно либо ускользал из поля зрения исследователей, либо незаметно подменялся *другим* предметом, представляющим полное или частичное достояние *других* наук, либо, наконец, оказывался предметом иллюзорным, представляющим не столько действительность, сколько порожденный ею способ абстрактного мышления об исторической действительности. Неверно понятому *предмету* соответствовал столь же неверно понятый *метод* исторического исследования, а также неверный метод философского объяснения и обоснования принципов исторической работы.

Указывая каждый раз на *принципиальные* пределы, которыми *классовая* сущность буржуазного историзма ограничила область буржуазного исторического воззрения, мы не просто критиковали недостаточность или превратность тех или иных теорий, но сопоставили их с результатом философско-исторической работы Маркса. В философско-исторической критике буржуазной историографии, данной Марксом, а также в положительных его воззрениях мы слышали голос идеолога нового класса, с выступлением которого на историческую арену начинается принципиально новая эра всемирно-исторического развития. Мы убедились, далее, в том что рожденная из практики классовых битв пролетариата концепция исторического материализма содержит в себе все данные, необходимые для положительного разрешения основных противоречий предшествующей историографии: противоречия тео-

рии исторического познания и практики исторического действия, необходимости и свободы, объекта и субъекта исторической активности, рационального предвидения и непредвидимой конкретной данности исторических явлений, общности исторического закона экономической формации и особенности — для каждой страны и для каждого периода ее развития — его модификаций. Мы видели, наконец, что венцом философско-исторических реальных понятий, выработанных Марксом, явилось понятие о пролетарской диктатуре, в котором, как в фокусе, сходятся в один цельный философско-исторический синтез все диалектические проблемы и установки материалистического историзма Маркса.

С тех пор, как Маркс в совместной работе с Энгельсом создал основы материалистического понимания истории, прошло 85 лет. В течение этого долгого периода, отличающегося крайним ускорением процессов социально-политического развития и обострением классовых противоречий, — сначала в передовых промышленных странах Старого и Нового света, а затем в огромных колониальных и полуколониальных странах — философско-историческая мысль буржуазии вступила в новый фазис развития. За крушением великих идеалистических систем последовала глубокая деградация буржуазной философии истории. В то время как Маркс, опираясь на огромный опыт классовой борьбы пролетариата, выводил философию истории из тупика, в который она была заведена развитием идеалистических систем, буржуазная историография, покинув сферу принципиальной проблематики, вступала на путь безыдейного эмпирического накопления фактического материала и мелочной крохоборческой специализации. Разочарованная результатами философской спекуляции историческая мысль буржуазии второй половины XIX в. стремится ограничиться сферой частных некоординированных между собой исследований, уходит в чисто экстенсивное расширение изучаемой области, беспрерывно умножает многообразный материал своих изысканий. В этой тенденции она встречает прямую поддержку, во-первых, в повсеместно распространяющейся в буржуазных кругах реакции против философии и общих проблем, во-вторых, в характерной для буржуазной культуры XIX в. организации научного труда. Принцип эмпирической, вне всякого плана развивающейся специализации, узкое разделение труда, обусловленное не столько требованиями, которые перед наукой выдвигает структура самого изучаемого предмета, сколько индивидуальными вкусами и склонностями исследователей, случайными и многообразными в своей направленности, но сходными по общему им всем низкому уровню идейности, отсутствие связи не только между частными исследованиями, но также между целыми крупными разделами науки — вот та обстановка, в которой развивается буржуазный историзм второй половины XIX в.

Правда, формально XIX в. характеризуется буржуазными наблюдателями как век блестящего расцвета именно *исторического* знания, и *исторической* методологии. Археологический и филологический базис исторической критики за это время достиг высокой ступени технического совершенства. Критические издания и обработка источников, искусство выяснения связи событий в процессе всестороннего сопоставления и оценки исторических свидетельств, восполнение этих свидетельств и наделение их жизнью при помощи исторического обобщения, устанавливающего общие черты известной эпохи на основе многораз-

личных примеров — все эти методы и приемы давно уже стали методами всевозрастающего в своей точности знания, доступными точному изучению ¹.

Но как бы ни были велики успехи «технической» методологии исторических исследователей, они ни в малейшей мере не решают судьбы исторической науки в целом. Филологическая и историческая критика источников и методики их изучения, какого бы совершенства они ни достигли, не возвышаются как таковые даже над *порогом* исторического знания. Если без исторической критики история не может стать подлинной наукой, то условие это, будучи *необходимым*, не является еще условием *достаточным*. Настоящие проблемы исторической науки начинаются лишь *за пределами* филологической критики, обработки и оценки источников — там, где учет и приведение в ясность материального состава источников переходит в воспроизведение, характеристику и объяснение «материи» того социально-исторического процесса, который послужил для них предметным основанием.

Более того. Вся острота кризиса, переживаемого буржуазным историзмом, впервые сказывается именно там, где относительно высокое состояние «технической» методики исторического исследования вступает в противоречие с *принципиальными* установками, проблемами и методами исторической науки. Но именно это противоречие и характерно для всего развития буржуазной историографии эпохи империализма! В разрез с формальными успехами исторической филологии и методики обработки источников действительное состояние буржуазного историзма — с точки зрения тех требований, которые должны быть предъявлены истории как социальной науке, имеющей своим предметом социальное поведение человека, — более чем плачевно. Наряду с ростом специализации и разделения труда приходится констатировать поразительное снижение теоретической перспективы, деградацию исторической проблематики и низкий уровень исторической методологии.

Так в Германии, в классической стране филологического историзма, и высокой техники филологической обработки источников, уже к началу 70-х годов прошлого века вырабатывается особый культурный тип специалиста-историка, в котором ко всем общим недостаткам, характерным для буржуазного специализма и разделения труда, присоединяются специфические недостатки специализма исторического. Даже плоский позитивизм со свойственным ему поверхностным оптимизмом и апологией буржуазного разделения труда должен был признать, что утвердившийся в буржуазной культуре XIX в. тип научной специализации представляет собою серьезную опасность прежде всего для развития науки. Так еще Огюст Конт, который не мог достаточно нарадоваться благодетельным последствиям разделения труда в науке и который утверждал, что «распределению различных исследований между различными классами ученых мы очевидно обязаны тем удивительным развитием, которого в наши дни достигла каждая отдельная отрасль человеческих знаний» ², должен был признать, что в этом победоносном шествии наук не все благополучно. «Хотя мы вполне признаем, — писал Конт, — поразительные результаты этого деления и видим отныне

¹ Ср. *E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, 1922, S. 1.*

² *Огюст Конт, Курс позитивной философии, первая лекция, стр. 11, изд. Брокгауз — Ефрон, 1912 г.*

в нем истинную основу, общей организации ученого мира, однако, с другой стороны, мы не можем не чувствовать серьезных неудобств, которые оно при нынешнем его состоянии порождает благодаря чрезмерной частичности идей, исключительно занимающих каждый отдельный ум»¹.

Успехи исторической критики и филологии не могли окончательно устранить из сознания ту мысль, что успехам этим ни в малейшей степени не соответствует состояние принципиальной проблематики и методологии исторической науки. Поэтому даже те из современных буржуазных философов истории, которые не видят никакой опасности в гипертрофии историзма, вынуждены все же признать, что современный историзм переживает — если не в социально-культурной своей основе, то по крайней мере в сфере своих высших принципиальных обоснований — глубочайший кризис. Таково мнение например Эрнста Трелча (Ernst Troeltsch), одного из виднейших и влиятельнейших философов истории современного буржуазного Запада². Трелч не видит ничего опасного для культуры в развитии детальной исторической специализации, в разделении научного труда, в имманентной логике развития исторических исследований. Правда, Трелч признает, что опасности специализма (die Gefahren des Spezialistentums) возросли за последнее время³. Но, по мнению Трелча, опасности эти «неизбежны для всякой науки, углубляющей и расширяющей свои границы»⁴. С другой стороны — так думает Трелч — опасным тенденциям специализма легко могут быть противопоставлены «воля к концентрации и планомерная организация работы»⁵. Академии и исторические ассоциации, влиятельные учителя в кругу своих учеников, в своих семинарах могут разделить проблемы и соединить свои научные силы. По мысли Трелча, нет ничего невозможного в дальнейшей систематизации: в разделении и воссоединении труда ученых историков, и ученых такого ранга, как Моммсен, который был равным мастером и в специальном исследовании и в синтетическом обобщении, вполне возможен и в нашу эпоху. Пусть будет ограничена фабрикация исторических диссертаций и учебных пособий — для таланта и усердия останутся в избытке возможности работы, исследовательской удачи и радости осуществленного открытия⁶. Правда, наука становится несколько более безличной, но в этом, по Трелчу, и состоит ее природа и здесь по существу нельзя ничего изменить. Трелч не отрицает того, что бессмысленное перепроизводство книг за последние десятилетия было чрезмерным. Он даже согласен с тем, что современная западная молодежь приходит в отчаяние от той чудовищной исторической мешанины, которой она должна быть обкормлена; в отчаянии этом Трелч видит понятный и законный первый

¹ Там же, стр. 11.

² См., особенно Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922, I, S. XI.

³ Там же, S. 3.

⁴ Там же, S. 3.

⁵ Там же, S. 3.

⁶ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922 г., S. 3. Любопытно знать, отважился ли бы Трелч повторить это свое суждение, высказанное десять лет назад, в наши дни, когда невиданный в истории кризис капиталистической системы не только не «оставляет в избытке» молодым ученым буржуазной Германии «возможности работы, исследовательского счастья и радости открытий», но попросту массами выбрасывает их в колонны безработных, парализует всякую работу и заставляет деквалифицироваться.

ужас обучающегося истории. Но такова, по мнению Трелча, «судьба всех спелых и стареющих, заключающих в себе многочисленные предпосылки, культур»¹.

И все же при всем своем оптимизме в отношении направления, по которому идет развитие исторической специализации современного буржуазного Запада, Трелч вынужден признать наличие глубочайшего кризиса современного историзма — кризиса философских его обоснований и предпосылок. «Если в области исторического *исследования*, — говорит Трелч, — не может быть речи о подлинном кризисе и если пресечение нашего исследования было бы духовным самоубийством, то зато тем сильнее кризис в сфере общих философских основ и элементов исторического мышления, в трактовке исторических ценностей, исходя из которых мы должны мыслить и конструировать связи истории»².

Кризис, о котором говорит Трелч, назревал в буржуазной историографии в течение всего XIX в. Выше мы отметили, что уже вскоре после смерти Гегеля обнаружился разрыв между поднявшейся на большую высоту *технической* основой исторической науки — филологической и исторической критикой — и состоянием исторической проблематики, мировоззрения и методологии.

Мастерство технической филологии обычно является последней границей научного совершенства буржуазного историка. За этой границей буржуазный историк обычно — самый плоский эмпирик, эклектик или идеалист, без ясно продуманной перспективы, без сознания логических основ и принципов своей собственной работы. Что такое историческая наука? В чем состоит сходство между методом исторического и естественно-исторического исследования? В чем различие между обоими? Каковы специфические особенности исторического метода, требующие выделения его в особую область научного исследования? Какова логическая структура исторического познания и исторического понятия? Каковы теоретические задачи исторической науки и каковы средства для их разрешения? На все эти вопросы напрасно стали бы мы искать удовлетворительный ответ в работах буржуазных историков XIX в. В течение всего XIX в. после краткого блестящего периода господства гегелевской школы, поднявшей историю на высокую ступень, в умах буржуазных историков воцаряется поразительное равнодушие к принципиальным проблемам метода. Проблемы эти игнорируются, как бесплодная метафизика, как философское рассуждательство, не имеющее никакого реального значения для действительного развития специальной исторической науки.

Не следует думать, что в этой методологической примитивности буржуазная история только разделяет общую судьбу буржуазной науки. Положение логики истории в XIX в. несомненно значительно хуже положения логики остальных наук. Конечно, примитивный эмпиризм, отрыв от философских и логических основ, деградация метода — общая черта буржуазной науки во второй половине XIX в. Буржуазное естествознание XIX в. выдвигает свой тип плоского, ограниченного эмпиризма, презиравшего всякую философию и именно потому на

¹ Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, S. 4.

² Там же.

деле разделяющего наихудшую из философий. И все же приходится признать, что логика естествознания в своем снижении не зашла так далеко, как логика истории. Как ни плоска, как ни низка философская основа работ, например, Джона Стюарта Милля, в его «Логике» мы все же видим обстоятельную и добросовестную попытку дать логическую характеристику основного — с точки зрения тогдашнего буржуазного сознания — метода естественных наук: метода индуктивного исследования. В работе этой весь последующий буржуазный позитивизм XIX в. справедливо видел свое логическое *credo*, свой логический компендий.

Не то мы видим в истории. Несмотря на формально сохранявшуюся в системе высшего образования связь истории с философскими науками, история во второй половине XIX в. настолько отрывается от философского сознания, от философского размышления о своих проблемах, что даже несовершенная постановка логической проблемы оказывается для нее недоступной. Буржуазная история XIX в. своего Милля выдвинуть не смогла.

Пополнить образовавшийся пробел взялась фрейбургская школа неокантианства на рубеже XIX и XX вв. Виндельбанд выдвинул проблему логического сопоставления естествознания и истории, а Риккерт сделал ее центральной темой своих логических работ.

Выступление Виндельбанда и Риккерта имело любопытную судьбу. К тому времени, когда были опубликованы первые работы Риккерта по логике истории, философская деградация буржуазной историографии успела зайти так далеко, эмансипация от философии пустила такие прочные корни, что новое течение, пытавшееся подвести логический фундамент под методiku истории, на первых порах не было даже замечено историками. Прошло не мало времени, потребовались не малые усилия, чтобы расшевелить историков и заставить их понять, что существует уже целая философская школа, избравшая темой своих занятий вопрос о логическом своеобразии исторической науки. Когда историки заинтересовались новой теорией, философский спор об ее правомочности был уже в полном разгаре.

Однако, чем позже новое логическое течение получило резонанс в среде историков, тем сильнее оказалось его влияние на историографическую мысль. С той же легкостью, с какой раньше игнорировали вообще проблему логики истории, теперь уверовали и в ее значение и в то ее разрешение, которое было предложено фрейбургским неокантианством. Не привыкшая разбираться в философских и логических проблемах, не знакомая с историей логики исторического познания, мысль эмпириков-историков без должной критики и осмотрительности подчинилась влиянию первой же философской школы, которая создала атмосферу широкого научного интереса к проблеме логики истории. За поздним знакомством последовало быстрое и легкомысленное обращение в новую веру¹.

В результате теория Риккерта чрезвычайно быстро завоевала признание. Вскоре уже не только профессиональные философы и

¹ О других причинах успеха теории Риккерта, вытекающих из полного соответствия этой теории научным и практическим интересам буржуазии, будет сказано ниже.

логики, но также и специалисты историки стали заявлять себя ее сторонниками, притом не только в Германии, но и за ее пределами. В России успех риккертства был весьма значителен. Как и в Германии, влияние теории Риккерта не ограничилось одной философией. Если в русской логике риккертство не получило заметного отражения¹, то все же впечатление, произведенное работами Риккерта, было достаточно сильно. С развитием общественной реакции после поражения первой русской революции риккертство становится у нас положительно «модным» философским течением. В философии Риккерта видят значительное событие уходящее из марксизма в идеализм и в мистику публицисты реакционной буржуазии (напр. Н. Бердяев)².

Еще знаменательнее влияние Риккерта на социальные науки. На основах методологии фрейбургской школы Б. Кистяковский, один из видных идеологов реакционной буржуазии, построил свое большое исследование «Социальные науки и право». Наконец, идеи Риккерта проникают и в среду русских историков. Антитеза «номотетического» и «идиографического» метода получает основополагающее значение уже в «Методологии истории» акад. Лаппо-Данилевского (вып. I, 1910 г.); к точке зрения Риккерта, несмотря на частичные поправки и возражения, примыкают проф. В. М. Хвостов («Теория исторического процесса»), Н. Кареев и ряд других авторов.

Проникнув с наибольшим запозданием в сферу истории, риккертство удержалось здесь всего прочнее. В русской буржуазной философии уже с начала второго десятилетия нашего века авторитет риккертства заметно падает. Вчера еще «модная» и влиятельная, философия Риккерта становится предметом довольно энергичной критики. Критика эта — типичная «критика справа». Славянофильствующие мистики и идеалисты отвергают учение Риккерта не с точки зрения конкретной научной методологии истории, но прежде всего потому, что, по их мнению, учение Риккерта не может быть синтезировано с религиозной онтологией и мистикой.

Наряду с этой мистической критикой «справа» риккертство подверглось атаке со стороны других течений западной буржуазной философии, укрепившихся к началу десятилетия XX века. К этому времени старое неокантианство отчасти разлагается, выделяя таких авторов, как Натан и Кассирер, отчасти вытесняется феноменологической школой Эдмунда Гуссерля. Философия Гуссерля, представляющая современную попытку реставрации рационализма платоновского типа, должна была неизбежно вступить в столкновение с риккертовской философией истории, отрицавшей платоновский реализм общих

¹ Логическая работа русского риккертца Гессена (Individuelle Kausalität) была опубликована на немецком языке. Вообще ортодоксальное неокантианство было представлено в русской философии только в логических работах проф. А. И. Введенского. Но ко времени появления работ Риккерта научное мирозерцание А. И. Введенского окончательно сложилось, и к риккертству он не примкнул.

² «Риккерт и его школа, с одной стороны, прагматизм Джемса и Бергсон, с другой — самые замечательные и злободневные явления современной философии», — так писал Н. Бердяев в «Философии свободы» (М. 1911, стр. 85). «Бергсон и Риккерт, — заявлял тот же автор, — самые, быть может, значительные философские дарования современной Европы»...

понятий. Этим следует объяснить тот факт, что русское гуссерлианство оказалось в резкой теоретической оппозиции к школе Риккерта.

Но если таким образом на почве философии риккертIANство терпело ряд поражений, то внутри истории его позиции скорее укреплялись. Дело в том, что течения, боровшиеся с философией и логикой истории, выросшей на почве неокантианства, не выдвинули никакой другой логики истории взамен отвергавшейся риккертIANской. Для буржуазных историков, попрежнему слепо и тупо игнорировавших все результаты философско-исторических работ марксизма, теория Риккерта оставалась единственной теорией, дававшей все же известный ответ на вопросы пробудившейся методологической рефлексии. Что же касается тех, порой весьма острых, возражений, какие были выдвинуты против Риккерта в специально философских трактатах, то сколько-нибудь самостоятельно разбираться в них историки — при крайне низком уровне философской осведомленности — решительно не были в состоянии.

В результате теория Риккерта осталась для буржуазных историков едва ли не последним словом логики по вопросу о логической природе исторического знания. Это положение вещей сохранилось и до нашего времени. Более того. Именно в последние годы русские историки-риккертIANцы сделали попытку выступить с прямой пропагандой логической теории Риккерта. Такое выступление имело место в известной работе акад. Д. Петрушевского.

Отмеченные факты несомненно вновь выдвигают задачу анализа и критики теории Риккерта. Как бы ни были сильны теоретические удары, которые эта теория успела получить за последние 15—20 лет, удары эти еще не нашли отражения в истории. В методологии истории критика учения Риккерта попрежнему остается актуальной и современной задачей. Более того. Реконструкция всей научной работы в СССР, выданная к жизни великим периодом социалистического строительства, требует критического пересмотра методологических инструментов, в том числе и исторических. Теория Риккерта должна получить оценку с точки зрения диалектического и исторического материализма. Начало этой работе было положено статьями М. Н. Покровского и Л. И. Аксельрод.

В основе фрейбургской логики исторического познания лежит идея классификации наук не по предмету, а по методу. И Виндельбанд и Риккерт стремятся не столько к уразумению предмета исторического познания и к ограничению его от предмета естественных наук, сколько к установлению формально-методологических особенностей исторического познания. Энергично выраженная, тенденция эта не в малой степени затруднила истинное понимание сущности неокантианской логики истории. Пафос методологизма, направление анализа по линии изучения методологических особенностей наук создавали обманивающую видимость здорового логического течения, связанного с конкретной логикой научного исследования. Именно здесь — один из источников привлекательности и авторитетности теории Риккерта в глазах буржуазных философов и историков.

Вкратце аргументация Риккерта сводится к следующему. Различие между науками естественными и науками историческими состоит вовсе не в том, что они имеют дело с разными объектами. Противоположность

естествознания и истории есть в первую очередь противоположность *логическая* и несколько не касается предметной противоположности природы и духа. Различие между естествознанием и историей не есть различие между наукой о природе и наукой о духе. Вся данная действительность может стать объектом как естественнонаучного, так и исторического изучения. Реальное различие между науками состоит в том, что одну и ту же действительность различные науки изучают каждая со своей точки зрения в особом направлении. Своеобразие естествознания и истории есть прежде всего своеобразие формально-логических аспектов или точек зрения, прилагаемых к единой действительности.

Как видно из сказанного, в теории Риккерта монизм бытия сочетается с методологическим плюрализмом или по крайней мере дуализмом. Монистическая по предмету наука оказывается дуалистической по методу, логической по обработке своих понятий.

Этот своеобразный и двусмысленный характер учения Риккерта, совмещение одновременно монизма (в онтологии) и дуализма (в методологии) скрадывает, ступшевывает субъективно-идеалистический смысл всей теории. Утверждаемый в теории предметный монизм удачно маскирует субъективистическую сущность метода.

Чтобы скрыть субъективистский софизм теории Риккерта, необходимо последовать за автором в дальнейшем противополжении естествознания и истории. Если выше было указано, что различия между науками Риккерт сводит к различию методов, то в дальнейшем выясняется, что основных методов существует *два*. Всякое научное понятие может, по Риккерту, иметь задачей либо выражение общих, тождественных, повторяющихся. черт изучаемого явления, либо, напротив, обозначение частных, индивидуальных, однократных и неповторимых его особенностей. В первом случае мы имеем дело с естествознанием, во втором — с историей. Естественно-научное понятие выражает общее, историческое понятие — индивидуальное. Естествознание — генерализирует, история — индивидуализирует. Цель естествознания — установление общих законов, т. е. открытие постоянно повторяющихся, бесконечно воспроизводимых связей и отношений. Цель истории — изображение или характеристика бывающего, как однократного, индивидуального события, исключаяющего в силу своего своеобразия возможность какого бы то ни было подведения его под понятие «закона». Как бы далеко ни простиралась возможность одновременного применения к единой действительности обоих методов — логически они диаметрально противоположны и взаимно друг друга исключают. Если история пользуется в качестве элементов своих суждений понятиями об общем, если далее естествознанию приходится иметь дело и с индивидуальными объектами, то этим обстоятельством не может быть устранен или хотя бы ослаблен факт исконной противоположности естественнонаучного и исторического родов познания. Логическая противоположность обоих методов — величайшая противоположность, какая только может существовать в сфере науки. Ни историческое как таковое в его логико-методологической сути, ни естественнонаучное не сводимы друг к другу. Интерес к общему и интерес к индивидуальному суть два необходимых и неустраняемых полюса научной обработки действительности.

Оставляя на время в стороне вопрос о том, совпадает ли предложенное Риккертом разграничение с реальным соотношением между историей и естествознанием, присмотримся к логическому обоснованию изложенной классификации. Прежде всего очевидно, что классификация эта отрывает метод познания от его предмета. По Риккерту, моментом, определяющим размежевание наук, в частности естествознания и истории, оказываются не различия, лежащие в объективной природе *предмета* познания, но исключительно возможные *точки зрения* на этот предмет, существующие в нашем логическом сознании. Естественнонаучное понятие существует, по Риккерту, не потому, что существует природа как *особый предмет*, но прежде всего потому, что существует в нашем сознании *интерес* к общему, существует возможность *рассматривать* предмет как общее, существует задача — постигнуть бытие под категорией общего и равным образом наука истории существует не потому, что существует социальное или историческое бытие как *особый предмет* и особая *объективная* сфера опыта, но прежде всего потому, что в нашем логическом мышлении имеется *интерес* к индивидуальному, имеется *точка зрения* на бытие, как индивидуальное, неповторимое, имеется задача — изобразить становление как серию неповторимых и однократных событий.

Совершенно очевидно, что это учение есть идеализм дуалистического кантианского типа. Решающим моментом при размежевании наук Риккерт провозглашает не объективные различия самих предметов, но исключительно точки зрения, существующие в сознании субъекта познания. Логическое строение научного понятия Риккерт выводит не из предмета, по образцу которого строится понятие, но из направления интереса, которым руководится познающий субъект. Кантианский характер этой теории состоит в том, что она заставляет весь мир науки вращаться вокруг точек зрения познающего субъекта. Подобно Канту, Риккерт идеалистически противопоставляет форму познания предмету познания. Подобно Канту, Риккерт учит, что от предмета познания нет и не может быть перехода к его логической форме. Более того. По Риккерту, логическая форма познания не только независима от предмета познания, но она же впервые и создает самый предмет познания. То, что мы обычно называем предметом познания, есть не более, как точка зрения предметности в формах познания. Не структурой предмета определяются возможные логические формы понятия, но наоборот: число и виды возможных предметов познания определяются числом, направлением и логической природой точек зрения, которыми располагает сознание, направленное на действительность. Классификация наук не есть классификация *предметов*, но классификация *познавательных интересов*.

Изложенная теория лежит в основе всех дальнейших учений Риккерта о взаимоотношении между естествознанием и историей. Основа эта не выдерживает критики. Разумеется, нельзя отрицать, что науки отличаются друг от друга методологическими установками, подходами, «точками зрения». Так физика и химия один и тот же процесс или явление рассматривают каждая со своей особой «точкой зрения», составляют о нем — каждая свое особое «понятие», преследуют в своей работе над ними свой особый «интерес». Но, как бы ни было несомненно существование этих различных «интересов», «понятий» и «точек зрения»,

нельзя ни в коем случае думать, будто различие наук определяется только различиями одних «аспектов» нашего сознания. Наука не может удовлетвориться констатированием различных направлений «логического интереса». Еще менее может она «согласиться с тем, что эти различные «аспекты» или «точки зрения» вызывают к жизни различия самих наук. В образовании специальных отраслей науки, в дифференциации различных приемов логической обработки научных понятий, в развитии различных научных методов решающее значение, определяющую роль играет не «познавательный интерес» как таковой, но объективная природа познаваемого предмета. В дифференциации наук, как и в развитии форм сознания вообще, не сознанием определяется бытие различных форм предмета, но предметом определяются возможные соответствующие ему формы сознания.

Познание есть в практике возникающая и практикой проверяемая «встреча», диалектическое, полное противоречия взаимодействие активного, изменяющего мир «субъекта» с независимым от него, сопротивляющимся «объектом». Познание — не пассивное и не созерцательное состояние, но активное действие. Разумеется, познание, т. е. переход, движение от незнания к знанию, предполагает наличие и «познавательного интереса» и «точек зрения», которыми субъект пытается охватить познаваемое, и «методологических установок», которыми подлежащее бытие — природное или социальное — должно быть усваиваемо и изменяемо.

Однако в разрез с теорией Риккерта именно в силу того, что познание есть деятельность субъекта, направленная на объективный мир и в этом объективном мире осуществляемая, — конфигурация «точек зрения», «аспектов» и «интересов» не может не определяться конфигурацией самой объективной действительности. Метод, логическая структура понятия, поскольку они являют не произвол субъективного усмотрения, но представляют установки, возникшие в конкретных условиях практики, поскольку они практикой, хотя бы отчасти, проверяются, необходимо определяются объективным строением предмета. Если химия определяет воду как H_2O , а физик — как жидкость со специфическими показателями температуры, наибольшей плотности, точки кипения, замерзания и т. д., то оба они в праве высказать свои определения не потому, что в нашем сознании существуют раздельно «интерес» к химическому составу тел и «интерес» к их механическим и физическим свойствам. Напротив, только потому и могли в практике познания сложиться характерные для физика и для химика «аспекты», что в самом объективном строении вещества существуют такие стороны, такие свойства, которые для своего познания требуют каждая особого соответствующего аспекта или «установки».

Вопреки теории Риккерта мы формы познания, формы мышления, формы логической обработки понятий выводим из объективных различий в познаваемом предмете. Наше сознание предметно. Это не значит, конечно, будто всякая «точка зрения», могущая возникнуть в нашем сознании, адекватно отражает предмет так, как он есть. Бывают точки зрения несостоятельные, понятия фантастические, представления мнимые. Само по себе наличие известной точки зрения, как бы отчетливо ни сложилась она в нашем сознании, еще, разумеется, не может быть гарантией соответствия между нашим представлением и предметом.

И все же тем не менее сознание — предметно. Это значит, во-первых, что как бы ни было неверно, фантастично или даже нелепо наше воззрение, наша точка зрения, — она все же имеет какое-то, пусть крайне извращенное, но непременно предметное содержание. Нет беспредметных мыслей, хотя далеко не всякое предметное содержание выражает истину предмета. Марксистский анализ даже в фантастической иерархии небесных сил, в которую верило, например, феодальное общество, открывает отражение, хотя крайне искаженное, мистифицированное, земной иерархии: иерархии феодальных чинов, сеньоров и вассалов¹.

Предметность сознания означает, что, поскольку наши «воззрения», «аспекты и «точки зрения» представляют не продукты фантазии, но такие установки, которые хотя бы частично нашли себе подтверждение, обоснование и опору в сфере практики — эти «точки зрения» уже не являются «чистыми» и «самобытными», независимыми от предмета «формами» логической обработки, логической активности мышления.

Как формы предметной практики, они в самом своем возникновении зависят от объективного строения познаваемого предмета. Более того, само соотношение этих форм, их логические особенности, их методологическая специфичность определяются соотношением, особенностями и специфичностью самих объектов, в познании которых они впервые «сформировались». Нет «чистой» методологии. Нет «чистой», т. е. только формальной активности понятия. Поэтому классификация наук может и должна быть только классификацией предметной. В основе ее не может лежать односторонний учет возможных точек зрения на действительность, но исключительно и прежде всего анализ различий, существующих в сфере предмета познания и делающих необходимым — для более полного и совершенного охвата и освоения этого предмета — наличие особых методологических приемов и установок, особых форм логического выражения. Энгельс убедительно выразил эту мысль в «Диалектике природы». «Классификация наук, — читаем мы здесь, — из которых каждая анализирует отдельную форму движения или ряд связанных между собой и переходящих друг в друга форм движения, есть вместе классификация или иерархия самих форм движения согласно присущему им порядку. В этом и состоит ее значение»².

¹ См. об этом мою работу „В защиту вымысла“ („Печать и революция“ 1929. кн. II, стр. 27).

² Ф. Энгельс, Диалектика природы (Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. II, 1926, стр. 30, 32. Курсив мой. — В. А.).

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ РИККЕРТА И ЛОГИЧЕСКИЙ ДУАЛИЗМ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И ИСТОРИИ

Мы убедились, что самые основы классификаций науки, выдвинутые Риккертом, в корне несостоятельны и восходят к предпосылкам кантовского формально-логического субъективизма и дуализма. Кант не отрицал того, что наука в своих понятиях и суждениях постигает природную закономерность. Но, по Канту, закономерность эта коренится не в самой природе, но исключительно в формальном строении нашего познания — чувственного и логического. Различия пространственных и временных свойств бытия, различия субстанциальности, причинности Кант выводил не из объективного содержания самой действительности, но из априорно действующих формальных различий самих познавательных функций: чувственности и категорий рассудка. То же мы видим и у Риккерта. Риккерт не отрицает научной значимости ни естественнонаучных, ни исторических понятий. Естествознание и история суть науки. Но различия, существующие между ними, не могут быть, по Риккерту, объяснены и выведены из различия областей или предметных сфер самой действительности. Различия эти должны быть выведены из различия априорно существующих и независимых от предметной действительности формально логических «интересов» нашего сознания. Границы между науками предполагаются и устанавливаются познавательным «интересом», и результат классификации наук предначертан в строении нашего сознания — в зависимости от логической природы его форм. Мир наук есть мир оформляющего сознания, «выкраивающего» из действительности куски по пунктиру логического «интереса».

Провести подобную точку зрения можно только при условии отрицательного отношения к той теории познания, которая видит в наших понятиях отражения или отображения объективной действительности. И действительно, не только в работах, посвященных логике естествознания и истории, но также и во всех своих работах по теории познания Риккерт неизменно выступает решительным и непримиримым противником «теории отражения». По Риккерту, познание никогда не может быть пассивной копией или созерцательным отражением объективной действительности. В противовес теории «отражения» Риккерт подчеркивает *активную преобразующую* роль понятия. В понятии, по Риккерту, действительность всегда изображается не так, как она есть, но в известном упрощении. Строго говоря, действительность предмета не может быть воспроизведена в понятии. Действительность любого явления,

любого предмета, как бы незначителен, как бы прост он ни был, представляет неисчерпаемое — в буквальном смысле этого слова — многообразие содержания. Поэтому понятие, — так утверждает Риккерт, — никогда не может быть копией или отражением предмета. В понятии воспроизводятся только известные стороны или, элементы предмета, абстрагированные или отобранные от его действительного содержания в соответствии с той точкой зрения, которой руководится данная наука и в которой выражается характерный для нее познавательный интерес.

По Риккерту, наука и отображение мира в понятиях совершенно несовместимы. Познание в смысле отображения невозможно, во-первых, потому, что сходство копии с оригиналом никогда не может быть констатировано непосредственным образом. Во-вторых, оно невозможно и потому, что действительность — будем ли мы ее рассматривать как целое, в «экстенсивном» направлении, сделаем ли мы объектом рассмотрения какую-либо малую и простую ее часть, в направлении «интенсивном» — в том и другом случае действительность абсолютно неисчерпаема и не может быть воспроизведена в понятии. Если наука все же существует, если скептицизм должен быть отвергнут, то, по Риккерту, это возможно только потому, что действительная сущность науки не есть отображение. Наука преодолевает экстенсивное и интенсивное многообразие эмпирической действительности не тем, что она его «отражает» — задача невыполнимая даже в бесконечности времени, — а тем, что она *упрощает* это многообразие. Из бесконечно богатого содержания предметного мира наука вводит в свои понятия не все элементы, но только те, которые оказываются существенными для данной науки, под углом зрения преобладающего в ней интереса. В процессе образования своих понятий науки не всеядны, но разборчивы: каждое понятие осуществляет определенный отбор элементов действительности по определенному принципу.

Чем энергичнее отрицает Риккерт теорию отображения, тем сильнее выдвигает и подчеркивает он *телеологический* принцип в образовании научных понятий. По Риккерту, понятие — это основное орудие и основная задача научного познания — насквозь телеологично. Так как понятие не есть копия, точно воспроизводящая конкретное содержание предмета, то принципом его образования и логического оформления может быть отнесение воспроизводимых элементов к той точке зрения, какою руководится данная наука в своем познании. Таким образом в образовании понятия существенным и решающим делом оказывается не материальное содержание предмета, но исключительно соответствие целевой задаче или целевому принципу отбора. Этот принцип отбора может быть только принципом формальным и априорным.

Согласно этому взгляду основная противоположность между естественным и историей есть противоположность прежде всего двух различных задач, двух целесообразно действующих принципов отбора. В историческом понятии, как и в понятии естественнонаучном, должна быть вскрыта априорная точка зрения, которой руководится историк, отбирая и отделяя существенное от несущественного. Мы уже знаем, что такими общими задачами наук Риккерт провозглашает: для естествознания — установление общих законов всегда бывающего, для истории — изображение или повествование об однократных, однажды бывших и неповторимых событиях, взятых в их индивидуальности.

Вся эта борьба Риккерта с теорией отражения основана на антидиалектическом смешении понятий, покоится на ложных предпосылках и неверна в своих выводах. Риккерт прав, говоря, что понятие не может быть абсолютно точной копией действительности: конечно, понятие предмета не есть этот самый предмет, и потому содержание понятия не есть прямое и непосредственное абсолютно адекватное отражение содержания предмета. «Подход ума (человека) к отдельной вещи, — писал Ленин в конспекте аристотелевской «Метафизики», — снятие слепок (-понятия) с нее не есть простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный...»¹. Также верно и то, что научное понятие есть известный акт отбора, сознательной и потому целесообразно осуществляемой абстракции: «математика и другие науки», — писал об этом Ленин, — абстрагируют одну из сторон тела, явления, жизни»².

Софизм рассуждений Риккерта состоит в том, что, правильно отмечая невозможность прямого, непосредственного отражения в наших понятиях содержания предмета, Риккерт совершает произвольный, ничем не обоснованный скачок, провозглашает неожиданный и неверный вывод, будто бы такое «отражение» невозможно вообще, принципиально.

В основе концепции Риккерта лежит статическое представление об отдельном, изолированном понятии; тощее и абстрактное содержание этого понятия сопоставляется со всем бесконечным богатством конкретной действительности. В результате этого абстрактного сравнения, вываченного из конкретной диалектики процесса познания, получается необоснованный вывод, будто познание не отражает реальности. Цель всех этих рассуждений — показать, что содержание понятия определяется не столько материальным составом предмета, сколько априорным и формально-логическим принципом отбора, характерным для данной специальной науки. В руках Риккерта критика теории отражения есть только средство для обоснования телеологической и формально-идеалистической теории понятия. Если понятия наук суть, как утверждает Риккерт, понятия *целей*, то критерием научной значимости понятия будет не адекватность понятия предмету, но прежде всего — целесообразность организации логических элементов понятия, их соответствие формально-логическому принципу или масштабу, при помощи которого работает данная наука. Центр тяжести из материального содержания предмета переносится в *логическую форму* познания. Вместо *предметности* сознания оттеняется *активность* и *спонтанность*, *автономность* логической *формы*. Вместо *апостериорности* причинно обусловленного опытом и объектом содержания выдвигается *априорность* телеологически действующего логического принципа.

В конечном счете теория Риккерта только возобновляет и подновляет — в сфере логики — кантовский дуализм формы и содержания, развитый Кантом в теории познания. Вместе с Кантом Риккерт утверждает, что логической формой понятия предreshается и определяется его содержание. Поэтому к теории Риккерта применимы все возражения, опровергающие кантовскую гносеологию.

Именно потому, что познание есть диалектический процесс, переход

¹ Ленинский сборник, XII, 1930, стр. 339.

² Там же.

от незнания к знанию, осуществляемый не в единичном акте изолированного понятия, но в целой серии, в системе, в кооперации различных и последовательных аспектов, «точек зрения», подходов и т. д., — познание, будучи в каждом единичном случае не адекватным, не полным, абстрактным, односторонним, в целом однако есть «отражение» и «копия» объективного мира. Сущность познания не в зеркальной пассивности восприятия и мышления, но и не в автономной активности априорно действующих и «преобразующих» действительность формальных логических принципов. Сущность познания — в диалектическом противоречии, в единстве субъекта и объекта, в единстве отображающей, воспроизводящей, «фотографирующей» мир стороны познавательного процесса и стороны этот мир преобразующей, активной и «изменяющей», причем объективным содержанием определяется, в каком направлении должно идти само это изменение.

В нашем анализе мы еще не подошли к оценке основной методологической идеи Риккерта, а именно его учения о логической анти-тезе естествознания и истории. В свете изложенных нами соображений ясно, что различие между естествознанием и историей не может сводиться, как у Риккерта, к различию одних лишь формально-методологических интересов и задач. Если естествознание и история могут быть выделены из единого целого науки и в каком-то смысле обособлены друг от друга как специфические сферы познания, то корень этого различия должен быть найден в сфере самого бытия. «Природное» и «социальное» должны быть усмотрены прежде всего в бытии как относительно различные, относительно специфические предметы. Только потому, что в развитии нашей планеты возникло — на определенной стадии ее эволюции — общество, с особыми, специфическими качествами и отношениями природы, — только поэтому может быть оправдано и оформление особой науки об истории общества, со всей специфичностью методологического построения, несводимого нацело к методологии природоведения.

Теперь нам предстоит приступить к анализу специальной логической концепции Риккерта — к сопоставлению логики естественных и исторических наук. Как ни странным это может показаться, теория Риккерта вовсе не имеет в виду действительные различия между эмпирически существующими науками. То «естествознание» и та «история», о которых все время говорит Риккерт, совершенно не совпадают с действительным естествознанием и действительной историей. Не без наивности Риккерт сам подчеркивает, что устанавливаемая им методологическая антитеза естествознания и истории есть антитеза искусственная, не отражающая подлинных реальных отношений между физическими и социальными науками. «Я хочу ограничиться, — заявляет Риккерт, — главным образом установлением тех двух крайних полюсов научной деятельности, между которыми до известной степени расположены все эмпирические науки»¹. «Чтобы ясно выразить требуемое различие, — разъясняет далее Риккерт, — я должен буду разделить в понятии то, что в действительности тесно связано друг с другом...»² «Мне придется совершенно отвлечься от тех многочисленных нитей, которые

¹ Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, стр. 35.

² Там же.

соединяют друг с другом обе группы наук...»¹. Однако, по Риккерт, для логика «если только логик вообще желает проводить границы среди простого многообразия научной жизни, нет иного пути»². Поэтому Риккерт полагает, что все результаты его дальнейших исследований можно самое большее сравнить с линиями, которые мыслит себе географ для того, чтобы ориентироваться на земном шаре, линиями, которым точно так же не соответствует ничего в действительности»³.

Ближайшую цель всех этих заявлений Риккерта составляет желание отразить упрек, будто его теория игнорирует действительные соотношения между существующими науками. С тех пор как были опубликованы логические работы Риккерта, в критике не прекращались справедливые указания, что вопреки Риккерт, действительная история изучает не только «неповторимую индивидуальность событий», а действительное естествознание — не только «всегда повторяющуюся закономерность общего».

Эти справедливые упреки Риккерт пытается парализовать приведенными выше заявлениями. Он, де, предвидел, предусмотрел все эти возражения. Возражения эти не касаются, де, существа его теории. Пускай существуют тысячи связующих нитей между историей и естествознанием. Пусть в тысяче случаев историк направляет свое исследование на сходное, общее явление, закономерное, а натуралист — на особенное, индивидуальное, неповторимое, — какое до всего этого дело логике? Ведь «история», о которой говорит Риккерт, не есть историческая история, но история логическая. И равным образом то естествознание, которое он имеет в виду, не есть натуральное естествознание, но также лишь логическое.

Спасая свою теорию от заслуженных обвинений в произвольности, в отрыве от реального мира науки, от реальных связей между науками, Риккерт попадает в другую беду, на этот раз непоправимую. Подчеркивая постоянно, что проводимая им антитеза есть антитеза только логическая, Риккерт тем самым выдает с головой свою логику. Логика, как ее понимает Риккерт, вовсе не есть логика конкретного познания, конкретных наук, погруженных в конкретный предмет исследования. Логика, по Риккерт, есть арена дуалистической борьбы абсолютно несовместимых и абсолютно противоположных аспектов познания: одного, направленного исключительно на повторяющееся, сходное, общее, а другого, направленного исключительно на однократное, индивидуальное, различное. При этом противоположность обоих аспектов целиком остается в сфере логического. Противоположность эта, как мы только что убедились из заявления самого Риккерта, ни в малейшей мере не соответствует действительной противоположности реальных наук. Антитеза наук есть антитеза логических форм познания, которая сохраняет всю свою остроту и непримиримость совершенно вне зависимости от того, каким образом складываются реальные отношения между реальными научными дисциплинами, не говоря уже о реальных отношениях бытия.

Совершенно очевидно, что подобная логика не может иметь никакого значения для конкретной научной работы: ни для естественно-научной, ни для исторической. Превратив материальные различия предметов исследования в формальные различия априорно существующих и целе-

¹ Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, стр. 35.

² Там же.

³ Там же.

сообразно действующих логических интересов, безразличных к реальной практике, Риккерт, кроме того, самую сферу логических интересов трактует в духе резкого логического формализма. Допустим на минуту, что Риккерт прав и что с логической точки зрения науки конституируются «интересами» или «точками зрения». Тогда возникает вопрос о диалектической связи самих этих «интересов» или «точек зрения». Каким образом в процессе познания интерес к «общему» связан с интересом к «индивидуальному»? Каково диалектическое соотношение обоих этих логических «аспектов» в *практике* познания?

Для Риккерта вопрос этот даже не существует. Основная задача Риккерта состоит как раз в различении, в разделении, в противопоставлении «исторического» интереса «естественнонаучному» под углом зрения именно их неустранимой противоположности, несовместимости. Антидиалектическая тенденция сообщает методологии Риккерта необычайную скудость содержания. Так как противоположность «исторического» и естественнонаучного не может относиться к реальной противоположности наук, то, в сущности говоря, весь смысл утомительно длинных рассуждений Риккерта сводится к пустейшей и бессодержательнейшей тавтологии, к формальнологическому повторению той мысли, что интерес к общему не есть интерес к индивидуальному, и наоборот. Даже сам Риккерт чувствует тривиальность своей точки зрения. «Если мы говорим, — признается он, — что все частное, т. е. воззрительное и индивидуальное непонятно в смысле естествознания, то этим мы, собственно говоря, выражаем не что иное, как то, что общее не есть «частное»¹.

Было бы однако неправильным думать, будто Риккерт написал несколько книг по логике с единственной целью продемонстрировать формальнологический тезис о различии общего и частного. Как ни бессодержателен в своем содержании этот тезис, в теории Риккерта он играет важную роль, подготавливая окончательную формулировку риккертовской логики истории.

В этом пункте нашего анализа мы уже можем приблизиться к уразумению подлинного смысла, подлинной тенденции формальнологической антитезы Риккерта. Прежде всего надо отметить, что антитеза эта имеет у Риккерта не только формальнологическое значение. На примере Риккерта мы еще раз можем убедиться, насколько трудно, невыполнимо формалистическое понимание логики и методологии. В противоречии с собственными кантианскими стремлениями — свести различия наук всего лишь к формальным различиям способов логического образования понятий — Риккерт вынужден распространить свою фундаментальную антитезу общего и индивидуального также и на самое действительность. Формальная логика и методология Риккерта все же базируется на онтологии.

Анализ этой онтологии весьма любопытен и вскрывает чрезвычайно важные тенденции философии Риккерта. Если в логическом учении о двух способах образования понятий Риккерт формально признает равновесие естественнонаучной и исторической форм познания, то в своих онтологических суждениях Риккерт выступает убежденным сторонником номинализма². В действительном бытии, — так утверждает

¹ Г. Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 217.

² Там же.

Риккерт, — существует только единичное, однократное, индивидуальное. «Ныне, — заявляет Риккерт, — мы не признаем уже никаких общих действительностей, но для нас все действительное заключается в воззримом и индивидуальном, следовательно в частном»¹. По Риккерту, «только частное действительно происходит»², мы «живем среди индивидуального» и мы действительны лишь как индивидуумы³, то, что мы называем действительным, «всюду индивидуально в смысле единственного в своем роде».

Наоборот, общему, по Риккерту, не может принадлежать действительное существование. В бытии общего не существует. Учение, утверждающее реальность общего, Риккерт всецело отвергает, презрительно характеризуя его как платонизм. По Риккерту, всякий, кто допускает бытие общего, «должен вместе с Платоном считать общее за действительность и видеть в особенном и индивидуальном только комплекс общих понятий»⁴. «Но мы, — самодовольно заявляет Риккерт, — теперь оставили уже этот реализм понятий. Действительность для нас лежит в особенном индивидуальном, и ни в коем случае нельзя ее построить из общих элементов»⁵.

Нельзя переоценивать значение всех этих утверждений Риккерта. В них вовсе нельзя видеть одну только манифестацию отвлеченного онтологического номинализма. Номинализм этот выполняет в учении Риккерта двойное назначение: он одновременно ограничивает значение и компетенцию естественных наук и в то же время подготавливает своеобразное понимание наук исторических.

Обычно оппоненты Риккерта объектом своей критики избирают главным образом его учение о познании *историческом*. Таким образом даже тогда, когда критика удачно вскрывает несостоятельность риккертовской логики истории, остаются в тени выводы, которые следуют из этой логики по отношению к естествознанию. А между тем на выводах этих стоит остановиться. В самом деле, если реально существует только «историческое», т. е. индивидуальное бытие, то отсюда следует, что только историческая наука есть подлинная наука о действительности. Из всех существующих наук только история имеет дело с самой действительностью. К этому тезису Риккерт постоянно возвращается, подчеркивает его фундаментальное значение для всей методологии. «Открытая нами принципиальная логическая противоположность, — указывает Риккерт, — может быть охарактеризована и как противоположность между наукой, имеющей дело с понятиями, и наукой, «имеющей дело с действительностью»⁶. «Поэтому, — говорит Риккерт, — историю по сравнению с естествознанием, восходящим от частного к общему, от действительного к обязательному, можно охарактеризовать и как подлинную науку о действительности»⁷.

Не трудно понять, куда направлена эта аргументация. Формально признавая равноправие естествознания и истории, как двух одинаково

¹ Г. Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 220.

² Там же, стр. 220.

³ Там же, стр. 221.

⁴ Там же, стр. 316.

⁵ Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, стр. 80.

⁶ Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 320.

⁷ Там же, стр. 222.

возможных и необходимых логических способов образования понятий, Риккерт — в разрезе онтологии — отдает явное предпочтение «истории». Только история есть наука о действительном. Работы Риккерта далеко выходят за пределы простого формально логического размежевания наук. Одна из существенных задач риккертовской методологии состоит в доказательстве той мысли, что естественнонаучное познание не есть познание действительности. Ища только общего, естествознание не может по природе выйти из круга абстракций, ибо предмет его исследования — общее — не имеет действительного бытия и получается только в результате логического отвлечения. И, хотя на словах, формально Риккерт подчеркивает, что «все без исключения науки, в том числе и история, всего лишь «преобразуют» действительность и не могут познавать ее так, как она есть, однако в ходе дальнейшего развития его мыслей оказывается, что история все же имеет существенное преимущество: ведь в историческом познании «преобразование» действительности осуществляется в направлении, которое совпадает с подлинным характером реальности. Цель образования исторического понятия в широком смысле этого слова есть то самое «индивидуальное», к которому сводится сама действительность.

Если, по Риккерту, всякая наука, не исключая истории, представляет контраст действительности в том смысле, что ее понятия всегда деформируют и упрощают действительность, то все же очевидно, что результаты этого «преобразования» будут существенно различны, смотря по тому, совершается ли это преобразование в направлении, совпадающем с природой самой действительности, или в направлении противоположном. Так как действительность, по Риккерту, всегда и во всех своих частях гетерогенна и индивидуальна и так как, с другой стороны, задача естествознания сводится к превращению разнородной непрерывности индивидуального в однородную прерывность общего, то отсюда следует, что естествознание, как его понимает Риккерт, не только не есть наука о действительности, но, напротив, как нельзя далее, отстоит от действительного бытия. Именно такова точка зрения Риккерта. «Смысл и цель естествознания, — пишет Риккерт, — и состоит именно в том, чтобы наивозможно более резко выработать противоположность между содержанием понятий, с одной стороны, и данной воззрительной действительностью, с другой стороны»¹. Отвращаясь от индивидуального, превращая воззрительное, единичное и индивидуальное во всеобщее, естествознание перестает быть наукой о действительности. «Если в содержание естественнонаучных понятий не входит ничего индивидуального и воззрительного, то из этого вытекает, что в него не входит ничего действительного»². По словам Риккерта, к действительности «нас приближает «лишь непосредственная жизнь, но ни в каком случае естествознание»³. Действительность может быть непосредственно переживаема или дана нам в опыте, «но мы, — говорит Риккерт, — должны уяснить себе, что, как только мы делаем попытку понять ее посредством естествознания, от нас всегда ускользает из нее как раз то, что делает ее действительностью»⁴. Отношение между

¹ Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 207.

² Там же, стр. 208.

³ Там же, стр. 209.

⁴ Риккерт, Границы... стр. 209.

естествознанием и действительностью есть, по Риккерт, отношение полнейшей несовместимости и противоположности. «То, что естествознание еще содержит в себе из действительности, еще и не понято им» и наоборот: «раз образовано естественнонаучное понятие, — из его содержания исчезло все действительное»¹. Совершенно невозможно понять смысл философии Риккерта без уяснения того факта, что вся риккертовская логика истории есть лишь производная от гносеологической критики естествознания. Умаление естествознания — необходимое условие для обоснования риккертовской теории исторического познания. Недаром главный труд Риккерта трактует о *границах* естественнонаучного образования понятий, а центральный пункт этого исследования гласит, что эмпирическая действительность есть «предел, которого никогда не способно перешагнуть естественнонаучное образование понятий»².

В силу сказанного в философии Риккерта мы должны видеть одно из крупных звеньев общего антирационалистического движения современной буржуазной философии. Как и все прочие метафизические антирационалисты, Риккерт знает *только абстрактные* понятия. *Конкретное* понятие, снимающее противоположность действительности и познания, Риккерт неведомо. При этом особенно знаменательно, что в учении Риккерта антирационалистическая критика познания с наибольшей силой и резкостью проводится по отношению к наукам естественным. Критика понятия разворачивается у Риккерта в критику специально естествознания, в гносеологическую дискредитацию естественнонаучного познания.

¹ Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 209.

² Там же.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

ЛОГИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В УЧЕНИИ РИККЕРТА. МНИМАЯ АНТИТЕЗА ОБЩЕГО И ИНДИВИДУАЛЬНОГО. КЛАССОВЫЕ КОРНИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ РИККЕРТА

От логики естествознания перейдем теперь к логике истории. Мы видели, что историю Риккерт определяет как науку, направленную, вообще говоря, на индивидуальные события, взятые в их однократности и неповторимости. В соответствии с этим метод исторического познания Риккерт определяет как метод индивидуализирующий, противоположный генерализирующему методу природоведения.

Однако последовательное проведение подобного взгляда на историю оказалось чрезвычайно трудным. При проведении этой точки зрения стали явными все основные противоречия, таившиеся в концепции Риккерта и не выступавшие наружу пока речь шла только о логике естествознания. Вместе с тем именно в логике истории теория Риккерта раскрывается всего яснее и убедительнее как *классовая* теория современного *буржуазного* философа.

Основное затруднение, которое должен преодолеть Риккерт, состоит вовсе не в том, что его классификация наук не совпадает с существующими их подразделениями. Напомним, что этот упрек Риккерт сам отвел, подчеркнув, что в своей теории он занят отнюдь не описанием существующих отношений между науками, но исключительно выяснением *логической* противоположности между двумя противоположными интересами или направлениями познания. Антитеза, исследованием которой занят Риккерт, есть антитеза двух возможных способов образования понятия, но никак не антитеза эмпирически существующих наук.

Однако при ближайшем рассмотрении не трудно заметить, что теория Риккерта не остается в плоскости анализа одних лишь формальных методов образования понятий. Как ни настаивает Риккерт на том, что его классификация, как формально логическая, несколько не зависит от фактически существующего размежевания наук, в последнем счете оказывается, что теория Риккерта имеет в виду и материальное различие. Провозгласив принцип формально логического размежевания наук, Риккерт сохраняет верность этому принципу лишь в сфере естествознания. Естественнаучное понятие последовательно и до конца трактуется Риккертом как формальный принцип отбора общих элементов, абстрагированных от конкретной действительности. Эта последовательность в формально логическом объяснении естествознания, разу-

меется не случайно. В учении о естествознании Риккерт выдерживает формально методологическую точку зрения потому, что ее последовательное проведение выгодно подчеркивает гносеологические границы природоведения, его неадекватность, удаленность от подлинной действительности. Иными словами, в логике естествознания формально методологическая точка зрения демонстрирует недостаточность и несовершенство естественнонаучного познания.

В противовес этому роду познания Риккерт выдвигает историю как такую науку, в которой предмет познания и метод познания наиболее отвечают друг другу. С одной стороны, предметом исторического познания является сама действительность, само гетерогенное и индивидуальное бытие. С другой стороны и с формальной точки зрения историческое познание есть познание посредством особых понятий — понятий об индивидуальном.

Таким образом история оказывается наукой привилегированной. История — и только она одна — есть подлинная наука о действительности. Только в исторической науке формальный интерес познания ведет науку не прочь от действительности, как это имеет место в естествознании, но в направлении к ее подлинным элементам.

Однако, чем тщательнее оттеняет Риккерт материальные и формальные преимущества истории сравнительно с естествознанием, тем очевиднее выступает противоречие, заложенное в этой концепции. Состоит оно в том, что при риккертском понимании существа исторического образования понятий, определение специфического характера истории как науки о развитии общества оказывается невозможным. Если счастливое преимущество истории состоит в том, что историческое познание руководится интересом, приближающим его к уразумению действительности, то совершенно очевидно, что понятие истории должно обнимать не только однократность *социального* становления, но также и однократность, индивидуальность и неповторимость *всяческого* существования и развития: равно социального, органического и неорганического. Ведь сам же Риккерт неоднократно подчеркивает, что гетерогенность, неповторимость и индивидуальность есть онтологическая характеристика всей действительности!

Если бы Риккерт действительно придерживался чисто формально методологического понимания науки, то эта необходимая универсальность понятия об индивидуальном не должна была бы его ни в какой мере тревожить. На деле же мы видим совсем иное. Заявление Риккерта, будто его классификация наук проводит между ними линии, подобные параллелям и меридианам географической проекции, т. е. такие, которым не соответствует ничего действительного, — на деле Риккертом не оправдывается.

Поэтому в дальнейшем развитии своих взглядов Риккерт оказался вынужденным так переработать понятие об индивидуальном, чтобы индивидуальное в смысле истории, т. е. науки, повествующей о развитии общества, составило *особый* класс, *особую* задачу исследования, требующую для своей реализации *особой* науки. При этом Риккерт должен был признать, что одних *формальных* различий для построения методологии еще недостаточно. «Чтобы разделить науки на две большие группы, — разъясняет Риккерт, — мы с формальными должны связать также

и материальные различия»¹. По Риккерт, формальная точка зрения достаточна для объяснения естествознания, но история требует большего. «Разумея под природой действительность, рассмотренную с точки зрения общего, — мы, — говорит Риккерт, — уже имеем вместе с тем принцип образования понятий для естественных наук.» Напротив, называя историю действительностью, рассматриваемой с точки зрения частного, мы, — разъясняет Риккерт, — еще такого принципа не имеем»². Если бы методология истории ограничилась одним формальным тезисом о том, что история индивидуализирует, то в таком случае «исторической науке пришлось бы изображать подлежащую ее изучению действительность без всякого принципа выбора»³. Но, по Риккерт, такое понимание науки противоречиво. Даже история, наука наиболее близкая к действительности, не может «давать копию действительности в строгом смысле этого слова»⁴. Как наука, история отнюдь не имеет целью повествовать об индивидуальности любых вещей или процессов в смысле их простой разнородности. «История тоже должна для образования понятий и для того, чтобы быть в состоянии давать познание, проводить границы в непрерывном течении действительного бытия, превращая его необозримую разнородность в обозримую прерывность»⁵.

Присоединив к формальному критерию материальный, мы можем, по Риккерт, достигнуть искомой спецификации. История возможна как наука в силу того, что наряду с природой существует культура как особый объект или особая сфера опыта. Именно понятие культуры сможет точнее определить принцип исторического или индивидуализирующего образования понятий. С одной стороны, согласно воззрению Риккерта, культурное значение объекта «покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем он отличается от них»⁶. С другой стороны, понятие культуры требует, по Риккерт, не общего формального понятия об индивидуальном, но понятия *специфически определенного*. А именно: научное рассмотрение культурных объектов требует обязательно, чтобы мы их относили к *ценностям*. Только благодаря принципу ценности становится возможным отличить культурные процессы от явлений природы — с точки зрения научного рассмотрения. Только понятие ценности дает принцип, с помощью которого историк из необходимого и неисчерпаемого многообразия индивидуальных частей действительности образует некоторое целое, выделяет «существенное» из «несущественного». «Почему, — спрашивает Риккерт, — история повествует об одном человеке и не повествует о другом? Индивидуальные различия между ними сами по себе не более значительны, чем индивидуальные различия между другими вещами, так как, если мы не выдвигаем одного на первый план в качестве существенного и не оставляем в стороне другого в качестве несущественного, то придется признать, что всякая вещь определенного рода в необозримо многих отношениях отличается от всякой другой вещи»⁷.

¹ Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, стр. 109.

² Там же.

³ Там же, стр. 109—110.

⁴ Там же, стр. 110.

⁵ Там же.

⁶ Там же, стр. 120.

⁷ Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 314—315.

«Только отношения ценности, — разъясняет Риккерт, — определяют значение индивидуальных различий. Благодаря им мы замечаем один процесс и отодвигаем на задний план другой»¹. «Ни один историк, — утверждает Риккерт, — не интересовался бы теми однократными и индивидуальными процессами, которые называются возрождением или романтической школой, если бы эти процессы — благодаря их индивидуальности — не находились в отношении к политическим, эстетическим или другим общим ценностям»². По Риккерту, слова: «существенное», или же «интересное», «характерное», «важное», «имеющее значение», применять которые к историческому всегда возможно, не имеют никакого видимого смысла без предположения каких-либо признанных ценностей³.

Итак искомая спецификация предмета и метода исторической науки найдена. Объектом истории оказывается сфера культуры как некая целостность, в которой историческое познание отделяет существенное от несущественного при помощи отнесения индивидуальных процессов к ценностям. В отличие от всех прочих видов индивидуализирующего понимания историческое понятие воспроизводит не всякую однократность совершающегося, но лишь такую, которая может быть отнесена к ценности.

В учении Риккерта о ценности кантианский формализм его теории получает наиболее напряженное и законченное выражение. Учение это, во-первых, явно формалистично. В центре его стоит мысль, по которой моментом, конституирующим историческое понятие, оказывается опять-таки всего лишь формальная точка зрения. Ведь отношения ценности, как их понимает Риккерт, коренятся не столько в *бытии* культурных объектов, сколько в той *формальной точке зрения*, которая относит эти объекты к общезначимым ценностям.

Кроме того, формалистическое учение Риккерта об историческом познании есть в то же время учение *идеалистическое*, восходящее к трансцендентальному идеализму Канта. Более того, сама формальная точка зрения, которой Риккерт неизменно руководится в своей методологии, является в его руках только средством для обоснования и построения идеалистического мирозерцания. Последняя задача риккертовского учения о ценности состоит в идеалистическом «преодолении» понятия бытия, в доказательстве той мысли, что одним «бытием» не исчерпывается действительность. «Понятие бытия — утверждает Риккерт — не единственное понятие, под которое можно подвести «нечто», но наряду с понятием бытия, кроме «нечто», стоит — в качестве второго обширного понятия существующего — понятие ценности»⁴. О ценности нельзя сказать, что она «есть», но все же ценность принадлежит к «нечто», а не к «ничто». Ценность есть, по Риккерту, «смысл, лежащий над всяким бытием»⁵. Истинная ценность, как ее понимает Риккерт, есть ценность самодовлеющая, «совершенно независимая от какой бы то ни было отнесенности к бытию и тем более к субъекту, к которому она обращается»⁶. В этом смысле теорию познания Рик-

¹ Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 315.

² Там же, стр. 315 - 316.

³ Там же, стр. 316.

⁴ Риккерт, Для пути теории познания, стр. 46.

⁵ Там же.

⁶ Там же, стр. 55.

керт резко и недвусмысленно определяет как «науку о том, что не есть, не существует»¹.

Но Риккерт идет еще дальше. В теории Риккерта категория ценности не только дополняет категорию «бытия». По Риккерту, сфера ценностей противостоит сфере бытия и притом таким образом, что противоположность между ними принципиально не может быть ни уничтожена, ни хотя бы смягчена. Иными словами риккертовское объяснение мира представляет самый решительный и притом совершенно сознательный дуализм. По Риккерту, мир «состоит из действительности и ценности»². Ценности не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они «образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта»³. Этим отношением ценностей к действительности определяется высшая задача философии. По Риккерту, «подлинная мировая проблема» философии заключается именно «в противоречии обоих этих царств: царства существующей действительности и царства несуществующих, но тем не менее имеющих общеобязательную значимость ценностей». По Риккерту, «противоречие это гораздо шире противоречия объекта и субъекта. Субъекты вместе с объектами составляют часть мира действительности. Им противостоит другая часть — ценности. Мировая проблема есть проблема взаимного отношения обеих этих частей и их возможного единства»⁴.

Уже сама постановка этой проблемы у Риккерта выдает с головой идеалистический замысел, лежащий в ее основе. Подлинная цель этой постановки заключается в резком противопоставлении философии специальным наукам о бытии. По Риккерту, все чисто *бытийные* проблемы «необходимо касаются только частей действительности и составляют по этому предмет специальных наук»⁵. Напротив, для философии «не остается более ни одной чисто бытийной проблемы»⁶. Между философией и специальным знанием существует резкая граница, обусловленная тем, что перед философией стоит задача познания мирового целого. Это целое никогда не может быть задачей специальных наук. Целое действительности, к которому относятся все доступные ее части и без которого части эти не были бы действительными, принципиально недоступно нашему опыту и никогда не может быть дано нам. А отсюда следует — заключает Риккерт — что понятие целого действительности «уже не представляет собой чистого понятия действительности, но что в нем сочетается действительность с ценностью»⁷. Здесь методы специального знания оказываются недостаточными, и необходимо знание принципиально отличного рода. Знание это есть задача философии, которая как наука начинается там, где кончается сфера чистой действительности и где выступают проблемы ценности.

Но если идеалистический замысел Риккерта — стремление противопоставить наукам о действительности науки о бесплотных и автономных ценностях — явственно обнаруживается уже в самой формули-

¹ Риккерт, Два пути теории познания, стр. 59.

² Риккерт, О понятии философии, стр. 33.

³ Там же, стр. 33.

⁴ Там же, стр. 34.

⁵ Риккерт, О понятии философии, стр. 37.

⁶ Там же.

⁷ Там же, стр. 36.

ровке основной философской проблемы, то еще знаменательнее то направление, в котором Риккерт эту проблему разрешает. Хотя философия — и только она одна — может ставить перед собой задачу примирения противоречия между сферой бытия и сферой ценности, однако действительное разрешение этой задачи недоступно, по Риккерту, даже философии. Дуализм мира бытия и мира ценностей есть дуализм принципиальный и вообще неустрашимый. «Смысл и бытие, — утверждает Риккерт, — ценность и действительность, трансцендентное и имманентное как понятия исключают друг друга. Поэтому — так полагает Риккерт — никакая философия не в состоянии выйти из этого дуализма, даже при посредстве понятия автономного признания ценности, мы никогда не будем в состоянии понять, как эти два царства становятся единством»¹. Единство это «остается вечной загадкой, чудом, которое выше всякого разумения»². А в другом месте Риккерт прямо говорит, что всякая наука «должна быть по меньшей мере дуалистической»³. «Монизм, притязавший на научное значение, представляет всегда лишь попытку сделать из нескольких понятий — ясных в раздельности — одно туманное». В этом смысле, — таков итог рассуждений Риккерта, — мы никогда не сможем преодолеть дуализм ценности и действительности, а, следовательно, и вообще разрешить мировую проблему⁴. Более того, по Риккерту, сама постановка проблемы единства противоречит понятию науки. «Правильно понятое единство, — разъясняет Риккерт, — вообще не составляет проблемы науки. Образовать понятие мира значит раскрыть его множественность и богатство. Стремление к единству приводит здесь к бедности»⁵.

Реакционный, антинаучный характер этой концепции настолько ясен, что дальнейшие комментарии просто излишни. Над миром действительного бытия Риккерт надстраивает высшую сферу надмирных, самодовлеющих, свободных от какого бы то ни было отнесения к бытию ценностей, образующих царство трансцендентного смысла. Вместе с тем научное познание обрекается на вечный и неустрашимый дуализм, а философия резко и навсегда обособляется от специального знания, как единственная наука о ценностях и единственная наука, направленная, хотя и безуспешно, на мировое целое.

Наша задача была бы незаконченной, если бы мы ограничились анализом и критикой одного лишь теоретического содержания методологии Риккерта. В философии такие сложные и громоздкие теоретические построения, как система Риккерта, никогда не бывают продуктом одного лишь теоретического интереса, теоретического стремления к истине. Идеалистический дуализм, к которому пришел Риккерт и который лежит в основе его концепции, далеко не есть только сумма теоретических идей. Напротив, сами идеи представляют лишь доведенное до предельной логической абстракции выражение каких-то практических тенденций, практической ориентации. Практические корни, практическая основа дуалистической методологии Риккерта не может быть понята как явление индивидуальное, как достояние и результат работы самого

¹ Риккерт. Два пути теории познания, стр. 72.

² Там же (курсив мой, — В. А.)

³ Риккерт, О понятии философии, стр. 46.

⁴ Риккерт, О понятии философии, стр. 46.

⁵ Там же, стр. 46.

Риккерта. В своих практических корнях философия и методология Риккерта оказываются тесно сращенными с практическими тенденциями того социального класса, к которому Риккерт принадлежит и «точку зрения» которого он вольно или невольно представляет в своих работах. К анализу этой связи мы теперь и обратимся.

Ключ к пониманию *практической* обусловленности риккертовской философии, к уразумению ее *классового* содержания без труда может быть найден в самом составе идей его теории. Здесь решающим и подлинно разоблачающим моментом является *этическая ориентация* системы Риккерта. Нельзя достаточно резко подчеркнуть тот факт, что основная для Риккерта антитеза действительности и ценности в последнем счете восходит к антитезе *этической*, к противоположности *сущего* и *должного*. Мир трансцендентного смысла есть мир долженствования, обращенный своими императивами к миру свершающегося, но никогда не находящий в нем своего полного свершения и завершения.

В этом пункте наше представление о методологии Риккерта нуждается в существенном дополнении. Отнесение к ценности оказывается, по Риккерту, есть условие не одного только исторического познания. *При всяком* чисто теоретическом познании речь идет об отношении к ценности. Всякое познание по своей природе принципиально «практично». Познать значит составлять или высказывать суждение. Но в каждом развитом до полной формы суждении к нашим представлениям присоединяется *обсуждение*, т. е. утверждение или отрицание¹. При этом в случае подлинного знания, утверждение или отрицание сопровождается особым чувством уверенности, сознанием необходимости высказываемого. Эта необходимость никогда не есть необходимость причинного принуждения, но всегда — независимая от бытия необходимость *долженствования*. Бытию в суждении противостоит чувство необходимости, указывающее на долженствование. «Противоположение познающего субъекта предмету, с которым соотнобразует познание, не есть противоположность представляющего сознания независимой от него действительности, а есть противоположение рассуждающего, т. е. утверждающего или отрицающего субъекта долженствованию, которое признается в суждениях»². Если вообще существует предмет познания, то, по Риккерту, его можно найти только в долженствовании, а не в бытии³.

Итак, прототипом метафизического дуализма бытия и ценности оказываются у Риккерта конфликты этического сознания, антиномии сущего и должного. Эта этическая ориентация философии Риккерта несомненно восходит к этическому идеализму Канта и Фихте, к учению о примате практического разума.

Однако при всем формальном сходстве и несомненной генетической связи между Риккертом и основателями классического идеализма этический идеализм Риккерта выполняет существенно иную функцию, выражает иное *идеологическое состояние* класса, обусловленное всей диалектикой развития немецкой буржуазии в XIX и в первой четверти XX в.

Уже у Канта и у Фихте антиномия сущего и должного демонстрировала практическую слабость немецкой буржуазии, ее неспособность

¹ Риккерт, Введение в трансцендентальную философию. Киев, 1904, стр. 118 и сл.

² Там же, стр. 135.

³ Там же, стр. 140.

перейти от оружия критики к критике оружием. Политическая косность масс буржуазии, ее распыленность, отсутствие ясной перспективы собственного экономического и политического развития, филистерская трусость мышления заставили ее — даже в относительно доступной ей форме борьбы философской — идти на компромисс с религией и метафизикой.

И все же, несмотря на все эти компромиссы, в эпоху Канта и Фихте этическая антитеза сущего и должного была теоретической формой осознания *реальных социальных* конфликтов, противоречия между практическими задачами радикальной буржуазии и ее действительным юридическим положением в феодально-бюрократическом обществе. Поэтому этика, например, Канта и особенно Фихте, несмотря на строго проводившуюся в ней тенденцию к формалистической трактовке нравственного закона, сводившегося к «категорическому императиву», на деле отступала от чистого формализма и превращалась в радикальную апологию суверенных прав автономной личности, в особенности достоинства человеческого индивида, за которой таилась и выступала конкретная историческая личность немецкого бюргера, взволнованного Великой французской революцией. Поэтому немецкая философия классического идеализма была в сущности «немецкой теорией Великой французской революции», идеологической оболочкой, в которой немецкая передовая буржуазия не только осознавала конфликты своего социального бытия, но в которую она вместе с тем переносила в виде идеальной проекции — в абстракциях морали, в абстракциях учения о праве и о государстве — формы своего чаемого политического освобождения. Поэтому императивный характер этики означал у классиков требование, чтобы личность выполнила, несмотря ни на что, свой нравственный долг, утвердила и осуществила свою автономию, отстояла свое достоинство. Ты можешь, потому что ты должен. Само долженствование, пусть только формальное, указывало здесь на необходимость активного — хотя бы в одном лишь мышлении — преобразования действительности, мира «моральных» (читай — социальных) отношений.

Напротив, в теории Риккерта этическая антитеза бытия и долженствования только формально тождественна с концепцией Канта и Фихте. По сути же этическая и метафизическая антиномии Риккерта преследуют совершенно иные практические цели, выполняют иное назначение. Исходный пункт философии Риккерта составляет пессимистическое констатирование того факта, что истинное свершение или реализация этических социальных ценностей никогда и нигде не осуществимы в действительном мире исторического опыта.

По Риккерту, «благо, на котором обнаруживаются этические ценности..., есть всегда сама личность, во всей сложности ее социальной связанности, ценность же, в силу которой она становится благом, есть свобода внутри общества или социальная автономия»¹. «Вся социальная жизнь, — утверждает Риккерт, — должна быть рассматриваема здесь с одной точки зрения, с точки зрения выработки ею свободных автономных личностей»². Как и в частной, так и в общественной жизни, социально-этическая тенденция «стремится к выработке повсюду свобод-

¹ Риккерт, О системе ценностей, Логос 1914, вып. I—II, стр. 63.

² Там же, стр. 71.

ных личностей, индивидов, определяемых в многообразии своих действий автономной волей»¹.

Однако ближайший анализ истории социальной жизни показывает, — так думает Риккерт, — что стремление к организации социальных учреждений, обеспечивающих индивидуальную автономию, не может быть удовлетворено. Коренное противоречие социального бытия в том, что это бытие необходимо порождает стремление, которому нигде не дано осуществиться. Мысли эти Риккерт высказывает в форме невероятно филистерской, обличающей плоскую мещанскую суть его суждений. По Риккерту, достижение личной автономии парализуется прежде всего фактом непрерывного рождения новых людей. Искомая идеальная связь автономных личностей «постоянно осложняется рождением новых людей, которых надлежит воспитать к автономии»². «Непрерывно возникают новые сочетания, порождающие новые трудности с точки зрения социальной свободы»³. Во-вторых, — и это главное — социальные конфликты не могут быть разрешены на почве одних лишь социальных учреждений. Даже «полнота социальных учреждений», как выражается Риккерт, никогда не сможет стать этически совершенной в смысле обеспечения ими каждому индивиду соответствующей его особенности социальной автономии. Снятие напряжения между бытием и долженствованием здесь недостижимо⁴. Более того. По Риккерту, противоречия общественной организации совершенно необходимы. Они составляют необходимое и вечное условие самой нравственности... Если центральным этическим благом является сознающая долг личность, то долженствование и не должно исчезнуть из мира. «Недостаток в совершении необходимо связан с социально-этическим благом в силу кроющегося в нем антагонизма»⁵. «Мы лишь постольку нравственны, поскольку свобода достигнута еще не во всех отношениях»⁶.

В этих сентенциях Риккерта кроется нечто, значительно выходящее за пределы обычного буржуазного меланхолического признания истинной противоречивости социальных отношений. Здесь философия Риккерта переходит в прямую апологию общества, основанного на социальном неравенстве классов.

Отсюда следует, что этический дуализм бытия и долженствования действительно выполняет в философии Риккерта функцию, в корне отличную от той, какую выполнял этический идеализм Канта и Фихте. Там, у классиков идеализма, императивный характер этики демонстрировал *радикализм* социальных тенденций, *напряженную*, лишь неблагоприятными историческими условиями парализованную волю к социальной активности передового класса. Здесь, в теории Риккерта, трансцендентальный дуализм бытия и ценности, сущего и должного служит обоснованием *квиезтизма*, *практического неделания* и даже переходит в *откровенную философскую апологию* классовых противоречий буржуазного общества.

С этим связана еще одна глубоко реакционная тенденция фило-

¹ Риккерт, О системе ценностей, стр. 63—64.

² Там же, стр. 64.

³ Там же, стр. 64.

⁴ Там же, стр. 64—65.

⁵ Там же, стр. 65.

⁶ Там же, стр. 65.

софии Риккерта. Тенденция эта проливает яркий свет на причины, заставившие Риккерта так решительно и так резко противопоставить миру бытия мир ценностей. Если в мире социальной действительности искомое «свершение», т. е. организация и обеспечение личной автономии, принципиально и практически неосуществимы, то чем может быть возмещен этот недостаток в глазах самих стремящихся к автономии личностей? Ведь трагическое сознание конфликта, противоречия между сущим и должным не могут быть устранены одной лишь теоретической демонстрацией неизбежности этого противоречия. Трагедия культурного сознания, как всякая трагедия, требует своего разрешения.

Возможность разрешения этого, по Риккерту, существует. Трансцендентальный дуализм бытия и ценности дает возможность отнести все то, что в мире социальной действительности остается недовершенным и недостижимым, к трансцендентальной по отношению к бытию сфере ценностей. Метафизическое «утешение» философии Риккерта состоит в том, что недостижимые социальные блага отражаются в мире ценностей. Поэтому мир ценностей есть, по Риккерту, система или иерархия ценностей, которые в постепенной градации восходят к абсолютной целостности. В этой иерархии ценностей последнее и высшее место принадлежит религии. Хотя все этические блага требуют necessarily свершения в настоящем, однако даже в том случае, если, как это бывает в сфере половых отношений, такое свершение наступает, ему еще недостает связи «с высшим благом и его абсолютной ценностью»¹. Чтобы освободить конечное существование субъектов от несовершенств, необходимо и личный и социальный моменты вознести за пределы сферы преходящего, отнести их к божеству, как к совершенной целостной личности. Только религия, — утверждает Риккерт, — поддерживает и укрепляет жизнь в настоящем и будущем, сообщая ей ценность, которую ее собственная частичная сила ей не в состоянии дать»². «Во всех отношениях — в личном, действенном и социальном — верующий может надеяться на освобождение от проклятия конечности»³.

В нашем анализе мы достигли точки, став на которую, мы можем не только охватить систему Риккерта в целом, но и понять ее *социальные классовые* корни. Если освободить учение Риккерта от оболочки пышной гносеологической и метафизической декламации, то в своей сути оно есть самая плоская, самая вульгарная, насквозь реакционная апология буржуазного общества. Не отрицая трагичности социальных противоречий, Риккерт обращается к своим современникам с проповедью, смысл которой состоит в том, что никакая социальная активность никогда не в состоянии будет преодолеть изначальный антагонизм социального бытия ни в историческом настоящем, ни в историческом будущем, но только в надисторическом мире трансцендентных ценностей, в иерархии, завершаемой ценностями религиозной веры.

Однако указанные нами практические корни философии Риккерта дают ключ не только к пониманию метафизического дуализма мира бытия и мира ценностей. Этими же практическими корнями в последнем счете питается и методологический дуализм Риккерта, противопоставление естественных и исторических наук. Предпосылку риккертов-

¹ Риккерт, О системе ценностей, Логос, 1914, выпуск I—II, стр. 71.

² Там же, стр. 72.

³ Там же, стр. 73.

ского понимания истории составляет убеждение, по которому история никогда не может быть наукой, устанавливающей законы исторического развития. Хотя, по Риккерт, история как наука, «индивидуализирующая», принципиально ближе к действительности, нежели «платонизирующее и генерализирующее» естествознание, тем не менее близость эта никогда не может создать условий, при которых историческое познание превратилось бы в открытие или установление исторических законов. Более того, по Риккерт, понятие закона совершенно несовместимо с понятием истории. Конечно, можно пытаться открывать «законы» для всей действительности, в том числе и для той, с которой имеет дело история. Однако, по Риккерт, то, что получается при этом образовании понятий, «никогда не может быть историей...»¹ «Там, где действительность должна быть достигнута в ее индивидуальности и конкретности, бессмысленно, — говорит Риккерт, — подводить ее под общие законы или устанавливать законы исторического»².

Практический смысл этих утверждений совершенно прозрачен. Интеллектуальный пессимизм современного буржуа закрывает перед ним путь к уразумению закономерности исторических событий. *Современный буржуа* не допускает мысли, чтобы в антагонистическом хаосе общественной борьбы могла быть обнаружена необходимая закономерность, ведущая тенденция развития. В истории все случайно, индивидуально, непредвидимо и неповторимо. С точки зрения нынешнего буржуазного теоретика попытка отыскивать в истории законы или руководящие тенденции развития есть не более, как негодный «рационализм». Действительность исторического процесса «иррациональна».

Таковы подлинные основы риккертской «логики истории». Логика эта есть попытка возвести пессимизм и растерянность, отсутствие ориентирующей перспективы, характерные для современного буржуа, на степень якобы нового методологического направления. В идеализирующей абстракции буржуазного идеолога все недостатки классового мышления возводятся в ранг теоретических добродетелей.

Все это громоздкое, сложное, избыточное побочными экскурсами, построение легко рухнет при первом прикосновении материалистической диалектики. Как было показано во второй части настоящей работы, исторический материализм в полной мере учитывает «индивидуальный», т. е. своеобразный характер каждой общественно-экономической формации. Исторический материализм требует, чтобы каждая историческая эпоха — капитализм, феодализм, рабовладельческое общество и т. д. — изучалась во всей своей *конкретной* особенности, в *ей одной свойственной* закономерности развития. Именно Маркс, Энгельс, Ленин всегда настаивали на том, что изучение истории должно быть конкретно, что историк должен изучать не общие законы общества, но в каждом отдельном случае «особую, исторически определенную «экономическую формацию», «определенную систему производственных отношений». Но в то же время исторический материализм бесконечно далек от метафизического номинализма школы Риккерта. Методология диалектического материализма не есть ни метафизический реализм, ни метафизический номинализм (признающий действительность одного инди-

¹ Риккерт, Границы естественнонаучного образования понятий, стр. 225.

² Там же, стр. 225.

видуального). Методология марксизма есть конкретное диалектическое преодоление как «реализма», так и «номинализма» — на основе материалистического понимания развития природы и развития общества. «Отдельное, — говорит Ленин, — не существует иначе, как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть частичка или сторона или сущность отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д. Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого рода отдельными (вещами, явлениями, процессами)»¹.

Поэтому познание конкретной обстановки каждого отдельного периода истории не только не исключает установления закономерности исторического развития, а как раз и обуславливает возможность такого установления. Работы Маркса составили эпоху в методологии исторического познания именно потому, что разработанное им понятие общественно-экономической формации сделало впервые возможным научное изучение каждого крупного исторического периода как некоторого целого в присущем ему своеобразии. Установив понятие общественно-экономической формации, Маркс не только не вывел из него заключения о невозможности установления законов истории, но, напротив, показал, что только это понятие и дает методологические предпосылки для того, чтобы приложить к истории критерий повторяемости, рассматривать ее как закономерный процесс. При этом методология Маркса не ограничивается установлением одной лишь исторической причинности, как это делает Риккерт, но идет дальше и выясняет объективные условия научного установления исторического закона и исторического предвидения.

С тех пор как Марксом и Энгельсом были выработаны основы материалистического объяснения истории, прошло около 85 лет. За это время произошел ряд величайших всемирно-исторических событий, подтвердивших предвидения классиков марксизма. Исторический материализм успел сложиться в могущественное научное течение, создал ряд крупнейших исторических работ, оказал влияние на ряд крупнейших буржуазных историков, социологов, экономистов. Все эти факты остались вне поля зрения Риккерта. Буржуазная ограниченность и самодовольное доктринерство пожирают в теории Риккерта достойные плоды. Логика истории, над которой Риккерт трудился в течение более чем тридцать пять лет, испытала худшую судьбу, какая только может постигнуть научную теорию: в тот момент, когда она родилась, она оказалась уже устаревшей, отсталой на полвека научного и исторического развития.

¹ Ленин, К вопросу о диалектике (Ленинский сборник XII, стр. 325).

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

ФИЛОСОФИЯ ФАШИЗИРУЮЩЕЙСЯ ГЕРМАНИИ. — ШПЕНГЛЕР И ПРОБЛЕМА СПЕЦИФИЧНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

Признаки надвигавшегося с конца прошлого века мирового кризиса капиталистического строя неоднократно побуждали буржуазных историков и философов задуматься над общими проблемами истории. Глубоко буржуазный характер воззрения, которым буржуазные идеологии пытались охватить суть происходивших событий, предопределял и метод и результаты этих исследований. Предельным достижением буржуазной историософии на исходе XIX в. мог быть только радикальный методологический скептицизм и релятивизм. От этой судьбы не могла уйти буржуазная мысль даже в тех случаях, когда она, повидимому, проявляла интенсивную волю к уразумению положительных основ исторического метода. Так, плачевный результат теории Риккерта, как было показано выше, состоит в том, что провозглашенная ею задача — точное выяснение своеобразия исторического объекта и исторического познания — на деле развернулась в учение метафизического номинализма, равно разрушающего как понятие естественнонаучной, так и социально-исторической закономерности.

Таково было положение вещей, когда вышел в свет «Закат Европы» Шпенглера. Анализируя это произведение, необходимо различать внешнюю судьбу этой книги, историю ее внешних побед и поражений и ее подлинный внутренний смысл. Необычайный успех книги Шпенглера, которой в 1918—1923 гг. зачитывалась вся Германия, не есть успех философский, но прежде всего факт *социальной психологии*, показатель интеллектуального *тонуса* определенных общественных групп. «Закат Европы» не принадлежит к числу тех книг, которые пишутся наспех, на злобу дня, ad hoc. Не только собственные разъяснения ее автора, но — что гораздо убедительнее — все содержание книги, ее композиция, стиль, форма изложения свидетельствуют о том, что «Закат Европы» — плод многолетней работы, обширного изучения десятилетиями слагавшихся дум. Появись эта книга в 1912 г. — в чем не было бы ничего невозможного — она вряд ли привлекла бы к себе внимание широких кругов, даже если бы ее автор был еще более талантлив. В 1918 г. ее успех был бы невероятно велик даже в том случае, если бы автор ее оказался более посредственным писателем. Нефилософский характер успеха книги Шпенглера легко уяснить, как только мы обратим внимание на замечательное несоответствие между колоссальным воздействием «Заката Европы» на буржуазных читателей и его

философским содержанием. Несмотря на прекрасный, выразительный стиль, книга Шпенглера — трудна для понимания. Ее «эксотерическая», сама собою запоминающаяся и легко усваиваемая терминология вызвана к жизни для выражения «эксотерических» темных, сложных, символических и весьма трансцендентных понятий. Читатель даже в том случае, если он безошибочно усвоил и пережил *тонус* книги, должен затратить немалые усилия, чтобы точно воспроизвести и сформулировать ее *теоретические, гносеологические и методологические тенденции*. А между тем, как раз в этих своих тенденциях книга Шпенглера представляет огромный интерес. Ее теоретическая направленность далеко выходит за пределы философско-исторической теории, ее показательное, симптоматическое значение надолго пережило короткий период ее исключительного литературного успеха.

Причины этого успеха просты и очевидны. Книга Шпенглера вышла из печати в момент величайшего унижения Германии, ограбленной, поставленной на колени англо-французским и американским империализмом. Поражение Германии каждый класс германского общества переживал по-своему. Полуфеодальное, полубуржуазное прусское юнкерство было потрясено крушением империалистических надежд, крупная буржуазия была взволнована утратой колоний, ослаблением Германии на мировом рынке и еще больше — призраком рабочей революции; мелкая буржуазия, измученная тягостями войны, ее хозяйственными и политическими последствиями, судорожно металась от революционных порывов, сближавших ее на мгновение с пролетариатом, к «государственной» и «общенациональной» точке зрения крупной буржуазии, прибивавшей вновь дела к своим рукам. При всем значении этих отличий все названные классы, кроме пролетариата, объединялись общим настроением упадка, горького разочарования, страха перед будущим.

В этот момент появилась книга Шпенглера. На короткое время она объединила самые широкие круги буржуазных читателей. Произошло это потому, что еще раньше читатели эти уже были объединены в настроении скепсиса, уныния и тоскливого ожидания будущего, охватившего господствующие классы. Только в этом общем тоне, но никак не в точном теоретическом смысле идей, следует видеть главную причину необычайно быстрого и широкого успеха. В течение нескольких месяцев Шпенглер сделался самым прославленным философом Германии.

Сама по себе социальная база «Заката Европы» была довольно узка и в европейском масштабе не могла иметь большого веса. Социальную основу книги Шпенглера составляли интересы *феодального прусского юнкерства*. При всем значении, какое этот класс имел в истории Германии, голое непосредственное литературное выражение его интересов, чаяний и идеалов, разумеется, не могло бы само по себе захватить столь широкие круги буржуазных классов. Почва для этого захвата была подготовлена в самом бытии — слиянием интересов юнкерства с империалистическими интересами крупной буржуазии, а в плане идеологической обработки — была обусловлена *специфическим* содержанием книги Шпенглера. Мрачный тон всего произведения, претендовавшего на философско-исторические обобщения не в узконациональном, но в общеевропейском и даже всемирном масштабе, импонирует не только философствующей части юнкерства, но также и

униженному национальному чувству всей буржуазии. Для буржуазного сознания книга Шпенглера «доказывала» неизбежность происшедшего — если не в тех конкретных формах, в каких оно разразилось над Германией, то в смягчающих остроту катастрофы широких масштабах впервые изображенной философом стадии «европейской цивилизации», с ее неизбежными империалистическими войнами, победами и поражениями, с классовой борьбой и социалистическим движением. В то же время униженному национальному чувству *немецкой* буржуазии книга Шпенглера противопоставляла глубокое убеждение в том, что катастрофа, пережитая Германией, не есть гибель *одной лишь германской культуры*. Как ни неизбежен декаданс культуры, который, по Шпенглеру, еще задолго до империалистической войны выявился в истощении научного творчества, в прекращении творческой традиции математики и теоретической физики, в падении форм большого искусства — декаданс этот не есть удел одной Германии, но вместе с нею и общая судьба всей западной культуры. От «заката культуры» странам-победителям также невозможно уйти, как и странам-побежденным. Искусство большого стиля, великие математические и физические теории также невозможны впредь в Англии, во Франции, как они невозможны и в Германии. Парадоксальность судьбы шпенглеровской книги состоит в том, что самый пессимизм, которым она вся насквозь проникнута, стал — на известное время — «метафизическим утешением» господствующих классов Германии. Сама универсальность этого пессимизма, распространение мрачного прогноза Шпенглера на всю западно-европейскую культуру смягчали в известной степени ощущение трагической катастрофы, постигшей в 1918 г. Германию.

Немецкая буржуазная интеллигенция жадно искала в книге Шпенглера философского ответа на вопросы, круто и беспощадно поставленные перед ней историей. В книге этой она нашла философское оправдание своего status'a: утверждаясь в мысли о неотвратимости всего хода событий, читатели Шпенглера утешались тем, что судьба Германии есть в то же время судьба всего западного культурного мира. В восторженном приеме книги Шпенглера немецкая буржуазия осталась верной своей классовой привычке: выдавать формы и тенденции своего *классового мышления* за формы и тенденции *мыслящего человечества вообще*.

В буржуазной Германии наших дней философия Шпенглера, отодвинутая в тень в минувший период кратковременной стабилизации капитализма, переживает своеобразное возрождение. Источник новой вспышки интереса к книгам Шпенглера — в той стороне их содержания, которая в условиях невиданного мирового кризиса капиталистического хозяйства и капиталистической политической системы оформляет мысли и настроения быстро фашизирующейся немецкой буржуазии. В современных условиях развития Германии резонанс работ Шпенглера приобретает несомненное *политическое* значение. Это же значение обязывает нас к такому обстоятельному анализу ее, которого книга Шпенглера вряд ли заслуживала при других обстоятельствах.

Книга Шпенглера есть не столько книга *философско-исторических прогнозов*, сколько *манифест современного буржуазного антиинтеллектуализма*. Она доводит его тенденции до последнего, самого полного, самого широкого, самого всестороннего выражения. «Эксотерический»

смысл книги Шпенглера, который я отмечал выше, впервые расшифровывается лишь тогда, когда от поверхности учения о «культуре» и «цивилизации», о морфологическом методе изучения культур и т. д. мы перейдем к логическим и методологическим основам самого метода. В оболочке философско-исторической системы скрывается острая и напряженная *антиинтеллектуалистическая методология, принципиальная критика логики и научных методов познания*. По своей философской сути книга Шпенглера стоит на одной линии с книгами Бергсона, прагматистов и гуманистов, но радикальности антиинтеллектуалистического настроения она превосходит многих из них, по универсальности захвата самой критики она оставляет далеко позади себя их всех. Язык, миф, образы религии, явления табу и тотемизма, явления расы, нации и сословия, деревня и город, хозяйство и машины, математические и физические теории, психология и гносеология, образы искусства и «первочувствования», категории природы и истории культуры и цивилизации, — непрерывным конвейером проходят в поле зрения читателя. При этом все эти явления и категории даны в хладнокровном описании, но в резком и темпераментном освещении определенного — антиинтеллектуалистического — воззрения.

В настоящем очерке мы сделаем попытку вскрыть общие методологические и гносеологические предпосылки, а также обуславливающие их социальные — классовые — корни, из которых вырастает специфическое содержание шпенглеровского учения о культуре и цивилизации. Мы надеемся показать, что анализ наш выяснит чрезвычайно существенные связи, объединяющие философию Шпенглера с господствующими течениями буржуазной философской мысли.

Если бы Шпенглеру было заявлено, что его концепция — одно из звеньев общего движения буржуазной антиинтеллектуалистической критики, то он, надо думать, с негодованием отвергнул бы подобную характеристику. В книге Шпенглера каждая страница исполнена напряженного и горделивого самосознания: автор глубоко убежден не только в исключительной миссии своего творчества, но также в исключительном его *своеобразии, в полной независимости и даже в полной противоположности* своего метода и воззрения всем существующим.

В связи с этим Шпенглер разворачивает свой метод не столько в положительном изложении, сколько в антитезах, в полемике с господствующими тенденциями философии истории. Выполнению задуманного им плана предшествует чрезвычайно претенциозная программа. Согласно категорическим заявлениям самого Шпенглера, предлагаемая им философия истории имеет целью еще никем никогда не осуществленное *совершенно объективное* изучение и объяснение явлений истории. Кто действительно хочет понять великий кризис современности, тот, по Шпенглеру, должен взирать на все исторические явления «не глазами партийного человека, идеолога, современного моралиста, не из угла какой-нибудь «точки зрения», но с вневременной высоты (*aus zeitlöser Höhe*), со взором, устремленным на мир исторических форм целых тысячелетий»¹. Цель изложения Шпенглера — «освободить историю от личных пред-

¹ *Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, I, 32 изд., 1920, S. 47.*

рассудков наблюдателя»¹, «обозреть весь феномен исторического человечества как бы очами бога, как ряд горных вершин на горизонте и так, как если бы мы сами не имели к ним никакого отношения»². По Шпенглеру, господствующий исторический метод склонен суживать всемирную историю до размеров какого-то фрагмента прошлого, подчиняя ее целям укореившейся на западе Европы случайной современности с ее преходящими общественными идеалами и интересами, которые произвольно рассматриваются в качестве критерия для оценки всего, что уже достигнуто или вообще может быть достижимо³. В противовес этому методу Шпенглер, как бы перефразируя Спинозу, предлагает историку «не хвалить и не порицать (nicht zu loben oder tadeln), но судить на основе морфологического изучения (morphologisch abzuwägen)»⁴. Такой историк даже современность, которая является современностью лишь для одного из громадного множества человеческих поколений, станет рассматривать, «как нечто бесконечно далекое и чуждое, как эпоху ничуть не более значительную, чем все остальные, вне масштаба каких бы то ни было идеалов, безотносительно к самому себе, без желания, без заботы и без того внутреннего личного участия, на которое притязает практическая жизнь»⁵.

Итак, историческое познание должно быть, по Шпенглеру, абсолютно объективно, созерцательно, вне каких бы то ни было практических интересов и точек зрения, рожденных в практике современной жизни и ею внушенных. В этом идеале мы без труда узнаем знакомые черты *интуитивистской* методологии, с характерным для нее противопоставлением теории — практике, созерцания — понятию. Ниже мы увидим, что это сходство — не случайно и что оно восходит к еще более знаменательному сходству гносеологических учений, на которые опираются Бергсон, Джемс, Шиллер и ряд других антиинтеллектуалистов.

Чтобы достигнуть своей цели — внепрактического, бесстрастного и бескорыстного рассмотрения феноменов прошлого, — историк, по Шпенглеру, должен прежде всего освободиться от влияния *механического естествознания*, с центральным для него методом *причинного объяснения* действительности. Со всей доступной ему энергией Шпенглер восстает против подчинения истории задачам и методологическим идеалам естествознания.

Естественнонаучная категория *причинности* вполне совпадает с понятием закона⁶. Шпенглер не отрицает полностью прав причинного объяснения. По Шпенглеру, философ не лишен права говорить о законах, о причине и действии в эмпирически познаваемой структуре растений и животных — но лишь постольку, поскольку он их рассматривает «только как элементы в чувственно-мгновенном целом окружающего нас механического мира (als Elemente im sinnlich — augenblicklichen Ganzen der mechanischen Umwelt)»⁷. Однако за пределами этого

¹ O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, S. 136.

² Там же, S. 136.

³ Там же, S. 136.

⁴ Там же, S. 48. Ср. также, I, S. 68.

⁵ Там же, I, S. 135—136.

⁶ Там же, S. 165.

⁷ Там же, I, S. 170.

ограниченного применения причинность не в праве претендовать ни на какое значение. Естественнаучный закон по сути своей — антиисторичен, исключает случайность и представляет форму *анорганической необходимости* ¹. Царство причинности есть царство кантовских категорий рассудка. Но в основе деятельности этих категорий лежит не конгениальное переживание мира в его исторической реальности, в органической сплошной направленности исторического потока бытия, но нечто, прямо такому пониманию противоположное: причинный опыт может познавать мир ощущений, только разлагая его, и объясняет он этот мир, лишь исходя из *сцепления известного механического целого* ². Рассматривая всю совокупность бытия с точки зрения причины и действия, причинный опыт «подчиняет все живое становление неподвижному ставшему» ³. Причинность есть, — утверждает Шпенглер, — «ставшая, превратившаяся в неорганическое, застывшая в формах рассудка судьба» ⁴.

Причинность, по Шпенглеру, вовсе не является естественным, в самом существе вещей коренящимся методом познания. «Принцип причинности есть позднее, редко встречающееся, достоверное лишь для энергического интеллекта высоких культур и, в известной мере, искусственное достояние» ⁵. Будучи методом воззрения по времени поздним и ограниченным определенной стадией интеллектуального развития, принцип причинности вовсе не есть привилегированный способ познания. По Шпенглеру, мысль, будто основанная на принципе причинности механическая картина мира адекватна самому этому миру, есть не более как предрассудок ⁶. Постигаемые в аспекте принципа причинности, научные миры суть, по Шпенглеру, поверхностные, практические, бездушные, чисто протяженные миры ⁷. «Рассудок, понятие, «познавая», убивают. Они превращают познание в неподвижный предмет, доступный измерению и расчленению» ⁸. Существует глубокое сродство между принципом причинности и *смертью*. Причинность «требует *разложения* (fordert eine *Zergliederung*)» ⁹ «представляет нечто рассудочное, законосообразное, доступное выражению, есть внешняя форма интеллектуального опыта» ¹⁰.

Бессилие принципа причинности в деле действительного познания мира обнаруживается тотчас, как только объектом познания становится *время*. Шпенглер решительно возражает против господствующего взгляда, который пространство и время помещает в одном гносеологическом плане, рассматривая их как две в морфологическом отношении однородные величины (als morphologisch gleichartiges Grössenpaar) ¹¹. По Шпенглеру, причинность «не имеет решительно никакого отношения ко вре-

¹ O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, S. 138.

² Там же, S. 166.

³ Там же, S. 166.

⁴ Там же, S. 167.

⁵ Там же, I, S. 165. Об искусственности причинного познания см. еще там же, I, S. 142.

⁶ Там же, I, S. 143.

⁷ Там же, I, S. 489.

⁸ Там же, I, S. 147.

⁹ Там же, I, S. 165.

¹⁰ Там же, S. 165.

¹¹ Там же, I, S. 176.

мени»¹. То, что причинное рассмотрение обычно называют *временем*, есть не подлинное время, но рассудочное понятие, образованное от понятия пространства совершенно негативно, по методу «от противного»². Подлинное, непосредственно переживаемое время, этот истинный субстрат органической жизни, истории и творчества подменен в причинном аспекте абстракцией *расстояния*, образом чисто внешней и механической *дистанции*, представлением промежутка в чистом протяжении³.

Поэтому время, о котором говорит механистическое естествознание, не есть особая и специфическая категория, наряду с пространством, но лишь производная от последнего. Время натуралиста есть пере-раженное пространство физика. Как таковое оно неспособно стать выражением подлинной жизни и действительной истории. Только то, что «не пережито и не прочувствовано, принимает пространственные качества»⁴. Поэтому науки о природе не имеют никакого отношения к познанию жизни, методы этих наук неприменимы в области истории.

С большой силой Шпенглер подчеркивает принципиальную методологическую разнородность естествознания и истории. Первородный грех исторической науки XIX в. он видит в том, что наука эта не была способна уяснить *своеобразие* исторического метода в его отношении к методу естествознания. Философия истории Шпенглера есть прежде всего резкая критика исторического *натурализма*. По Шпенглеру, история — в тех случаях, когда она стремилась стать действительной наукой — имела в качестве образца методологию механистического естествознания с основным для него принципом причинности. «На историю, — говорит Шпенглер, — смотрели, как на природу, как смотрит на свой объект физик (im Objektsinne des Physikers) и в соответствии с этим действовали»⁵. Весь XIX век стремился стереть грань между природой и историей и притом — в пользу природы⁶. Историческое исследование, по Шпенглеру, всегда стоит перед опасностью «сделаться исключительно физикой общественной жизни, стать «материалистическим», как оно само себя, не догадываясь о смысле этого факта, называет»⁷.

Полярность природы и истории образует величайшую противоположность между двумя родами познания, какая вообще может существовать. «История и природа — противоположности... в качестве выражения и осуществления нашей духовности мы обладаем *двумя* мирами, как возможными, из коих один — мир природы, образованный из ставшего и познанного, насыщенный законом, числом, границей, логикой, весь — система; механизм, причина и действие; и другой — мир истории, непосредственное выражение становления и жизни, со-зерцаемый, но не познаваемый, пронизанный иной логикой, движимый иной необходимостью, которую нельзя выразить словами — необходимостью судьбы. Оба эти мира противостоят один другому, как жизнь и смерть, направление и протяженность, вечное будущее и вечное

¹ O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, S. 168.

² Там же, I, S. 407.

³ Там же, I, S. 174. Ср. I, S. 177 и 407.

⁴ Там же, I, S. 175.

⁵ Там же, I, S. 69.

⁶ Там же, I, S. 209.

⁷ Там же, I, S. 142.

прошлое»¹. «Природа и история — читаем в другом месте — таковы два крайних противоположных друг другу способа превращать действительность в упорядоченную картину мира (*die Wirklichkeit, als Weltbild zu ordnen*). Действительность есть *природа*, поскольку всякое становление подчиняется ставшему, она есть *история*, поскольку все ставшее подчиняется в ней становлению»². Естествознание по природе — *критично*, если под критикой понимать нечто противоположное жизненному опыту³. «Естествознание есть *критика* и ничто более. Напротив, в истории критика может служить лишь предпосылкой к знанию, опираясь на которую взор историка впервые расширяет свой горизонт»⁴. История и есть самый этот взор независимо от того, куда он направляется. «Кто обладает этим взором, тот способен уразуметь «историческое» в каждом факте и в каждом положении. Напротив, природа есть *система*, а систему можно лишь изучать»⁵.

«Полярность естествознания и истории равнозначуща с противоположностью: *научного и жизненного опыта*»⁶. Естествознание и есть сама наука, а наука — естествознание. Напротив, история, как наиболее первоначальная и исконная форма *жизненного опыта*, по сути не имеет ничего общего с *наукой*. Наука изучает «процессы», но «существуют ли исторические, душевные, вообще живые «процессы»? И что общего имеют исторические движения, хотя бы эпоха просвещения или Ренессанс с *естественнонаучным* понятием движения?»⁷ История как знание погружена в глубины перводушевности (*Urseelentum*), разветвляется в сфере становления, прообразом которого может быть поток становления жизни нашей души. Но душа, по Шпенглеру, «не имеет ничего общего с пространством, предметом, расстоянием, числом, границей, причинностью, а, следовательно, также и понятием и системой»⁸. «Душа даже сама по себе не может ничего «знать». Все, что она знает, — это то, что в этом смысле, она никогда ничего не узнает. Наука о природе и познание людей не имеют ничего общего ни в задачах, ни в путях, ни в методах»⁹. Для натуралистического воззрения — как бы ни был велик его интерес к проблеме истории — «история в лучшем случае может найти себе место в главе о теории познания»¹⁰. Впрочем, в действительности редко дело доходит даже до этого: так, Кант в своей теории познания поразительным образом совершенно забыл об истории¹¹.

Но и в тех редких случаях, когда история становится специальным предметом методологического анализа, сознание методологов поработано образами естествознания. Так, господствующий «прагматический» метод истории состоит лишь в том, что известная группа элементарных феноменов социального, физиологического, этического порядка

¹ O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, I, S. 506—507.

² Там же, I, S. 137.

³ Там же, II, S. 26.

⁴ Там же, I, S. 26.

⁵ Там же, I, S. 144.

⁶ Там же, I, S. 144.

⁷ Там же, I, S. 212.

⁸ Там же, I, S. 406.

⁹ Там же, I, S. 406.

¹⁰ Там же, I, S. 168.

¹¹ Там же, I, S. 168.

выделяется рассудком из всей конкретной полноты исторического бытия и провозглашается причиной другой группы явлений ¹. «Один избирает в качестве *«prima causa»* одну, другой — другую причину, и все они — что является неистощимым источником взаимной полемики — наполняют свои сочинения мнимыми объяснениями хода истории в стиле физических отношений» ².

В этом отношении между *материалистическим* и *идеалистическим* пониманием истории Шпенглер не видит никакого существенного различия. Оба метода сходятся в том, что причинная связь рассматривается ими как последняя задача исторического познания. По отношению к этому основному и руководящему воззрению совершенно второстепенным является, по Шпенглеру, тот факт, признаются ли в качестве причинного основания исторического процесса *материальные* или *духовные* факторы. Не без иронии изображает Шпенглер эту — несущественную с его точки зрения — вражду двух основных направлений исторического познания. Исходя из отчетливого представления о причинной связи, материалисты и идеалисты «доказывают, что их противники не видят или не хотят видеть истинного соотношения вещей и кончают тем, что бранят одних других слепыми, поверхностными, глупыми, абсурдными или фрифольными людьми, забавными чудаками или плоскими филистерами» ³.

Так, идеалисты «углубляются в культы, мистерии, обычаи, в тайны стиха и линий и едва устаивают поверхностного взгляда презренную повседневность, это мучительное следствие земного несовершенства» ⁴. Идеалист возмущается, «если кто-либо всерьез трактует финансовую проблему у эллинов или, к примеру, вместо глубокомысленных изречений дельфийского оракула обсуждает широко развитые денежные операции, которые осуществлялись жрецами оракула при помощи отданных им на хранение сумм» ⁵.

Но и материалистическое понимание — так утверждает Шпенглер — поступает вполне идеалистически, как только дело идет об объяснении феномена истории. Правда, материалистически мыслящий политик «мудро посмеивается над тем, кто в расточительном вдохновении занимается сакральными формулами и одеждой аттических эфебов вместо того, чтобы писать книгу об античной классовой борьбе, напичканную множеством новейших технических словечек» ⁶. Однако и материалистический историк, сам того не желая и не ведая, «ставит свои взгляды в зависимость от внутренних побуждений (*hat... seine Einsichten von inneren Wünschen abhängig gemacht*)» ⁷. Последнее наблюдается уже в сфере естествознания. Так, дарвинизм, по Шпенглеру, есть в действительности перенесение партийно-политических пошлостей (*die Übertragung parteipolitischen Platttheiten*) на явления животного мира» ⁸. С другой стороны, и материалистическое понимание истории, как его понимает Шпенглер, есть обратное перенесение в историю результатов дар-

¹ O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, S. 212.

² Там же, S. 212.

³ Там же, I, S. 40.

⁴ Там же, I, S. 40.

⁵ Там же, I, S. 40.

⁶ Там же, I, S. 40.

⁷ Там же, I, S. 40.

⁸ Там же, I, S. 152.

виннистического натурализма: «принципы современных, столь обусловленных «экономистически», исторических описаний суть не что иное, как биологические же, обратно от дарвинизма заимствованные пошлости» ¹.

В конечном счете ни идеологизм, ни натуралистический материализм не выдерживают критики. «Совершенно безразлично, смотреть ли на прошлое глазами Дон-Кихота или Санчо-Пансы. Ни тот, ни другой путь не ведут к цели» ². Единственно правильным воззрением Шпенглер считает то, которое способно возратить историческому познанию автономию и своеобразие его предмета и метода. Историк должен раз навсегда понять, что историческое постижение не может иметь ничего общего не только с натуралистической методологией, но даже с наукой вообще. «Следует твердо помнить: всякая попытка научно трактовать историю есть нечто — в последней основе совершенно противоречивое; поэтому всякое прагматическое историческое описание, на какой бы высоте оно ни стояло, есть компромисс. Природу должно трактовать научным образом; напротив, история должна быть предметом поэтического творчества» ³. История требует способности к переживанию подлинного смысла и подлинной глубины явлений, которые несовместимы, по Шпенглеру, с природой научного воззрения: не опасаясь парадоксальности своего утверждения, Шпенглер прямо заявляет, что исторический исследователь «тем значительнее, чем меньше он принадлежит науке — в собственном смысле слова (*um so bedeutender ist, je weniger er der eigentlichen Wissenschaft angehört*)» ⁴.

Правда, полное освобождение истории от влияния идеалов научности, по Шпенглеру, недостижимо. Дело в том, что история, как ее понимает Шпенглер, ни в коем случае не есть *чистое* становление (*ist kein reines Werden*) ⁵. История «есть только картина мира, некая излучаемая единичным существом форма мира, в которой становление господствует над ставшим» ⁶. На этой известной причастности истории к *ставшему* «покоится возможность достичь в ней кое-чего научной трактовкой (*ihr wissenschaftlich etwas abzugewinnen*). И чем значительнее эта причастность, тем более механической, тем более рассудочной, тем более обусловленной причинностью представляется она» ⁷. Там, где говорится о противоположности природы и истории, «речь идет не об альтернативе, но об известной шкале бесконечно многих и весьма разнообразных возможностей обладаний внешним миром в качестве отображения и выражения собственного существования, о шкале, крайние пределы которой суть чисто *органическое* и чисто *механическое* мировоззрения (в точном значении слова: воззрение на мир)» ⁸. Но хотя, таким образом, между обоими родами понимания мира не существует никакой точно очерченной границы и в каждом акте переживания неизбежно совместное присутствие как становления, так и ставшего, — противоположность исторического познания познанию научному и в частности натуралистическому имеет все же вполне определенный смысл.

¹ O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, I, S. 152.

² Там же, I, S. 43.

³ Там же, I, S. 139.

⁴ Там же, I, S. 211.

⁵ Там же, I, S. 138.

⁶ Там же, I, S. 138.

⁷ Там же, I, S. 138—139.

⁸ Там же, I, S. 79—80.

В отличие от натуралистического познания историческое постижение исключает всякую количественную характеристику, всякую попытку установления причинной зависимости. Наряду с миром природы мир истории представляет *второй космос*: «человек как элемент и носитель мира есть не только член природы, но также и член истории, этого *второго космоса*, с иным порядком и с иным содержанием, космоса, который все метафизики оставили в пренебрежении в пользу первого»¹. В то время, как возможности природоведения исчерпываются познанием *количества*, историческим впечатлениям, напротив, «чуждо все количественное (*ist alles Quantitativ fremd*)»². Над всей картиной истории господствует не *причинность*, но *судьба*, «мимо которой молчаливо проходили все конструкторы рассудочных систем мира, как Кант, ибо они не могли коснуться жизни своими абстракциями»³. Именно судьба, а не причинность «является собственным видом существования *прафеномена*, в котором живая идея становления непосредственно раскрывается перед духовным взором»⁴. Чем глубже кто-либо переживает историю, тем реже будут встречаться у него строго причинные впечатления, тем решительнее будет он их считать лишенными всякого значения⁵. Для историка, который приобрел безусловную свободу взгляда и стоит по ту сторону *всех* решительно личных интересов, каковы бы они ни были, не существует вообще никакой причины и действия⁶.

По Шпенглеру, эта свобода исторического воззрения не может быть достигнута выучкой. Если естествознанию можно *научиться*, то историком надо *родиться*: *der Geschichtskenner wird geboren*)⁷. Исходя из одного лишь чувства, такой историк сразу понимает и проникает в то, чему нельзя выучиться, что недоступно никакому намеренному воздействию, не подлежит воле и лишь редко в своих высочайших моментах оказывается доступным представлению⁸.

Этот, по сути *интуитивный*, противоположный рассудочному метод исторического познания Шпенглер именует *физиогномическим*. «*Морфология органического, истории и жизни, всего того, что несет в себе направление и судьбу, называется физиогномикой*»⁹. Чем более способен к историческому воззрению человек, тем в большей мере физиогномический характер носит все то, что он понимает, сообщает, представляет в образах¹⁰. Таким гением физиогномической характеристики, подлинным носителем исторического сознания был, по Шпенглеру, Гете, чьи методы Шпенглер неизменно противопоставляет механическим методам естествознания. В то время как Аристотель и Кант представляют философию *ставшего*, Платон и Гете — представители философии *становления*: в них *интуиция* противостоит *анализу*¹¹. То, что Гете

¹ O Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, S. 68.

² Там же, I, S. 144.

³ Там же, I, S. 167.

⁴ Там же, I, S. 169.

⁵ Там же, I, S. 211.

⁶ Там же, I, S. 43.

⁷ Там же, I, S. 147.

⁸ Там же, I, S. 147.

⁹ Там же, I, S. 144—145.

¹⁰ Там же, I, S. 145.

¹¹ Там же, I, S. 69.

подразумевает под именем *живой природы*, как раз соответствует, по мысли Шпенглера, тому, что Шпенглер называет всемирной историей в широком смысле, т. е. миром, понятным в смысле истории. Каждая написанная Гете в качестве естествоиспытателя строка должна была представить перед духовным взором «образ становящегося, запечатленную форму, которая живет и развивается». Вчувствование, созерцание, сравнение, непосредственная внутренняя достоверность, точная чувственная фантазия — таковы были его средства приблизиться к тайнам движущегося явления. «И таковы — утверждает Шпенглер — средства исторического исследования вообще. Никаких иных не существует»¹. Кто обладает этой способностью физиогномического прозрения в феномены жизни, пред тем мир открывается, как *история*, как *время*, как *направленность*, как *судьба*. «Кто, подобно Гете, подобно почти каждому человеку в известные минуты его существования созерцает окружающий его мир, как живое, сочувственно переживает ставшее, как становление, совлекает с мира маску причинности (*die Weltmaske der Kausalität lüftet*), — для того *время* вдруг перестает быть загадкой, понятием, измерением, но становится чем-то внутренне достоверным, самой судьбой; его направленность, его *необратимость*, его *жизненность* проявляются как *смысл исторического аспекта мира*»².

Понятный в духе всех этих указаний и последовательно распространенный на все живое метод физиогномической характеристики должен, по Шпенглеру, изменить самые основы мирозерцания. Введение этого метода означает не более и не менее, как «замену в исторической сфере птоломеевского аспекта коперниканским, т. е. неизмеримое расширение жизненного кругозора»³. Развитие физиогномического метода не только, де, обещает значительное углубление присущей нам и необходимо возникающей в нас картины мира, но, кроме того, впервые поднимает историческое постижение на высоту строгой *точности* и определенности, о которых до сих пор «мог мечтать только физик при своих вычислениях»⁴.

¹ O Spengler, Der Untergang des Abendlandes, I, S. 35.

² Там же, I, S. 166.

³ Там же, I, S. 55.

⁴ Там же, I, S. 55.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

БИОЛОГИЗМ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ШПЕНГЛЕРА И ЕГО КЛАССОВАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ В УСЛОВИЯХ ФАШИЗИРУЮЩЕЙСЯ ГЕРМАНИИ

На первый взгляд может показаться, будто главным объектом критики Шпенглера является *исторический натурализм*, перенесение в историю приемов, выработанных точными естественными науками. Если бы дело обстояло действительно так, то книгу Шпенглера следовало бы приветствовать. Исторической науке — историческому материализму — еще до сих пор приходится тратить не мало усилий на борьбу с *механистическими, вульгарно-материалистическими* тенденциями буржуазного мышления, которое пытается рассматривать исторические явления как частный вид объектов натуралистического исследования. Лишенные диалектической перспективы, которая требует точнейшего учета *своеобразия*, какое представляют высшие ступени развития в сравнении со ступенями низшими, буржуазные социологи XIX в. действительно не раз пытались упразднить историческую науку, сведя ее к частной сфере биологического эволюционизма. При этом однако совершалась *двойная* подмена: не только исторический метод вытеснялся методами натуралистическими, но, что всего важнее, сами натуралистические установки социологов далеко не стояли на высоте подлинной научной строгости и точности и в большинстве случаев представляли собой всего лишь наукообразную форму апологии существующих производственных отношений капиталистического общества. Так возник *социальный дарвинизм*, свирепствовавший по меткому выражению Антонио Лабриолы, в социологических исследованиях конца прошлого века. Но и в наши дни борьба с социологическим натурализмом не закончена. И в наши дни — даже в марксистской исторической науке — наблюдаются, *обычно в тесной связи с практическим оппортунизмом*, тенденции рассматривать явления социальной жизни по типу механических закономерностей и механических причинных отношений, находимых натуралистом в сфере природного. Поэтому философия диалектического материализма и в наше время вынуждена вести упорную и неослабную борьбу против натуралистических тенденций в исторической науке.

С этой борьбой возражения Шпенглера, направленные против социологического натурализма, не имеют ничего общего. Разбивая положения социологического натурализма, диалектический материализм стремится поднять историю на более высокую *научную* ступень. Его борьба есть борьба за *подлинно-научный* метод исторического объясне-

ния — в противовес вульгарным и антинаучным суррогатам социологического изучения.

Напротив, вся борьба Шпенглера против перенесения в историю методов естествознания оказывается при ближайшем рассмотрении не столько борьбой против исторического натурализма, сколько борьбой против *научной трактовки истории*, короче говоря борьбой против научности, как таковой, против научного исследования и научного воззрения. Поражая стрелами своей критики исторический натурализм, Шпенглер метит дальше — в научный опыт, вообще в научную форму познания. Цель Шпенглера — не столько в том, чтобы определить подлинное своеобразие исторического объекта, сколько в том, чтобы совершенно вывести историческое исследование за пределы науки и научной трактовки. В конечном счете воззрения Шпенглера не есть историзм, но прежде всего — восстание против науки.

И, действительно, критика Шпенглера простирается гораздо дальше той области, внутри которой ведется научная борьба с историческим натурализмом. Без всякого на то основания Шпенглер прямо и безоговорочно отождествляет всю науку как таковую с естествознанием, и притом даже не с естествознанием в целом, но с частной, исторически определенной его формой — с механистическим натурализмом в стиле XVII в., в стиле физических и физицистических теорий Декарта, Галилея и Гоббса. По Шпенглеру, нет никакой иной науки, кроме естествознания, и нет никакого иного естествознания, кроме механистического.

Это отождествление всей науки с ее частной областью и — далее — отождествление этой области с еще более частным, исторически давно уже превзойденным направлением не есть простое недоразумение. Отождествление это совершенно необходимо для Шпенглера, ибо оно служит его главной цели, дает ему в руки оружие против науки вообще и против научного метода. Если наука и научное воззрение совершенно тождественны с механистическим естествознанием, без остатка совпадают с ним, то в таком случае крушение механистического натурализма будет одновременно крушением науки вообще. Поэтому все возражения против механистического натурализма, которые Шпенглер в таком изобилии приводит на страницах своей книги, даже в тех случаях, когда они формально правильны, несостоятельны в своей сути, в своей направленности, в основной руководящей тенденции. Они ничего не доказывают, ибо пытаются доказать слишком много.

Конечно, механистический подход не в силах объяснить своеобразие жизненного процесса в его отличии от элементарных связей и отношений неорганической природы. Конечно, никакое перенесение даже наиболее точных, экспериментально оправданных приемов натуралистического анализа неспособно объяснить ни одного, даже самого простейшего, явления общественной жизни, в которой биологические категории содержатся в снятом тысячелетиями социального развития виде. Конечно, метафизически-застывшие, неподвижные формы и: абстракции рассудочного механистического мышления бессильны охватить явления движения, роста, изменения, проникнуть в диалектические противоречия развития, в единство этих противоречий.

Но было бы большой ошибкой думать, будто эта односторонность, недостаточность и несостоятельность механистического мировоззрения

доказывают несостоятельность *рассудка* как такового, *естествознания* вообще, *науки* в целом. Так, диалектическому материализму прекрасно известны недостатки рассудочного механистического воззрения, однако диалектик-материалист никогда не стал бы от частного несовершенства и недостаточности тех или иных научных методов делать обобщения относительно всей совокупности научного знания. Напротив, рассматривая процесс познания, как конкретное целое, как разворачивающееся в практике диалектическое восхождение теоретического мышления от низших категорий к категориям высшим, все более сложным и дифференцированным, диалектический метод не упраздняет полностью низшие ступени познания, но стремится точно определить их диалектическое место в конкретном целом мышления и науки. Диалектическая критика рассудка состоит не только в том, что обнаруживается конечная природа рассудочных определений, формальный характер рассудочных категорий тождества, различия и т. д., их неадекватность диалектическим процессам бытия, но также и в том, что характеризуется и *положительная* функция этих форм и категорий, указываются границы, внутри которых применение этих категорий не только возможно и допустимо, но даже прямо-таки необходимо. При этом — что самое главное — даже там, где диалектический метод покидает сферу низших категорий метафизического рассудка, где конкретная структура явления бытия требует для своего точного познания применения иных — высших — категорий диалектического мышления, — переход этот, как бы ни был он радикален, какие бы новые качества он ни сообщал этим категориям, все же совершается внутри той же сферы *интеллекта и науки*. Граница между метафизикой и диалектикой, между механическим и диалектическим методами вовсе не есть граница между наукой и каким-то иным, вненаучным способом познания. Выход за пределы рассудочного познания, механистического воззрения, метафизического метода мышления ни в малейшей мере не есть выход за пределы науки и научного метода вообще. Диалектика есть высшая ступень развития *науки*, совершеннейший фазис *научного* познания, наиболее адекватная форма *научного* мышления. Между конкретным диалектическим познанием и абстрактным рассудочным мышлением лежит не пропасть, но мост диалектических переходов. Весь переход от простейшего чувственного ощущения до самых сложных и утонченных форм и категорий диалектического мышления лежит целиком в сфере интеллекта и науки. Уже в простейшем ощущении заложена возможность развития всех дальнейших и высших ступеней познания, вплоть до предельно высоких категорий диалектики¹. С другой стороны, даже на самых высоких ступенях диалектического метода мышление сохраняет в себе, правда, в *снятом* виде — все предшествующие низшие категории, как чувственности, так и рассудка. Таким образом, мир познания есть, хотя и дифференцированная, но в конкретной целостности — единая сфера интеллектуального научного опыта. Это единство, в силу которого всякое подлинное знание есть знание *научное* и *только научное*, а по своей логической сути — знание *интеллектуальное*, обусловлено не априорными формами мышления, но *конкретным диалектическим единством предметной практики*. В последнем счете

¹ Именно потому и именно в этом смысле Ленин всегда настаивал на том, что ощущения суть „копии“, „отражение“ внешнего мира.

единство это восходит к конкретному единству объективного *материального мира*.

С этим воззрением тенденции Шпенглера не имеют ничего общего. Основная несообразность концепции Шпенглера состоит в том, что торжественно заявленной в нем программе — стремлению поднять историю на высшую ступень точного и адекватного знания — явно противоречит антинаучная тенденция, понижающая все учение Шпенглера. С одной стороны, критика Шпенглера как будто стремится вскрыть *специфичность* исторического знания, отмежевать историю от всех остальных видов научного исследования, оградить работу историка от вторжения чуждых ей задач и методов, обеспечить методологическую автономию исторической науке, сообщить ей еще никогда недостигнутые ею строгость и точность. С другой стороны, всю эту радикальную реформу истории Шпенглер пытается осуществить не на почве науки, но в сфере, которую он сам характеризует как совершенно противоположную какой бы то ни было науке. Парадоксальность этой затеи состоит в том, что Шпенглер надеется поднять историю на высшую ступень научности при помощи средств, которые должны освободить историю от последних остатков научности.

Таким образом, начатая Шпенглером борьба за специфическую природу исторической науки на деле оказывается своеобразной формой восстания против науки, притом не против той или иной формы, но против научности вообще.

Антинаучная направленность книги Шпенглера особенно ясно может быть вскрыта анализом его учения о причинности. Напомним: первым условием реформы исторического познания Шпенглер считает отказ от принципа причинности, от каких бы то ни было задач, связанных с установлением причин и действий в явлениях общественной жизни. Несостоятельность идеалистического и материалистического понимания истории Шпенглер видит именно в том, что при всем различии в оценке значения материальных и духовных факторов идеализм и материализм все же не отличаются друг от друга в основном — в стремлении объяснять историю, развывая ее явления в причинные ряды. В установлении причинной зависимости между материальными или духовными факторами материализм и идеализм равно усматривают последнюю задачу исторического объяснения. В сравнении с этим основным сходством совершенно второстепенным является, по Шпенглеру, вопрос, какую группу факторов, материальных или духовных, будут принимать за базис причинного отношения. В связи с этим основная противоположность между *физиогномическим* и *каузальным* (безразлично идеалистическим или материалистическим) методами исторического постижения состоит, по Шпенглеру, в том, что физиогномическая характеристика исторических явлений не имеет ничего общего с принципом каузальности, с установлением причинных отношений.

Несостоятельность этих рассуждений очевидна. В основе их лежит произвольное отождествление причинности с *механической причинностью*. Шпенглер знает только один род причинного отношения — тот, что служит предметом изучения в механике и физике. Не допуская возможности иных форм и типов каузальной зависимости и зная, что механическое причинное отношение не может служить ключом к уразумению своеобразных закономерностей исторической жизни, Шпенглер предла-

гает вместе с механической причинностью заодно выбросить за борт методологии причинность вообще, самый принцип каузальности.

Будь этот совет выполнен, он означал бы самоупреждение истории как науки. История, неспособная вскрывать причинные отношения между категориями общественного бытия в его развитии, бессильная устанавливать законы и намечать тенденции исторического движения, не заслуживала бы названия истории, исторической науки. Конечно, причинные связи исторического процесса чрезвычайно сложны и запутаны; от поверхностной видимости и внешней формы явлений до их сущности историку приходится пройти длинный, запутанный и трудный путь конкретнейшего анализа. На этом пути зачастую многие звенья опосредования оказываются безнадежно утерянными, зубцы, за которые должны были бы цепляться передаточные колесики исторического объяснения, часто оказываются совершенно стертыми в тысячелетнем ходе истории. И все же, как бы ни были велики эти трудности, они всегда представляют всего лишь фактическое препятствие. В них нельзя видеть основание для *принципиального отказа* от метода каузального объяснения. Как бы ни была своеобразна область исторического бытия, как бы ни исключала она возможность применения в истории механистической чисто квантитативной причинности — существенной задачей исторического познания — поскольку оно хочет быть действительно *знанием* — всегда будет *каузальная характеристика*, установление *причинных* отношений, открытие *законов*, указание *тенденций* исторического развития.

История есть такая же *объяснительная наука*, как и всякое другое подлинное знание, хотя задачи, приемы, способы, методы и категории исторического объяснения существенно — качественным образом — отличаются от задач, приемов и способов теоретического естествознания. Принцип каузальности, метод причинного генетического объяснения представляет собой родовую категорию *для всего* научного знания — равно для природоведения и истории — хотя каждая частная сфера или сторона познаваемого бытия требует для себя *особой спецификации* каузального принципа в соответствии со своими структурными особенностями.

В антинаучной тенденции своего «физиогномического» метода Шпенглер идет гораздо дальше Риккерта. При всей напряженности, с какою Риккерт критикует «платонизирующие» методы естествознания, при всей несостоятельности метафизического противопоставления генерализирующего метода естествознания «индивидуализирующему» методу истории, Риккерт не решается все же посягнуть на причинный метод исторического объяснения. И сам Риккерт и его школа¹ оставляют все же истории «индивидуальную» причинность.

Шпенглер не в пример более радикален. В его концепции причинность принципиально и полностью, во всех своих формах и модификациях изгоняется из пределов исторического познания. Вместе с тем его история перестает быть *наукой*, перестает быть *знанием*.

Основной задачей Шпенглера в действительности является не усовершенствование исторической науки, но лишь проводимая под прикрытием этой реформы принципиальная критика научности и научного знания

¹ Об этом см. S. Hessen, Individuelle Kausalität.

вообще. Результатом этого противоречия между объявленной программой и ее действительным содержанием оказалась полная неспособность Шпенглера устранить в сфере истории изображенные им самим дефекты исторического познания.

Рассмотрим для примера центральную проблему исторической методологии — вопрос о *специфичности* истории, о своеобразной структуре исторического процесса и исторического познания. Выше мы были свидетелями той настойчивости, с какой Шпенглер стремится освободить историю от засилия чужеродных ей методов, точно выделить область «исторического» — *des Historischen* — из всей прочей сферы объектов научного исследования. Мы видели, с какой решительностью стремится Шпенглер к отмежеванию истории от естествознания, методов исторических от натуралистических.

Однако удалось ли самому Шпенглеру осуществить эту методологическую эмансипацию истории? Ни в малейшей степени. Здесь следует заметить, что уже сама постановка проблемы в таком виде есть плод исторического недоразумения. *Отграничение истории в ее предмете и методе от дисциплин точного естествознания и от биологических наук было осуществлено — с величайшей научной строгостью и с полным успехом — более чем три четверти века назад.* *Differentia specifica* исторического знания была, как было показано выше, установлена основателем диалектического материализма — Марксом. По меткой характеристике Ленина, Маркс поднял историю на ступень объективного знания, создав методологическую категорию — понятие общественно-экономической формации, которое впервые сделало возможным применение критерия повторяемости при изучении фактов и процессов общественного развития. Тем самым история из собрания хаотических сведений, фактов и дат, связанных субъективным отбором и субъективной оценкой исследователя, превратилась в *знание*, в науку, рассматривающую течение общественной жизни, как «естественно-исторический», т. е. строго детерминированный в переходах от одной формации в другой процесс. Но вместе с тем Маркс, сведя всю сложность конкретных явлений исторического развития к их материальной основе — к диалектике производительных сил и производственных отношений — отчетливо ограничил специфическую область объектов исторического исследования, раз навсегда положив конец каким бы то ни было попыткам трактовать историю в плане биологии или, вообще говоря, в духе натурализма и натуралистической методологии.

Со времени этого замечательного открытия прошло около 85 лет. За это время марксистская историческая наука сложилась в мощное и плодотворное научное течение, победоносно захватывающее одну область исторического исследования за другой. Перед лицом этих огромных успехов забавным недоразумением кажутся попытки в роде той, что предпринял Шпенглер, — открыть специфичность исторического познания — затея, которую можно сравнить разве с желанием вновь открыть спектральный анализ или закон сохранения энергии.

Но, может быть, Шпенглер имеет в виду лишь *буржуазную* историческую науку, которая действительно до самого последнего времени так и не успела установить своеобразие своего объекта и метода? Не трудно показать, что даже если бы дело обстояло именно так, то методология Шпенглера не в состоянии обеспечить подлинную автоно-

мию исторического исследования, — не в силах отмежевать историческую науку от биологизма и натурализма.

Здесь перед нами открывается одно из любопытнейших и роковых для теории Шпенглера противоречий. Как мы видели выше, Шпенглер решительно протестует против обработки истории методами биологических наук. Особенно резкие возражения Шпенглер направляет против исторического или социологического *дарвинизма*¹, в теориях которого он усматривает наибольший соблазн и наибольшую опасность для самостоятельности исторической науки. С другой стороны, в очевидном противоречии со всеми этими намерениями философия истории Шпенглера сама оказывается сплошь биологической! Правда, во II томе своей книги Шпенглер пытается наметить оба биологические лимита, внутри которых осуществляется то, что следует называть историей в собственном и точном смысле слова. Но здесь мы узнаем, что человек существует вне истории (*ist geschichtslos*) не только *до* возникновения культуры, но и *после* ее завершения.

Человек лишен истории в примитивной стадии своего развития. «Примитивный человек имеет историю только в биологическом смысле этого слова (*nur im biologischen Sinne*)². В эпоху каменного века «расширяющееся знакомство с огнем, каменными орудиями, металлами и с законами механического действия оружия» знаменует не историческое развитие в собственном смысле, но лишь «развитие *типа* и заложенных в нем возможностей»³. «То, что в борьбе между двумя племенами может быть достигнуто при помощи этого оружия, лишено всякого значения в границах истории этого рода»⁴.

Но человек, оказывается, существует вне истории не только *до* начала культуры. Человек вновь переходит во внеисторическое существование, как бы лишается истории с того момента, когда цивилизация, которая представляет следующую за культурой стадию развития, достигает своей полной и окончательной формы, когда закончено уже живое развитие культуры и осуществлены последние возможности духовного существования⁵. То, что мы видим в египетской цивилизации после Сета I (1300), а также то, что в наши дни на наших глазах происходит в цивилизациях китайской, индийской и арабской, представляет, по Шпенглеру, возвращение к зоологическому топтанию на одном месте, характерному для примитивной эпохи (*ist wieder das zoologische Auf und Ab des primitiven Zeitalters*), хотя бы это топтание было еще облечено в насквозь интеллектуальные: религиозные, философские и — прежде всего — политические формы⁶. «Исторический человек — в том смысле, в каком его понимает Шпенглер, и какого, по Шпенглери, всегда имели в виду все великие историки, — есть *человек культуры*, взятой в ее завершенности (*der Mensch einer in Vollendung begriffenen Kultur*). «До культуры, после нее и вне ее человек лишен истории»⁷. С возвра-

¹ Следует отметить, что Шпенглер отрицает не только дарвинизм в *социологии*, но также и в его подлинной области — в сфере биологии. В биологическом дарвинизме Шпенглер видит только механистическую доктрину, сложившуюся к тому же влиянием партийно-политических интересов английской буржуазии.

² O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 57.

³ Там же, II, S. 57.

⁴ Там же, II, S. 57.

⁵ Там же, II, S. 53.

⁶ Там же, II, S. 58.

⁷ Там же, II, S. 58.

щением общества к внеисторическому существованию жизнью людей вновь начинают править биологические категории и только они одни: «Бессмыслица, зоология начинают господствовать. Становится безразличным — не для отдельных действующих личностей, но для мира — каков будет исход данного события»¹. «И, если в эпоху *культуры* даже власть, по всей видимости, совершенно лишенная какой бы то ни было идейности, все же еще служит в известном смысле и известным образом какой-то идее, то в поздней эпохе цивилизации самая убедительная по внешности идея есть не более как маска, прикрывающая чисто зоологические проблемы власти»².

Не трудно убедиться в том, что критика натурализма и биологизма, развитая Шпенглером, имеет чисто негативный, отрицательный характер. Тот физиогномический метод, который Шпенглер выдвигает взамен натуралистических методов, взамен вульгарной социологии, характеризуется сплошь *отрицательными* признаками. Физиогномика, как ее понимает Шпенглер, есть прежде всего *не-натуралистический, не-рассудочный, не-научный* метод познания. Как всякий интуитивный метод, физиогномический метод состоит сплошь из одних *отрицательных* запретов. То, что объединяет все эти отрицательные заповеди, есть критика науки, научности и их главного орудия — интеллекта. Физиогномический метод Шпенглера есть просто новое название для критики интеллектуализма. Это — метод отрицания, критики, опровержения, разрушения, но не метод положительной научной работы.

Именно это деструктивный характер физиогномики Шпенглера делает ее неспособной освободиться от эквивалов и от смешения методов *социально-исторических* и *естественно-исторических* наук. В самом деле, специфичность исторического метода Шпенглер усматривает не в своеобразной структуре познаваемого объекта, но в характере самого познания, в его *интуитивности*. Интуитивность — понятие чисто отрицательно, в смысле одной лишь противоположности метода интеллектуального познания — есть, в глазах Шпенглера, достаточный признак исторического способа воззрения. Повторяя идеалистическую ошибку Риккерта и его школы, Шпенглер полагает, будто историческое коренится не в природе самого *объекта*, но прежде — в характере и методе *познания*. Но так как этот интуитивный метод Шпенглер трактует слишком широко и совершенно формально, определяя его одними отрицательными признаками — противоположностью интеллекту, — то совершенно очевидно, что под рубрику «исторического» Шпенглер должен будет занести *всякий* метод познания, в том числе и направленный не на социальную, а на природную жизнь, лишь бы он только удовлетворял указанным и притом чисто отрицательным условиям интуитивности. Если «историческое» определяется не своим положительным содержанием, но трактуется прежде всего, как все *не-рассудочное, не-интеллектуальное* и т. д., то в этом широком «не» найдут себе достаточно места и социологические, и биологические, и всякие другие «интуиции». Если историческое познание безостаточно совпадает с интуитивным, то отсюда следует, что как только наш взор или способ рассмотрения становится интуитивным, он немедленно превращает в «исторический» *любой* объект.

¹ О. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 60.

² Там же, II, S. 59.

любой процесс, на который его направят, независимо от того будет ли это процесс развития общества, или муравейника, или колонии полипов.

Так на деле и случилось со Шпенглером. Избрав себе в качестве образца метод Гете¹, несмотря на всю тщательность, с какой он пытается выделить для истории в качестве ее специфической сферы — область культуры, ограниченную с одной стороны биологической пред- историей, а с другой — биологическим завершением, вынужден был немедленно рядом с социологическими категориями поставить биологические, поскольку и те и другие с равным успехом допускают применение интуитивной физиогномической характеристики. По странному недоразумению Шпенглер как будто забывает, что метод Гете, при всех его отличиях от чисто количественных методов механистического естествознания, был не столько методом исторического познания — в смысле социологии — сколько своеобразным, богатым диалектикой методом натуралистического исследования и натуралистического объяснения. В результате полного игнорирования этого обстоятельства — ниже мы вскроем более глубокие причины этой ослепленности — Шпенглер в процессе изложения своей философско-исторической концепции на каждом шагу сбивается на биологические сопоставления и аналогии, трактует специфически исторические явления так, как если бы дело шло о явлениях биологического порядка.

Достоинно внимания, что уже центральная идея философии истории Шпенглера — мысль о своеобразии, о единственности и неповторимости каждой великой культуры — излагается и обосновывается у Шпенглера не столько в терминах и понятиях *социальной* истории, сколько утверждается на основе аналогии с известными явлениями *органической* природы. «Говорят о *Habitus'e* растения, понимая под этим ему одному свойственный род внешнего проявления, характер и стиль его вступления в область ставшего и протяженного, в силу чего каждое растение в каждой своей части и на каждой ступени своей жизни различается от экземпляров всех других видов». «Я применяю, — заявляет Шпенглер, — это важное для физиогномики понятие к великим организмам истории и говорю о *Habitus'e* индийской, египетской, античной культуры, истории или духовности»². Так как к *Habitus'u* известной группы организмов относится также определенная *продолжительность жизни* и определенный темп развития, то эти понятия, — утверждает Шпенглер, — «не должны отсутствовать в учении о структуре истории»³. В связи с этим чрезвычайно важный тезис Шпенглера о строго определенной и всегда равной продолжительности всех необходимых фазисов каждой культуры выводится не из имманентного изучения социально-исторического развития, но попросту переносится на основании аналогии — из области *биологии* в среду социальной истории. «В биологии будущего, — утверждает Шпенглер, — предопределенная для каждого рода и вида продолжительность их жизни, — в противоположность дарвинизму и с решительным выключением причинных мотивов целесообразности — несомненно станет исходным пунктом совершенно новой поста-

¹ Здесь мы совершенно не касаемся вопроса, насколько верна данная Шпенглером характеристика метода Гете, который вовсе не может быть упрощенно определен, как метод только интуитивный.

² O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, I, S. 156.

³ Там же, I, S. 157.

новки проблемы возникновения видов. Длительность поколения — все равно каких существ — есть величина почти мистического значения¹. Подобно тому, как «метаморфоза насекомых в каждом отдельном случае обусловлена заранее точно известным числом дней»², так и «каждая культура, каждое ее начало, каждое восхождение и падение, каждая из необходимых ее стадий имеет определенную, всегда равную, всегда со значением символа возвращающуюся длительность»³.

Однако, шпенглеровские аналогии между биологической и социально-исторической жизнью не ограничиваются установлением одних лишь соответствий длительности, временного существования культур и растительных организмов. Аналогии эти идут гораздо дальше. Так, в полном противоречии с многократно выражаемым отвращением к биологическим теориям дарвинизма Шпенглер переносит в сферу истории один из значительнейших продуктов биологического эволюционизма — так называемый, онтогенетический закон. «Каждое сколько-нибудь значительное единичное существование, — утверждает Шпенглер, — повторяет с глубочайшей необходимостью все фазы той культуры, к которой оно принадлежит»⁴. Внутренняя жизнь пробуждается в каждом из нас в том самом пункте, где некогда пробудилась душа целой культуры⁵. Каждый из нас — людей Запада — в своем детстве еще раз переживает свою готику, свои соборы, рыцарские замки, героические саги, «*Dieu le veut*» крестовых походов, переживает в снах, наяву и в детских играх⁶. «В гетевском Вертере... вновь восстает раннее время Петрарки и Миннезанга.

Не ограничиваясь проецированием в социальную историю онтогенетического закона, Шпенглер вводит в нее заимствованные из биологических учений Гете и Окена понятие *гомологии и аналогии*. Биология называет *гомологией* органов их *морфологическую* равноценность, соответствие в *морфологическом* строении — в отличие от *анalogии* органов, означающей соответствие и равноценность их *функции*. Так, *гомологичны* *легкое* живущих на земле позвоночных животных и *плавательный* пузырь рыб. Напротив, *аналогичны* — в смысле употребления, с точки зрения функций — *легкое* и *жабры*.

Эти соответствия Шпенглер целиком вводит в свой «исторический метод». Более того. Он обещает показать, «какие безмерные перспективы откроются перед историческим взглядом, как только будет понят и развит до своей полной формы этот углубленный метод понимания исторических феноменов»⁷. «Так, *гомологическими* феноменами истории, по Шпенглеру, является «греческая пластика и северная инструментальная музыка, пирамиды IV династии и готические соборы, индийский буддизм и римский стоицизм, походы Александра и Наполеона, время Перикла и время регентства (кардинал Флери), эпохи Плотина и Данте. Напротив, *аналогичными* будут, например, дионисово движение и реформация»⁸.

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, I, S. 157—158.

² Там же, I, S. 157.

³ Там же, I, S. 158.

⁴ Там же, I, S. 159.

⁵ Там же, I, S. 159.

⁶ Там же, I, S. 159.

⁷ Там же, I, S. 160.

⁸ Там же, I, S. 160.

Биологические же аналогии внушили Шпенглеру идею о возможности точного предвидения дальнейшего течения и развития культурно-исторической жизни. Сама по себе мысль о возможности исторического предвидения и предсказания, разумеется, не есть нечто чуждое исторической науке. Скорей, напротив, мысль эта есть идеал, к которому неуклонно стремится история по мере того, как ее метод становится все более и более научным. Однако, предвидение в истории, как было показано Марксом, может опираться только на анализ имманентных тенденций, причинно обусловленных всей диалектикой развития данной, и только данной, общественно-экономической формации. Так, неизбежность загнивания и полного крушения капиталистической формации может быть выведена и предусмотрена только на основании анализа закона и тенденций развития *капиталистического* же общества с его *специфическими* противоречиями, со *специфическими* для него и с каждым новым фазисом неизбежно меняющимися историческими формами классовой борьбы, с *новым* соотношением классовых сил и т. д. Никакой — пусть самый точный и научный — анализ *иной* общественно-экономической формации, например, феодальной или античной, не может ничего дать для суждения о путях дальнейшего развития капиталистического общества, ибо все суждения такого рода могут быть подчерпнуты *исключительно* путем анализа имманентных и совершенно специфических законов развития самой капиталистической общественно-экономической структуры.

Вдохновляемый превратно понятым — интуитивным и даже прямо-таки мистическим биологизмом — метод Шпенглера полностью уничтожает все эти конкретнейшие и неустрашимые различия. Здесь перед нами обнаруживается новое противоречие концепции Шпенглера. Одна из любимейших его идей, к которой он постоянно возвращается и в которой он усматривает явное превосходство своего метода над методами, обычно принятыми у историков, состоит в утверждении полной *несравнимости, индивидуальности и неповторимости* культур. История, понятая в духе Шпенглера, есть сосуществование или последовательность великих организмов¹ или культур, из которых каждая представляет совершенно своеобразное, неповторимое, однажды осуществленное, в себе замкнутое явление, не имеющее ничего общего с другими культурными мирами. По Шпенглеру, все содержание истории без остатка исчерпывается феноменами отдельных, следующих друг за другом, рядом вырастающих, соприкасающихся, друг друга затемняющих, одна другую подавляющих культур². Из этого своеобразия и неповторимой однократности каждого культурного мира следует, по Шпенглеру, как мы увидим ниже, невозможность не только перевода явлений одной культуры на язык явлений другой, но также полная вообще невозможность понимания людьми, принадлежащими к одному культурному организму, всего того,

¹ „Культуры суть организмы, — утверждает Шпенглер. История культур — их биография. Данная нам в образе памяти — в качестве некоего исторического явления история китайской или античной культуры в морфологическом отношении представляет полную аналогию с историей отдельного человека, животного, дерева или цветка. Если мы хотим изучить ее структуру, то сравнительная морфология растений и животных давно уже подготовила соответствующие методы“ (O. Spengler, D. Ueergang des Abendiandes, I, S. 150).

² Там же, I, S. 150.

что в сфере философии, искусства, науки, форм хозяйственной и политической жизни сделано людьми других культур.

Однако, в полном и разительном противоречии с этими постоянными напоминаниями о специфическом характере каждой культуры, не допускающем возможности ни культурного преемства, ни культурной непрерывной традиции, ни усвоения людьми одной культуры интеллектуальных достижений, созданных деятелями других — предшествующих — культур, Шпенглер не только утверждает возможность предвидения в истории, но — что совершенно недопустимо и что противоречит его же собственному тезису о специфичности культурных миров — пытается вывести возможность исторического предвидения не из имманентного анализа своеобразных и единственных условий данной общественной формации, но из чисто формального сопоставления различных культурных систем, притом сопоставления, основанного на чисто биологических аналогиях и сравнениях. Именно из биологически понятой *гомологии* исторических феноменов выводит Шпенглер капитальные для его системы понятия об «одновременности» двух исторических событий, а также понятие исторического *предвидения* или *предсказания*. Двойная порочность этого метода состоит, во-первых, в том, что самый процесс *предвидения* становится совершенно *формальным*: содержание исторического «предсказания» черпается не из конкретного содержания именно данной общественной формации, но заимствуется и привносится со стороны — из установленной последовательности в смене фазисов совершенно иных и, по собственному учению Шпенглера, во всем чуждых данной и с нею несоизмеримых культур. Во-вторых, это перенесение последовательности фазисов, подмеченной внутри одной, уже завершившейся, культуры в сферу современной культуры и проэцирование этой последовательности в ее будущее развитие, осуществляется не на основе действительного *исторического* изучения соответствующих фактов, но на основе опять-таки *биологических* сопоставлений. Призрак биологизма неизменно стоит на пороге всех социально-исторических конструкций Шпенглера. Именно из биологических отношений гомологического тождества открывается, по Шпенглеру, возможность «пойти гораздо дальше, чем это могло представиться честолюбию всего предыдущего исторического исследования..., а именно: перешагнуть через настоящее, как через мыслимый предел исследования, и определить еще не завершившиеся фазы истории, предуказав их тип, темп их развития, их смысл и результаты» ¹.

Биологическая основа построений Шпенглера с полной ясностью раскрывается во *втором* томе его книги, посвященном анализу *основных категорий* социально-политической жизни. Наибольшего напряжения биологическая установка достигает у Шпенглера именно в тех отделах, в которых трактуются феномены *сословий, классов, расы, нации, города, деревни* — объекты, которые по самой своей сути могут быть *исторически* поняты *только* как специфические продукты социально-исторического развития, вне каких бы то ни было натуралистических аналогий.

Если из первого тома мы узнали, что великие культуры суть организмы, то в экскурсах второго тома этот тезис детализуется, про-

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, I, S. 163.

водится по всем частным сферам исследования. Так, переход от кочевого состояния первобытного человека к оседлой земледельческой жизни, образование *крестьянства* Шпенглер характеризует, как переход из состояния *животного* в *растительное*. Человек, кочующий, как и животное, только грабит и отнимает. Человек, вскапывающий и пахущий землю, не отнимает, но *производит, порождает*. «Но вместе с тем он сам становится растением, а именно — крестьянином. Он укореняется в почве, которую он возделывает. Душа человека открывает душу в родной стране; возникает новая связь существования с землей, новое чувство. Враждебная природа становится подругой, земля — матерью земель. Возникает глубоко переживаемое отношение между актом сеяния и актом зарождения, между жатвой и смертью, ребенком и зерном. Новое благочестие распространяется в хтонических (культы подземных божеств. В. А.) культурах на плодоносную землю, которая срастается с человеком. И, как совершеннейшее выражение этого чувства жизни, повсеместно возникает *символический образ крестьянской избы*, которая всем устройством своих помещений и каждой чертой своей внешней формы свидетельствует о крови своих обитателей. Крестьянская изба — большой символ оседлости. Она сама есть растение: она глубоко погружена своими корнями в «собственную» землю. Она есть собственность — в священнейшем «смысле слова»¹.

Биологическим, растительным оказывается, по Шпенглеру, не только крестьянство, но и вырастающее из него, как его высшая и лучшая часть, *дворянство*. В то время, как *духовенство* или *священство* (Das Priestertum) есть символ микрокосма и по своей природе тварно, животнo, *дворянство* (der Adel) — символ космоса и по природе — подобно растению (pflanzenhaft): отсюда его глубокая связь с землей. «Дворянство само есть растение, крепко укорененное в земле, имеющее почву под ногами; в этом отношении оно само есть возвысившееся крестьянство»².

Антитеза растительной и животной природы вообще играет не малую роль в построениях Шпенглера. Так, к этой антитезе Шпенглер сводит загадочное, столь занимающее современную науку явление *табу* и *тотемизма*. Тотем и табу, по Шпенглеру, — две стороны жизни. При этом «тотемизм есть растительная сторона жизни и принадлежит всем живым существам, табу — животная и предполагает в качестве предпосылки свободное движение живого существа в мире»³.

После всего изложенного читателя вряд ли удивит серьезность, с какой Шпенглер рассуждает, например, о растительных признаках *расы*. «Без сомнения, — утверждает Шпенглер, — в стане дуба или итальянского тополя и в стане человека, выражаемом эпитетами «согбенный», «стройный», «худой» и пр. есть нечто однородное. «И точно так же линия спины дромадера и рисунок шкуры тигра или зебры суть растительные признаки расы. Сюда же принадлежит действие движений, которые природа осуществляет, так сказать, в самом живом существе. Береза и нежное дитя, клонящиеся по ветру, дуб с раскинувшейся кроной, спокойное парение или робкая дрожь птиц во время бури — все это

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 104—105.

² Там же, II, S. 424.

³ Там же, II, S. 137.

принадлежит к растительной стороне расы»¹. Напротив, *животное* выражение расы выявляется в *физиогномике движения*, а именно — в фигуре, пока она движется, в самом движении и в форме членов, поскольку они выражают смысл движения².

В соответствии с этими положениями из других мест мы узнаем, что «каждый большой стиль сам есть растение»³, что «в тяге выющегося растения, ищущего точки прикрепления» «чувствуется нечто от политического инстинкта»⁴, а в пении поднимающегося жаворонка — «нечто от религиозного ощущения мира»⁵, что два человека, у которых нет никакого общего словесного языка, пытаются понять друг друга точно так, как собака, «разговаривающая» с охотником⁶, что инфузории, плавающие в капле воды, уже «обладают элементами выразительного языка»⁷, что «искусство уже вполне развито у животных»⁸, что среди животных, например, среди кошек, возникает и «получает широкое распространение искусство пользоваться словами, чтобы скрывать мысли»⁹, и что «самые ожесточенные битвы из-за собственности ведутся не в позднейшие времена великих культур и не из-за движимого имущества между богатыми и бедными, но уже в истоках растительного мира»¹⁰.

Приведенных примеров, думается, совершенно достаточно. В своей совокупности они не оставляют ни малейшего сомнения в том, что провозглашаемая Шпенглером эмансипация истории от натурализма не только не выполняется на деле, но на каждом шагу нарушается самым грубым образом. Физиогномический метод Шпенглера не есть метод социально-исторической науки. «Физиогномика» есть лишь новый термин для старой широко распространенной в XIX в. и по сути глубоко антиисторической, сплошь натуралистической «органической» теории общества.

Но вместе с тем физиогномический метод, как его понимает Шпенглер, не есть в действительности и метод биологии! В лучшем случае он лишь биологистичен, работает «под биологию». Более того. Будучи столь же далеким от подлинно исторической проблематики и методологии, как теория какого-нибудь Спенсера, метод Шпенглера в известном отношении представляет несомненно шаг назад, даже в сравнении с самыми грубыми натуралистическими подделками исторического метода. При всей абсурдности спенсеровской органической теории общества она все же не покидает общей сферы *причинного* объяснения явлений социальной жизни. Учение Спенсера все же есть *теория*, хотя и несостоятельная.

Напротив, учение Шпенглера даже не может быть названо теорией — в строгом смысле этого слова. Принципиально отвергнув *причинность* и метод, причинного объяснения исторических явлений, исключив из исторической науки понятие *закона*, Шпенглер лишен возможности раз-

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 151.

² Там же, II, S. 151.

³ Там же, II, S. 108.

⁴ Там же, II, S. 136.

⁵ Там же, II, S. 136.

⁶ Там же, II, S. 156.

⁷ Там же, II, S. 153.

⁸ Там же, II, S. 153.

⁹ Там же, II, S. 162.

¹⁰ Там же, II, S. 425.

вить свое учение как теоретическую концепцию. Он не доказывает, а утверждает, не аргументирует, а зачаровывает. Биологические параллели и аналогии Шпенглера — не что иное как пассы, средства внушения гипнотизера.

Однако на этой ступени наш анализ не может остановиться. Недостаточно вскрыть несостоятельность метода Шпенглера с точки зрения требований действительно исторической науки, недостаточно показать *теоретическую* бесплодность и ошибочность биологических сопоставлений. Необходимо, кроме того, показать, какой *социальный смысл* имеет эта подмена подлинного исторического метода мнимым биологическим. Если взятый в своем существе физиогномический метод Шпенглера не есть ни метод социально-исторических наук, ни метод наук биологических, то что же он в конце концов представляет? Зачем понадобилось Шпенглеру вновь воскрешать старые биологические аналогии и на их основе воссоздавать мнимые исторические объяснения и концепции?

При такой постановке вопроса разоблачение натуралистических основ шпенглеровского историзма не может быть последней инстанцией, конечной целью нашего анализа. Скорее отсюда *лишь начинаются* дальнейшие проблемы нашего исследования.

И, действительно, дальнейший анализ показывает, что Шпенглер совершенно не случайно опирается именно на биологистические сравнения и параллели. *Биологизм есть наиболее удобная для Шпенглера форма развития его социально-политических воззрений. Философия истории Шпенглера есть не столько теория исторического процесса, сколько классовая, партийная, социально-политическая идеология, изложенная в форме философско-исторических очерков и экскурсов.* Развиваемые Шпенглером физиогномические характеристики отдельных культурных систем, сопоставления исторических феноменов культуры и цивилизации, анализ основных категорий социально-исторического бытия суть прежде всего факты *классовой, партийно-политической пропаганды*, результаты определенной *классовой* оценки не столько *прошедших*, сколько *современных* процессов социальной жизни. Подлинная тема всех исследований Шпенглера, предмет его жгучего внимания, объект его темпераментных и страстных размышлений — не история и не прошлое, но *настоящее*, наша *современность*. В своем методе, в содержании своих выводов и характеристик философия истории Шпенглера есть проекция классовых интересов современного прусского юнкерства во всемирноисторическое прошлое. В конечном счете книга Шпенглера есть книга приговоров, в которой все явления и факты прошлого подвергаются оценке — с точки зрения *настоящего* и притом не всего человечества в целом, но с точки зрения специфических интересов современного класса прусского юнкерства. Менее, чем кто бы то ни было, Шпенглер способен взирать на историческую жизнь «очами бога», бесстрастно созерцать прошлое глазами человека, который не хвалит и не порицает, но лишь постигает объективную суть событий.

Величайший трагизм судьбы Шпенглера в неустранимом противоречии между величественным замыслом совершенно объективной, олимпийской и всемирной по своему охвату философии истории и глубоко провинциальным, частным, исторически-ограниченным, корыстно партийным способом ее разрешения. Надо же было, чтобы за разрешение за-

дачи, которая может быть по плечу только тем умам, которые принадлежат к рабочему классу, единственно способному в наше время высизиться до подлинно-научного охвата мировой истории, взялся идеолог, принадлежащий к «остаточному» классу феодального общества, к классу, живущему за счет срастания с крупной буржуазией капиталистического общества!

В несоответствии между формальной программой «Заката Европы» и действительным классовым содержанием ее разрешения таится главный узел всех противоречий Шпенглера, всех его поражений и неудач. Если первый том с его широко задуманными и эффектно проведенными сравнительными характеристиками античной, египетской и западноевропейской культур создает еще некоторую иллюзию, будто пред нами действительно развертывают *исторические* характеристики различных культурных миров, то при чтении второго тома от этой иллюзии не остается и следа. Уже в первом томе Шпенглер склоняет читателя к убеждению, что внутри каждого исторического мира подлинно-исторической, подлинно-творческой стадией является стадия *культуры*, а не *цивилизации*. Несмотря на ряд выразительных заявлений, имеющих целью показать, что и период цивилизации располагает рядом творческих возможностей — в сфере техники, хозяйства и главным образом политики ¹ — не подлежит ни малейшему сомнению, что все симпатии Шпенглера на стороне «культуры» против «цивилизации». В изложении Шпенглера это значит, что эпоха культуры трактуется Шпенглером, как собственно-историческая стадия, в то время как эпоха цивилизации не есть уже подлинно исторический фазис в развитии данного культурного мира. История, время, судьба, существование принадлежат культуре. Напротив цивилизации принадлежат внеисторические категории: пространство, причинность, бодрствующее сознание.

Таким образом, уже в изложении первого тома область исторического бытия, первоначально ограниченная двумя лимитами биологического: докультурного и послекультурного состояния, еще более сужается. Биология надвигается на историю даже в ее собственной сфере, оставляя историческому бытию узкие пределы одной лишь стадии культуры. В сравнении со стадией «культуры» стадия «цивилизации» для Шпенглера уже не исторична.

Однако не более историчным оказывается и изображенное Шпенглером развитие «культуры». Как ни странным это может показаться после всей жестокой критики, с какой Шпенглер обрушился против прагматической и натуралистической трактовки истории, но в его собственной системе нет именно *истории*, отсутствует именно историческое движение и развитие. Иллюзия напряженного и высокосознательного историзма может возникнуть при чтении Шпенглера лишь от того, что Шпенглер — особенно в *первом* томе — с большой энергией подчеркивает *специфический* характер каждой культуры, несводимость ее категорий и ее продуктов к категориям и продуктам культур, ей предшествовавших. Специфичность эта, по Шпенглеру, столь велика, что даже в тех случаях, когда нам кажется, что наука, философия, искусство одной культуры представляет закономерное продолжение начал,

¹ См., напр., I, стр. 61—62; I, стр. 56—57.

развитых культурой непосредственно предшествующей, на самом деле — так утверждает Шпенглер — преемство здесь — совершенно мнимое, и, понятое в своей последней сути, культурные продукты одного исторического мира не имеют ничего общего с продуктами мира другого. Так, по Шпенглеру, *«число в себе не существует и не может существовать»*. Существует несколько миров чисел, ибо существует несколько культур. Пред нами имеются индийский, арабский, античный, западноевропейский типы чисел, каждый по сути — нечто своеобразное и единственное, каждый — выражение другого ощущения мира... Поэтому существует несколько математик. Ибо, без сомнения, архитектурная система эвклидовой геометрии — совершенно иная, чем картезианская, анализ Архимеда — совершенно иной, чем анализ Гаусса, и притом — не только по языку форм, по целям и по методам, но прежде всего — в глубочайшей своей основе, в первоначальном феномене [числа, научное развитие которого они представляют] ¹. То, что мы называем историей единой математики, «а именно все прогрессирующее оправдание единственного и неизменяемого идеала, на деле, как только мы устраним обманчивую картину внешних явлений истории, окажется множеством замкнутых в себе, независимых процессов, повторным рождением новых миров форм; оно окажется также усвоением, переработкой и устранением чуждых миров, органическим расцветом, зрелостью, увяданием и смертью, ограниченными определенной *длительностью»* ². И то же самое относится ко всем остальным наукам и ко всем остальным сферам культурного творчества: к философии, искусству, религии. По Шпенглеру, все те деятельные культуры, которые в своей работе видели прямое продолжение предыдущего развития, совершавшегося в предшествующих культурных мирах, в лучшем случае были жертвами добросовестного заблуждения. «Кто считает физику вечной наукой, которая непрерывно совершенствуется в ходе тысячелетий и всё более и более приближается к «единой» истине, тот не понял обусловленности физики, не понял достоверности, с какой ей назначено испытать непонимание, пренебрежение и забвение со стороны последующих культур с их совершенно иным ощущением природы, тот, следовательно, не понял ее более глубокого смысла» ³.

В аналогичное заблуждение впали, по Шпенглеру, деятели Ренессанса, которые воображали будто им удалось воскресить и оживить архимедовскую статику и которые думали, что они являются продолжателями пластического искусства эллинов. Но ни в том, ни в другом случае, на деле не было никакого подлинного преемства. «В обоих случаях Ренессанс лишь подготовил завершительные концепции Бароко и притом развил их из духа готики» ⁴.

Не трудно показать, что *специфичность* культурного творчества, о которой говорит Шпенглер в приведенных нами примерах, отнюдь не есть специфичность ступеней исторического развития. То, что Шпенглер называет специфической природой каждой культуры, есть только его убеждение в абсолютной обособленности, непередаваемости и непостижимости произведений духовного творчества, созданных на раз-

¹ O. Spengler. D. Untergang des Abendlandes, I, S. 85—86.

² O. Spengler. D. Untergang des Abendlandes, I, S. 88—89.

³ Там же, I, S. 588.

⁴ Там же, I, S. 591.

личных основах мироощущения. Специфичность шпенглеровских культур не есть специфичность их исторического бытия и развития, но просто метафора для выражения абсолютного гносеологического скептицизма и релятивизма.

На деле в той социально-исторической действительности, которую изображает Шпенглер, мы не видим — даже в эпохи «культуры», которые, по Шпенглеру, должны быть квинтэссенцией истории — никакого действительного исторического развития. Более того, как ни странно должно это показаться после всех изложенных рассуждений о специфической природе исторически сменявших одна другую культур, содержание исторической жизни Шпенглер сводит к известной небольшой совокупности социальных категорий, во всех культурах совершенно тождественных, вечных, неизменных, неспособных ни на какое развитие. *Эти категории суть сословия феодального общества: дворянства и духовенства.* «История», как ее понимает Шпенглер, во всех культурах, на всех этапах всемирноисторической жизни — в египетском, в античном, в индийском, в китайском, в арабском и западноевропейском культурном мирах — творится руками этих — и только этих сословий. Категории сословия Шпенглер приписывает исключительное значение.

По Шпенглеру, сословие — «есть нечто значительное и своеобразное в границах органического мира. Сословие единственный пункт, в котором человек возвышается над властью природы и сам становится творцом. Еще как экземпляр расы он есть создание природы: на этой ступени его размножают. Как член сословия, он сам размножается — совершенно так, как это делают благородные породы растений и животных, которыми он себя окружает. Именно это и есть культура в высочайшем и последнем смысле слова»¹. Сословия и культура — понятия коррелятивные: как единство, они возникают и, как единство, переходят².

Нельзя достаточно подчеркнуть значение того обстоятельства, что подлинным субъектом и носителем культурно-исторической жизни во всех культурах Шпенглер считает не классы общественно-экономических формаций, но *сословия*, т. е. классы *одной* определенной исторической формации — феодальной. Таким образом, вместо того, чтобы говорить о различных, *специфических* для каждой общественно-экономической формации, исторически возникших основных классах, Шпенглер такими основными классами провозглашает для всех времен и для всех культур первосословия феодального общества: дворянство и духовенство.

Подлинный смысл этого учения — не исторический, но — прежде всего *политический*. Как идеолог прусского юнкерства, Шпенглер стремится показать, что только дворянство есть действительная творческая культурная сила, действительный фактор культурно-исторического процесса. Культура, история, творчество, наука высокого стиля, большое искусство, глубокая философия — только там, где *дворянство* выступает как господствующее, полное жизни и возможностей развития сословие. По Шпенглеру, «дворянство — во всемирноисторическом смысле представляет нечто бесконечно большее, чем думают о нем спокой-

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 409.

² Там же, II, S. 409.

ные последующие эпохи, и есть не простая совокупность титулов, прав и церемоний, но некое внутреннее трудно находимое и с трудом сохраняемое достояние, которое, будучи правильно понято, является несомненно достойным того, чтобы принести ему в жертву целую жизнь»¹. Дворянство, — утверждает Шпенглер, — есть «*сословие в собственном смысле слова*, самая сущность (der Inbegriff) крови и расы, поток существования в мыслимо совершенной его форме. Тем самым дворянство есть более высокая ступень крестьянства»².

Дворянин, по Шпенглеру, — синоним истории, «человек, понятый, как история»³. История большого стиля «всегда была выражением и результатом существования дворянского сословия»⁴. Заря ранней эпохи всегда закономерно обращена к стороне, где зарождается первоначальное дворянство (der Uradel), и «отныне это дворянство держит в своих руках всю судьбу культуры»⁵. Именно дворянство и только оно одно живет в мире, понятом как история, и углубляет этот мир, *изменяя его облик*»⁶. Поэтому *родовитость*, принадлежность к древнему дворянскому роду есть, в глазах Шпенглера, факт величайшего культурно-исторического значения: «древний род, — говорит Шпенглер, — означает не просто ряд предшественников — предков имеем мы все — но таких предшественников, которые из поколения в поколение жили на вершинах истории и были не только объектом судьбы (und Schicksal nicht nur hatten), но сами были судьбой»⁷.

В разрез со всеми принципами подлинно исторического метода Шпенглер превращает дворянство из исторически сложившегося класса одной определенно общественно-экономической формации в «вечную» вневременную и надисторическую категорию, которая к тому же должна представлять квинтэссенцию именно истории, становления, исторического движения и развития. Правда, как бы желая смягчить резкость противоречия, Шпенглер замечает, что форма, в которой выступают эти первосословия, а также сила, с какой они будут оказывать свое воздействие на дальнейшее течение истории, осуществлять ее и даже представлять ее в своих собственных судьбах, зависят от первого символа, который лежит в основе каждой культуры и всей совокупности языка ее форм⁸.

Однако «как возможности дворянство и духовенство даны в каждой новой культуре»⁹. Дворянство и духовенство суть не только категории социально-исторической жизни, но также символы бытия вообще: микрокосма и макрокосма. «Священство микрокосмично и тварно, дворянство — космично и растительно: отсюда его глубокая связь с землей»¹⁰. При этом — что особенно замечательно — космическими и вечными категориями Шпенглер считает не только первосословия сами по себе, но и те отношения между ними — отношения вражды, ненависти, борь-

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 420.

² Там же, II, S. 414.

³ Там же, II, S. 417.

⁴ Собственно: einer adligen Gemeinschaft (там же, II, S. 417).

⁵ Там же, II, S. 417.

⁶ Там же, II, S. 421.

⁷ Там же, II, S. 420.

⁸ Там же, II, S. 43.

⁹ Там же, II, S. 433.

¹⁰ Там же, II, S. 424.

бы, — какие обнаруживаются в ходе социально-исторической жизни. Величайшая бездна, разделяющая сословия, не могла быть создана ни имущественным обладанием, ни властью, ни званием. Бездна эта «вообще не допускает логического обоснования. Ее природа — метафизическая»¹.

Метафизическая, коренящаяся в космических основах жизни природа дворянства особенно оттеняется при сопоставлении его с другими сословиями и классами. Мы уже знаем, что дворянство Шпенглер рассматривает как высшую форму развития крестьянства. И, если уже дворянство было охарактеризовано Шпенглером как *вечная* потенция всякой зарождающейся культуры, как *космическая* категория, то по отношению к крестьянству все эти характеристики еще более сгущаются, становятся еще более метафизическими. «Крестьянин, — поучает нас Шпенглер, — вечный человек, независимый ни от какой культуры, которая гнездится в городах»². Западноевропейский крестьянин воспринимал все учения великих церковных соборов от великого лютеранского до триентского таким же внешним образом, как и достижения машинной техники и завоевания французской революции. Нынешнее благочестие крестьянина старше, чем все крестьянство. Его божества старше любой возвышеннейшей религии. Снимите с него отпечаток больших городов, и он без ущерба возвратится в свое исходное естественное состояние. Его действительная этика, его подлинная метафизика, которых ни один из городских ученых никогда не считал достойным открытия, лежат целиком вне какой бы то ни было истории религии и истории духа. Они вообще не имеют никакой истории³. Само жилище крестьянина — изба — «в сравнении с темпами всякой истории искусства так же «вечна», как вечен сам крестьянин»⁴.

Если, таким образом, в классах *феодального* общества сосредоточен весь смысл истории, вся ее пластическая творческая сила, все, далеко выступающее из сферы человеческой жизни в безмерную и вечную область космического подлинно метафизического значения, то, напротив, классы, возвысившиеся в другие формации, вовсе лишены, в глазах Шпенглера, всякой исторической и метафизической значимости. Так, *буржуазия*, по Шпенглеру, представляет — в отношении к «первосословиям»; т. е. дворянству и духовенству, лишь некий остаток (ein Rest) и потому не есть сословие. Это положение имеет в устах Шпенглера совершенно особый смысл. Возникнув впервые, «из принципиального противоречия между городом и деревней»⁵, буржуазия в качестве tiers, третьего сословия, представляет по Шпенглеру, «всего лишь отрицательное единство противоречия и в своем положительном содержании никак не может быть определена; она лишена собственной морали и символики, ибо знатное буржуазное общество подражает дворянству, а городское благочестие — священству ранних эпох»⁶. Будучи механическим конгломератом людей, ничем не объединенных, кроме общего их всем протеста против самой сути существования исконных, первосословий, буржуазия, по Шпенглеру, не может творить историю, быть субъектом куль-

¹ O. Spengler, D. *Untergang des Abendlandes*, II, S. 412; ср. еще II, 414.

² Там же, II, S. 113.

³ Там же, II, S. 113.

⁴ Там же, II, S. 143.

⁵ Там же, II, S. 440.

⁶ Там же, II, S. 441.

турно-исторического процесса. Буржуазия — вне подлинной культуры и истории, ибо сама мысль о том, что «жизнь должна служить не только практической цели, но должна прежде всего и во всем содержании быть выражением и символом времени и пространства, что она только благодаря этому служению может притязать на более высокий ранг, именно эта мысль возбуждает в рассудке горожанина ожесточеннейшее противодействие»¹.

После этого нечего и прибавлять, что буржуазия как особо исторический класс для Шпенглера не существует. Стирая до основания все специфические черты различных общественно-экономических формаций, Шпенглер подводит буржуазию капиталистического общества под общую для всех формаций категорию *плебса* (die Plebs), который, «в качестве третьего сословия, как остаток, допускает лишь отрицательное определение»². Только отрицательная сила протеста объединяет его различные, ничего между собой общего не имеющие группы. «Вне пределов политики, а именно в общественной жизни, в собственном смысле слова, народ, который отличался бы от дворянства и священства, вообще не существует, но тотчас распадается на отдельные профессии с самыми различными интересами. Он есть *партия* и как таковая представляет свободу в городском смысле этого понятия»³.

Впрочем, отвергая все различия, которые не могут быть обоснованы разумом и оправданы пользой, буржуазия, по Шпенглеру, не есть все же чистое ничто: буржуазия есть «*городская жизнь*», противопоставленная в качестве сословия жизни сельской; как сословие, она есть *свобода*, противостоящая связности»⁴.

Со своей собственной точки зрения она ни в коем случае не является лишь остатком, каким она представляется в глазах первосословий. Буржуазия, по Шпенглеру, не является чем-то абсолютно аморфным. Она «принадлежит к культуре, она охватывает в полном смысле слова всех, кто к ней принадлежит, обнимая их под наименованием народа, *populus*, *demos*, причем дворянство и священство, деньги и дух, ремесло и наемный труд подчиняются ей как отдельные составные части»⁵.

Напротив, «четвертое сословие» или, как его называет Шпенглер, «*масса*» (die Masse) целиком уже лежит *вне* культуры. Выступая в эпоху «цивилизации», четвертое сословие «принципиально отвергает культуру с ее зрелыми формами»⁶. По Шпенглеру, четвертое сословие и есть абсолютная бесформенность (das absolut Formlose), с ненавистью преследующая всякого рода форму, всякие различия в ранге, всякое урегулированное владение, всякое упорядоченное знание»⁷. В этом своем смысле «четвертое сословие становится символом истории, переходящее во внеисторическое (ins Geschichtslose). Масса есть конец всего, радикальное ничто»⁸.

Социально-политический смысл этого учения совершенно ясен. В оболочке философии истории пред нами развертывается политическая пропаганда идеолога *реакционнейших* классов современной Германии. «За-

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 441.

² Там же, II, S. 443.

³ Там же, II, S. 444.

⁴ Там же, II, S. 444.

⁵ Там же, II, S. 444—445.

⁶ Там же, II, S. 445.

⁷ Там же, II, S. 445.

⁸ Там же, II, S. 445.

кат Европы» Шпенглера — не историческое и не философско-историческое исследование, но романтическая исповедь публициста из класса прусского юнкерства. То, что нам выдают за философско-исторический анализ культур, есть на деле — прежде всего — *политическая* оценка современных событий и лишь во вторую очередь — проекция этой оценки в прошлое. Менее всего Шпенглер напоминает изображаемый им тип «фаустовского» человека, исключительно предрасположенного к *историческому* воззрению на мир, к уразумению трудно уловимой сути исторических феноменов. В культурных мирах, изображенных Шпенглером, и не может быть по существу никакого *исторического* движения. Категории социально-исторической жизни, намеченные Шпенглером, не суть действительные категории реального исторического процесса. Всемирнокультурный смысл истории Шпенглер — в соответствии с ограниченностью своего партийно-классового кругозора — сводит к продуктам интеллектуального творчества господствующих классов *феодального* общества. Крестьянство, дворянство, духовенство выступают у Шпенглера как вечные, независимые от своеобразия данной формации, метафизические, в последней сути неизменные, тождественные категории исторической жизни. В учении Шпенглера эти категории облачаются ореолом, наделяются особым символическим значением, трактуются как средоточие культурного смысла и культурной ценности истории. Все остальные классы, все формации, в которых руководящая роль переходит в руки других социальных классов, третируются Шпенглером, как лежащие *вне* истории, *вне* культуры, как аморфные, лишённые культурной ценности образования.

В заключение необходимо отметить следующее. Как идеолог юнкерства, выступающего в наши дни вместе с крупной буржуазией, Шпенглер не может ограничиться одной элегической романтикой феодальной культуры. В его социально-политических идеалах должны найти какое-то отражение индустриальная, техническая мощь современного высоко развитого капиталистического хозяйства, алчные и воинственные замыслы империалистической экспансии. Отсюда — новое любопытнейшее противоречие. Во всем, что относится к сфере высших идеологических надстроек, к сфере философского, научного и художественного творчества, все симпатии, все оценки Шпенглера определяются *феодальной* основой его миросозерцания. Отсюда — *резко-отрицательное* отношение Шпенглера ко всему современному искусству, науке, философии. Великое искусство, классическая наука, подлинно глубокая философия на Западе умерли. Они никогда уже не возвратятся. Бесплезно гальванизировать труп: заниматься живописью, лирикой, музыкой, быть бесцветным эпигоном в философии, мечтать о творческих открытиях большого стиля в математике или в теоретической физике.

Другое дело — техника, хозяйство и особенно политика. Здесь еще возможно многое. И в эпоху заката культуры здесь может осуществляться подлинное творчество. Более того. В эпоху цивилизации плодотворная творческая активность возможна только в сфере внешней, экспансивной деятельности. От быстроты, с какой современники уразумеют смысл этого неизбежного и непреодолимого сдвига, зависит возможная для них плодотворность, доступное им субъективное удовлетворение. Не без пафоса Шпенглер обращается к современной молодежи Германии, призывая ее отказаться от искусства, философии и предаться

хозяйственной и политической деятельности. «За великолепные, ясные, высоко интеллектуальные формы быстроходного парохода, сталелитейного завода, машины для изготовления точных приборов, за тонкость и изящество иных химических и оптических методов я отдам, — говорит Шпенглер, — весь стильный хлам современной художественной промышленности, с живописью и архитектурой в придачу. Я предпочитаю римский акведук всем римским храмам и статуям. Я люблю Колизей и гигантские своды Палатина за то, что еще и теперь своими коричневыми массами кирпичных построек они являют нашим глазам *подлинный* дух Рима, величавый практический смысл его инженеров»¹. В наши дни, — утверждает Шпенглер, — «изобретатели, дипломаты и финансисты в большей мере философы, чем все те, кто занимаются плоским ремеслом экспериментальной психологии»². «Кто не чувствует величия, какое таится в этой деятельности первоклассных умов, в этой энергии и дисциплине твердых, как сталь, людей, в этой борьбе при помощи самых холодных и самых абстрактных средств, кто носится с идеализмом провинциала и стремится воскресить стиль жизни прошедших эпох, тот должен отказаться от желания понимать историю, переживать историю, делать историю»³. И Шпенглер заявляет, что, если под влиянием его книги молодые люди нашего времени возьмутся «за технику, вместо лирики, за мореходное дело вместо живописи, за политику вместо теории познания»⁴, то они поступят так, как он им этого желает и ничего лучшего им нельзя и пожелать⁵.

В условиях современной фашизации буржуазной Германии изложенные тезисы Шпенглера приобретают значение идеологического вооружения фашизма. Своеобразие исторического развития Германии состоит в том, что выросшее из феодальных корней немецкое юнкерство чрезвычайно тесно сращено общностью классовых и политических интересов с крупной буржуазией. В наши дни юнкерство быстро усваивает наиболее активные формы фашистской борьбы против пролетариата и пролетарской революции. Книга Шпенглера, призывающая буржуазную молодежь сосредоточить свои силы на практических проблемах экономики и политики «большого стиля» не только каждой своей строкой выдает непримиримую ненависть ее автора к великим формам политической борьбы и политической жизни, созданным революционным пролетариатом, но кроме того несомненно оформляет — в теоретическом отношении — самое практику фашистского движения. И здесь не имеет существенного значения тот факт, что субъективно сам Шпенглер тяготеет к созерцательной резиньции, вытекающей из романтически-феодалной основы его мирозерцания.

В последнем счете Шпенглер сознает самого себя как представителя «культуры», а не «цивилизации», духовного, внутреннего, а не экстенсивного, внешнего начал. Признавая «умом» необходимость переключения, перехода с рельс культурного духовного творчества на рельсы исключительно хозяйственной и политической деятельности, Шпенглер «сердцем» остается целиком в сфере «культуры». Признавая на словах

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, I, S. 61.

² Там же, I, S. 62.

³ Там же, I, S. 53—54.

⁴ Там же, I, S. 57.

⁵ Там же, I, S. 57.

«морфологическую равноправность периодов «культуры» и «цивилизации», Шпенглер на деле ценит «культуру» бесконечно выше, чем «цивилизацию». От самого поверхностного читателя не может укрыться, что в последнем счете весь смысл исторической жизни, ее кульминационные вершины сосредоточены для Шпенглера в тех эпохах, когда создавалась классическая наука большого стиля, развивались искусства, процветала религия и философия.

Романтическая по духу, реакционная по своей социально-классовой основе, антитехническая склонность Шпенглера заметно берет в нем верх в последние годы — годы всемирного кризиса капиталистической системы и упадка капиталистической техники. Кризис усилил в Шпенглере черту, которая несколько ступшевывается в «Закате Европы». В последней на шумевшей своей работе — «Человек и техника» — Шпенглер уже не призывает молодых людей переменить философию на технику и лирику на политику. «Мышление фаустовского человека, — говорит Шпенглер, — начинает испытывать пресыщение техникой. Распространяется усталость, род пацифизма в борьбе против природы. Обращаются к простейшим, близким к природе формам жизни, занимаются спортом вместо технических опытов, ненавидят большие города, стремятся прочь из принудительных оков бездушных видов деятельности, из порабощения машины, из ясной и холодной атмосферы технической организации»¹. Близок уже день, — утверждает Шпенглер, — когда эта машинная техника погибнет. Она «погибает вместе с фаустовским человеком и будет однажды разрушена и забыта. Наши железные дороги и пароходы будут так же основательно забыты, как некогда римские дороги и китайская стена; наши исполинские города со своими небоскребами — так же, как дворцы древнего Мемфиса и Вавилона. История этой техники быстро близится к неумолимому концу»².

Это явное предпочтение «культуры» «цивилизации» — при внешнем признании неизбежности и равноправности последней — не есть случайность и не есть факт одной лишь *личной* судьбы Шпенглера. В этом предпочтении отразилось характерное и неустранимое противоречие, присущее идеологии современного юнкерства. Будучи остаточным классом предыдущей — феодальной — формации, современное юнкерство, особенно после 1918 г., даже при условии тесного сращения с классом крупной империалистической буржуазии, не имеет впереди никаких прочных, способных питать бодрость и оптимизм перспектив. Его жизненный тонус вдвойне надломлен. Как *остаточный* класс, он чувствует свою историческую границу и понимает, что дальнейшее существование для него возможно только при условии и за счет радикального перерождения, утраты феодальной специфичности и исключительности, тесного сращения с индустриальной и финансовой буржуазией. Как класс феодального общества юнкерство — в самом сближении с крупной буржуазией — стремится сохранить основу феодального мировоззрения с характерной для него отрицательной оценкой явлений и категорий капиталистического общества. Как класс *капиталистического* общества современное юнкерство разделяет судьбу крупной буржуазии в кризисах — экономических, военных, политических и культурных, —

¹ O. Spengler, Der Mensch und die Technik 1932. S. 82.

² Там же, S. 88.

потрясающих и в корень расшатывающих ее бытие. В конечном счете перед юнкерством нет никаких обнадеживающих перспектив.

Это отсутствие перспектив дальнейшего хозяйственного и политического развития не остается без рефлекса в сфере идеологической. Таким рефлексом является *пессимизм*, мрачная *резиньяция*, фаталистическая покорность перед неизбежностью надвигающегося конца. В то время, как дельцы и политики юнкерства вместе с крупной буржуазией отчаянно организуют фашистское сопротивление пролетарской революции, среди идеологов этих классов имеется достаточно людей, которые, всемерно поддерживая на практике и даже вдохновляя *фашистское* движение как единственную форму самозащиты, не верят в то же время в благополучный для них исход происходящей борьбы.

«Закат Европы» Шпенглера — живое воплощение этих неразрешимых противоречий современного капиталистического мира. Сколько бы ни призывал Шпенглер молодых людей нашего времени к осуществлению фашистской контрреволюции — не бодростью, не уверенной силой веет от этих призывов, но скептическим недоверием, печальным сознанием обреченности, бесполезности сопротивления.

Воззрение Шпенглера есть фатализм. Переход от «культурного» творчества к дельчеству «цивилизации» осуществляется у Шпенглера не как свободный акт субъекта истории, познавшего необходимость совершающегося, но просто насильно вынуждается неумолимым роком. В конечном счете человек Шпенглера есть лишь игрушка в руках мистической, все предопределяющей судьбы.

Правда, Шпенглер пытается внушить обратное. С полным сознанием своего превосходства он указывает своим современникам, что они сами должны осуществить выбор и решить, хотят ли они стать творцами своей собственной судьбы или простыми объектами ее решений: «Свобода, — разъясняет Шпенглер в последних строках своей книги, — состоит не в том, чтобы достичь того или иного, но в том, чтобы либо свершить необходимое, либо не свершить ничего. Задача, поставленная перед историей самой необходимостью, будет разрешена, желает ли того отдельная личность или нет: «Ducunt fata volentem, nolentem trahunt»¹.

Но эта свобода Шпенглера — мнимое, ибо она только формальна. По сути же «свободный выбор» Шпенглера не есть полновесное и плодотворное историческое действие класса, познавшего действительную необходимость исторического развития, тенденцию, ведущую его к *высшим ступеням будущего*. «Свободный выбор» Шпенглера есть пассивное, бесплодное, созерцательное, полное тоскливого страха, фаталистическое смирение перед гибельным и неотвратимым будущим. Если Маркс показал, что люди сами делают свою историю, как осуществление необходимого и потому возможного,² то у Шпенглера «не я» осуществляю возможное, но «оно» осуществляется через меня, как эмпирическую личность»³. Поэтому, «ни у кого нет свободы выбора — Niemand hat hier eine freie Wahl»⁴; как бы ни поступал индивид, — «форма его действия «заранее дана»⁵, и вся история последующих эпох «по форме, темпу, такту — предопределена уже в первых поколениях и притом неотвратимым образом»⁵.

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 635, cp. I, S. 55.

² Там же, I, S. 227. ³ Там же, I, S. 471.

⁴ Там же, I, S. 471. ⁵ Там же, II, S. 418.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ШПЕНГЛЕРА КАК ЯВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО БУРЖУАЗНОГО АЛОГИЗМА

Анализ, развитый в предыдущей главе, позволяет нам не просто обозревать различные части учения Шпенглера, но также и понимать их внутреннюю связь.

Мы установили, что в учении Шпенглера биологическая трактовка истории сама есть *вторичный* продукт. В основе ее лежит определенное социально-политическое мирозерцание — противоречивый синтез элегической романтики отмирающего феодализма и холодной, трезвой деляческой идеологии современной крупной фашизирующей буржуазии.

В свете этого положения биологизм исторической концепции Шпенглера получает полное объяснение. Из всех возможных способов обоснования радикального исторического скептицизма биологизм ближе всего соответствовал замыслу Шпенглера, так как он представлял наибольшие удобства для того, чтобы трактовать явления и категории феодального общества, как вечные и последние основы исторической и культурной жизни, корнящиеся в космических недрах бытия. Вместе с тем биологические аналогии *возрастных ритмов* растительной жизни позволяли Шпенглеру внести видимость научного обоснования в его мрачные, безвыходные прогнозы и антиципации. В последнем счете для Шпенглера культура существует лишь там, где из вечно-неизменной стихии крестьянства вырастают мощные «первосословия»: дворянство и священство. Все прочие периоды — когда жизнью правят иные социальные силы, иные классы — в глазах Шпенглера лишены всякого культурного значения, представляют либо удобрение для будущих культур, либо гниение и отмирание культур угасающих. В сравнении с этим решающим воззрением, которое «морфологически» приравнивает друг к другу эпохи цветущих культур древней Индии, Египта, Греции, Китая, арабской и новейшей западноевропейской, рассматривая их как «одновременные», второстепенными кажутся те физиогномические различия, которыми Шпенглер пытается характеризовать своеобразие отдельных культур. Для того, кто рассматривает произведение Шпенглера в целом, нивелирующая тенденция его концепции, сводящая все явления мировой истории к кратковременным периодам цветения феодализма, совершенно подавляет заявленную самим Шпенглером тенденцию к дифференциации, к выявлению исторической специфичности отдельных стадий исторического процесса.

Таким образом, биологизм в системе Шпенглера — средство, с помощью которого можно расположить исторические явления так, чтобы анализ их, не заключая в себе ни капли действительно-исторического содержания, казался бы в то же время сугубо историческим.

Но этим роль биологизма в учении Шпенглера не ограничивается. Биологизм обслуживает у Шпенглера еще одну задачу: он подводит видимость обоснования под учение радикального пессимизма и скептицизма. Анализ этой его роли, проливает свет на чрезвычайно знаменательные черты учения Шпенглера.

Для господствующих классов современного капиталистического общества — в сфере теории познания — одной из типичнейших форм воззрения является *абсолютный гносеологический релятивизм*. Тяга к абсолютному релятивизму вытекает из глубочайших основ мироощущения идеологов современной буржуазии. Томительное ожидание конца, отсутствие прочных гарантий и обнадеживающих перспектив, непрерывное нарастание глухих подземных ударов классовой борьбы, взрывающей почву эксплуататорского общества, переобремененная богатым историческим опытом память, свидетельствующая о гибели господствующих классов прошлых формаций, — таковы факты, образующие жизненную основу, на которой вырастает убеждение в абсолютно-преходящем, абсолютно-относительном характере всех феноменов культуры. Расположение к абсолютному релятивизму еще усиливается вследствие оскудения творческой инициативы, духовной мощи, интеллектуального здоровья.

Когда буржуазия в XVI, XVII, XVIII вв. — боролась с политическими формами феодального общества, борьба эта была центром организации всех ее творческих: философских, научных, художественных, публицистических сил. Борьба эта, которая была борьбой с *прошлым за будущее*, осмысливала не только собственное бытие буржуазии, но и связывала это бытие с общим течением всей мировой исторической жизни. На короткое время революционный тогда класс — буржуазия — в своей идеологии — представляла по известному закону, установленному Марксом, интересы всего современного ему человечества. В это время идеологи буржуазии не были вовсе склонны к релятивизму. В это время они с величайшим увлечением и с глубокой внутренней убежденностью составляли «декларации прав человека и гражданина», которые должны были идеологически обосновать и установить не относительные, но вечные, абсолютно всеобщие, универсальные, безусловно для всех людей и для всех времен тождественные гарантии и права гражданской свободы. В это время буржуазные философы стремились обосновать не относительную, но абсолютную мораль «категорического императива».

К началу XX в. эти абсолютистские иллюзии сменились диаметрально противоположными. Современная буржуазия борется против *будущего за прошлое*. Это — борьба инерции, борьба на склоне, а не на подъеме. У нее нет творческих жизненных сил, которые питали бы ее, которые могли бы связать эту борьбу с будущим, с общим ходом всемирной истории. Иллюзии универсальной, всечеловеческой активности, представительства интересов *всего* человечества давно уже из внутреннего убеждения, каким они когда-то были, превратились в бездушное прагматическое орудие *обмана* широких масс трудящихся, в полезное *средство* борьбы.

Но инерция философско-теоретических традиций требует, чтобы этот характерный для современной буржуазии падающий тонус жизни, получил оформление и обоснование в сфере *теории*. Упадочная культура хочет иметь собственную философию упадка.

Такой философией — гносеологией, методологией, логикой — становится для нее философия *абсолютного релятивизма, абсолютный скептицизм и нигилизм*. В известном смысле «Закат Европы» — самое радикальное, самое последовательное и яркое выражение *абсолютного скептицизма* и *нигилизма*, охвативших философскую мысль буржуазного Запада. Вместе с тем это — самая последовательная манифестация *антиинтеллектуализма*. Антиинтеллектуалистическая критика Шпенглера охватывает не ту или иную проблему теории познания и даже не ограничивается одной философией, но распространяется на всю совокупную сферу культурной жизни и культурного творчества. В этом смысле «Закат Европы» может быть characterized, как алогическая метафизика жизни и культуры.

Релятивизм Шпенглера не есть *относительный* релятивизм диалектика, который в каждой ступени познания видит исторически обусловленное, ограниченное, одностороннее, частное, но тем не менее прогрессивное приближение к объективной истине. Релятивизм Шпенглера есть *полный и абсолютный скептицизм*, принципиально отрицающий всякую возможность объективного знания. В этом отношении чрезвычайно показательна сама постановка философской проблемы у Шпенглера. Как это ни чудовищно, но Шпенглер совершенно отрицает *теоретический* смысл какого бы то ни было вопроса. С точки зрения Шпенглера, какой бы философский вопрос мы ни рассматривали, совершенно бесполезно и ошибочно вникать в него *по существу*. Никакой вопрос не может иметь никакого *теоретического* содержания, которое могло бы быть *теоретически* выражено в адекватной форме, ибо «всякий большой вопрос, в основе которого уже лежит страстное желание вполне определенного ответа, имеет значение только лишь жизненного символа: hat lediglich die Bedeutung eines Lebenssymbols»¹. Поэтому, для Шпенглера, точно говоря, нет никаких вообще теоретических проблем. Существуют не проблемы как таковые, но лишь вопрошающие люди. Более того, даже вопросы этих людей, собственно говоря, не существуют как вопросы, ибо «философский вопрос есть только скрытое желание получить определенный ответ, *уже заключенный в самой постановке вопроса* «die in der Frage schon beschlossen liegt»². Так как ответы уже заранее предопределены в самой постановке вопроса, то философская проблематика может рассматриваться не с *теоретической*, но лишь с исторической точки зрения. В скептическом анализе Шпенглера «происходит превращение всех прежних проблем в проблемы генетические»³. По откровенному признанию самого Шпенглера, в основе его книги лежит попытка развить некую «нефилософскую философию», которая «будет последней в истории Западной Европы»⁴.

Эта «нефилософская философия», которую Шпенглер называет философией будущего, в гносеологическом отношении представляет абсо-

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, I, S. 58. Курсив мой (В. А.).

² Там же, I, S. 34.

³ Там же, I, S. 64.

⁴ Там же, S. 64.

лютный метафизический релятивизм. Если все проблемы разрешаются в генетические, если важно не «что», но только «когда» и «как», то вопрос об объективной истине любой теории, очевидно, лишается всякого смысла. Для науки остается вопрос не об истинности или ложности данного учения, но исключительно об исторических условиях, при которых оно возникло и которые его породили. Важно не *теоретическое* содержание учения, не *теоретический* его смысл, не отношение этого содержания к объективной действительности, важно лишь то, *чьей* точкой зрения, *каких* людей, в *какую* эпоху культурной истории это учение представляет.

Шпенглер последовательно развивает этот взгляд до самых крайних его последствий и выводов. Шпенглер принципиально отвергает всякий монизм, всякое убеждение в объективности мира и в объективности знания. В глазах Шпенглера наивным кажется вопрос, какая из существовавших систем теоретической физики ближе к объективной истине. На деле «для человека, расположенного к истории, существует только *история физики*. Все ее системы он рассматривает не как истинные или неистинные, но как обусловленные — исторически и психологически — характером эпохи и его более или менее совершенно представляющие»¹. Философско-историческому множеству культурных миров соответствует — в сфере теории познания — множество человеческих представлений о мире, равносильное, по Шпенглеру, онтологическому множеству самих миров. «Существует, — утверждает Шпенглер, — столько же миров, сколько людей и культур, и в потоке существования каждого отдельного человека этот повидимому единственный, самостоятельный и вечный мир, — про который каждый думает, что он существует в том же виде и для других — на деле есть вечно новое, однократное, никогда не повторяющееся переживание»².

С ясностью, исключаяющей всякую возможность сомнения, Шпенглер подчеркивает, что речь идет только о множественности *наших представлений* о мире. О мире *в себе*, как он есть, не может быть и речи. Мир существует только *для нас*. Для каждого из нас «его мир есть осуществленная душевность (*verwirklichtes Seelentum*), выражение, знак, изображение идеи *его* индивидуального существования». Говоря о природе, Шпенглер повторяет изречение Гете — «каждый высказывает лишь самого себя»³, и «действительно только то, что адекватно собственной душевности и имеет для нее значение символа»⁴.

Таким образом гносеологический, точнее психологический плюрализм *представлений* о мире Шпенглер превращает в онтологический плюрализм *самих миров*, «История природы», о которой говорит Шпенглер, совершенно двусмысленна и насквозь идеалистична. То, что Шпенглер называет историей природы, есть на деле не реальная смена ее форм, но смена различных *концепций природы* в головах людей, обусловленная первичным различием специфической символики, посредством которой зрелое сознание каждой культуры осваивает окружающий мир. В этом смысле — а не в космогоническом — Шпенглер настаивает на преходящей системе миров. «Преходящи, — говорит он, — даже звездные

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, I, S. 167.

² Там же, I, S. 227.

³ Там же, I, S. 137; I, S. 145.

⁴ Там же, I, S. 98.

миры, которые были предметом наблюдений астрономов у Нила и Евфрата, ибо *наша* — столь же преходящая — созерцаемая западным человеком, из его чувствования развитая система мира, форму которой установил Коперник, в сравнении с ними — совершенно иная»¹. Поэтому пафос коперниковского мирозерцания — предсказывает Шпенглер — «превратится тотчас в *насильственное забвение этого открытия* — in ein gewaltsames Vergessen der Entdeckung — как только оно покажется угрожающим для души будущей культуры»².

По этому учению, смена научных концепций и теорий обусловлена вовсе не приближением науки к объективной истине — представление, для Шпенглера лишенное всякого смысла, — но исключительно тем, что каждая из последовательно сменяющих одна другую культур обладает совершенно особой, специфической душевностью, которая — в образах развитого «бодრствующего» сознания — создает совершенно специфическую систему строго соответствующих друг другу символов в религии, философии, искусстве, а стало быть, и в науке.

Так, античная, т. е. греческая культура развила из таинственных недр своей перводушевности совершенно специфический образ мира, который в символике ее мифов, ее математических концепций, ее физических теорий, ее философских систем, в стиле ее построек, ее пластического искусства, ее трагедии и поэзии неизменно раскрывается, как мир телесно-пластический, осязательный, наглядно-воззрительный, статуевидный. в этой пластичности строго замкнутый и завершенный, конечный и т. д.

Напротив, западноевропейская или, как ее называет Шпенглер, «фаустовская» культура имеет совершенно иной уклад перводушевности. Поэтому образ мира, ею порожденный, представленный символикой ее психологии, философии, искусства и науки — совершенно *иной* в сравнении с миром античной культуры, хотя столь же закономерный в соответствии с отдельными обнаружениями, сторонами и продуктами культурного творчества. Мир западноевропейского человека — мир беспредельно-громadных просторов, бесконечный, растворяющийся в отношениях, насквозь духовный, мир, в котором существование отдельного человека протекает с полным и напряженным самосознанием, в виде внутренней и высшей степени личной жизни, исполненной тоскливых порывов к беспредельному и т. д.

Все различия, какие могут быть установлены между религиозными, научными, философскими и художественными образами, символами, теориями, учениями двух этих культурных миров, обусловлены по Шпенглеру, отнюдь не тем, что античная и западноевропейская культуры представляют каждая — особую ступень в процессе единого и непрерывного развития всемирной истории. Различия эти, по Шпенглеру, обусловлены *исключительно* исконным и неизгладимым различием *пра-символов* обоих миров, разностью стихий их перводушевности (Urseelentum), специфической природой *первообраза* мира, который они таят в своих метафизических глубинах и по отношению к которому все дальнейшие различия оказываются вторичными, производными и обусловленными.

Для человека, усвоившего эту точку зрения, вопрос об объективной значимости *всех* категорий опыта, не исключая и категорий физического

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, I, S. 232.

² Там же, I, S. 457.

мира, лишается какого бы то ни было смысла. Так, например, *пространство, протяженность* раз навсегда перестают для него быть простой данностью, простым фактом¹. «Думать, будто существует какая-то протяженность в себе, независимая от специфического чувства формы познающего, есть просто иллюзия»². Так, «для античного человека *не существовало* нашего бесконечного мирового пространства, о реальной наличности которого, повидимому, не приходится тратить лишних слов»³. С другой стороны, абсолютное пространство западноевропейской физики не есть объективная реальность, объективное достояние науки, поднимающейся на *высшую* ступень. «Абсолютное пространство нашей физики есть на деле форма, которая возникла лишь из *нашей* душевности как ее отображение и выражение — и которая является действительной, естественной и необходимой только для свойственного нам вида бодрствующего существования»⁴. Это чисто безграничное пространство — не столько объективная реальность, к постижению которой приближается в своем тысячелетнем развитии наука, сколько «идеал, который западная душа постоянно *отыскивает* в окружающем мире»⁵, и который есть лишь проекция свойственного ей способа переживания реальности. Таким образом, проблема абсолютного бесконечного пространства, которая западному сознанию представляется «вечной проблемой», на деле есть «*чисто* западная и совершенно не существует в духе других культур»⁶.

Для Шпенглера между различными науками не существует *никакой* градации, *никаких* степеней приближения к объективной структуре изучаемой действительности. «Изучение животного мира или напластования горных пород, независимое от субъективной точки зрения изучающего, от эпохи, в какую он живет, от его народности и даже от его социального положения, так же невозможно, как невозможно независимое от них изучение революции или же мировой войны»⁷. То, что обычно называют *природой*, разумея под ней некоторую объективно существующую и независимую ни от чьего воззрения реальность, есть в действительности лишь «переживание, сплошь насыщенное совершенно личным содержанием»⁸. Каждая природа, — а их столько, сколько великих культур — существует некоторым образом только в том духе и лишь для того духа, который впечатлевает ее — в качестве *своей*, для него соразмерной, *его* восполняющей формы на всем ставшем, протяженном, ограниченном»⁹. В последнем счете всякое «научное познание есть самопознание»¹⁰. На большее не в праве претендовать даже наиболее точные, глубоко обоснованные и тонко разработанные физические теории. Напротив. Современным историкам Шпенглер рекомендует научиться осмотрительности и «глубокомысленному скептицизму» у современных физиков. По Шпенглеру, современный физик «в отличие от наивной веры профанов и монистов рассматривает свои атомы и электроны,

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, I, S. 239.

² Там же, I, S. 541.

³ Там же, I, S. 118.

⁴ Там же, I, S. 118.

⁵ Там же, I, S. 244.

⁶ Там же, I, S. 245.

⁷ Там же, II, S. 34.

⁸ Там же, I, S. 234.

⁹ Там же, I, S. 171.

¹⁰ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, I, S. 145.

токи и силовые поля, эфир и массу как *образы*; язык их форм он подчиняет абстрактным отношениям своих дифференциальных уравнений и не ищет в них никакой другой действительности, кроме той, которая присуща условным законам»¹. Такой физик прекрасно знает, что «на этом — единственно возможном для науки — пути достижимо лишь символическое толкование механизма рассудочно понимаемого внешнего мира — никак не более — и уж, конечно, невозможно никакое «познание» в исполненном надежд популярном смысле, принятом всеми «дарвинистами и материалистическими историками»².

Своеобразие не *содержание* шпенглеровского релятивизма — оно по сути ничем не отличается от соответствующих учений современных «гуманистов» — своеобразие его *методологическая мотивировка*. Будучи совершенно нигилистическим и негативным учением, абсолютный релятивизм Шпенглера далеко не сразу раскрывается перед читателем во всей своей метафизической абсолютности. Происходит это от того, что свои скептические и идеалистические учения Шпенглер базирует не на «антропологическом релятивизме», как это делали все древние и продолжают делать все новейшие релятивисты, но на своем учении о специфической природе отдельных культурных миров. В изложении Шпенглера гносеология скептицизма принимает вид «социологического» метода, апеллирует к конкретной социально-исторической действительности. Невозможность объективного познания, абсолютная относительность всех научных теорий, неспособность человека, принадлежащего к одному культурному миру, понять язык форм, образов и символов, развитых иной культурой и выросших на почве иного культурного мира, выводятся Шпенглером не из гносеологической и вечно неизменной природы человеческого сознания вообще, но из конкретного своеобразия каждой исторически существовавшей культуры, засвидетельствованной своими особыми памятниками искусства, особым укладом философского мышления, специфической психологией и специфическими научными теориями.

За всем тем эта «социологическая» мотивировка не в силах скрыть или хотя бы смягчить скептическое содержание учения. Пресловутая специфичность культур, о которой учит Шпенглер, не есть действительная и объективно удостоверяемая своеобразие реальное существовавших общественных формаций. Цель Шпенглера — вовсе не в том, чтобы характеризовать, определить и изобразить подлинное своеобразие реально чередовавшихся в ходе истории культурных систем. «Специфичность» культур, о которой твердит Шпенглер, в последнем счете есть не *положительный* принцип исторической методологии, но совершенно *отрицательный* и априорный постулат гносеологии, выражающий прежде всего скептическое убеждение в абсолютной несоизмеримости, непроницаемости и непостижимости продуктов культурного творчества, принадлежащих к различным культурным историческим мирам. Изложенное как результат *исторического* изучения, *исторического* сопоставления и анализа целого ряда культур — египетской, античной, арабской и западноевропейской — по проверке оказывается *абстрактным внеисторическим* и *априорным* убеждением *скептической гносеологии*.

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, I, S. 215.

² Там же, I, S. 215.

Учение это насквозь *антиинтеллектуалистично*. В основе его лежит меланхолическое убеждение, будто наш разум лишен всякой возможности адекватно уразуметь смысл интеллектуальных продуктов, созданных другими людьми в другие исторические эпохи. Шпенглер начисто отрицает какую бы то ни было возможность *сообщения, понимания, постижения*, а стало быть отрицает и всякую возможность *культурной традиции, культурного преемства, культурного наследства*. Проникнуть в мир форм, созданных другими, невозможно. «Мы видим форму, но мы не знаем, что она возбудила в душе другого. Мы могли бы об этом только кое-что предполагать и мы действительно предполагаем это, влагая в нее свою собственную душу. В каких бы отчетливых словах ни возвещалась религия, это — лишь слова, и слушатель вносит в них свой смысл. С какой бы силой выражения ни действовал артист своими звуками и красками, воспринимающий видит и слышит в них только самого себя. Неспособен он на это — и произведение лишается для него какого бы то ни было значения»¹. *Смысл, значение, содержание* вообще не могут быть передаваемы другому. «Значения не подлежат сообщению — *Bedeutungen sind unübertragbar*»². «Глубокое душевное одиночество, разверзающееся между существованием двух людей различной породы, ничем не может быть изглажено»³.

Даже там, где нам кажется, что продукты интеллектуального творчества прошлых культур — философские системы, математические и физические теории, религиозные концепции, формы искусства — органически усваиваются и присоединяются к культурному достоянию данной эпохи, в действительности, по Шпенглеру, происходит не подлинное усвоение их объективного смысла, но сообщение им нового значения, вносимого нами самими и не имеющего ничего общего с их первичным оригинальным содержанием. «Чем громче восхваляют принципы чуждого мышления, тем основательнее — наверняка можно думать, — изменен их подлинный смысл»⁴. Так, когда-нибудь — утверждает Шпенглер — должна, наконец, быть написана история «трех Аристотелей» — *die Geschichte der «drei Aristoteles»* — греческого, арабского и готического, у которых «нет ни одного общего им понятия, ни одной общей мысли»⁵.

Абсолютный скептицизм этой теории, отрицающей не только возможности понимания издавна идущих культурных традиций, но даже возможность понимания чего бы то ни было вообще, достигает кульминационной точки в учении Шпенглера *о языке*. По Шпенглеру, абсолютная невозможность адекватного воспроизведения какого бы то ни было смысла или значения обусловлена всей природой нашего языка. Шпенглер предлагает различать два вида языков: *языки выражения* (*Ausdruckssprachen*) и *языки сообщения* (*Mitteilungssprachen*). Первые суть лишь *выражение* мира, и их внутренняя необходимость заложена в страстном стремлении всякой жизни засвидетельствовать себе самой собственное существование, вторые обращаются к пониманию другого существа, к определенному «Ты» и предполагают в нем чувство значения (*Bedeutungsgefühl*), соответствующее такому же чувству гово-

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 64–65.

² Там же, II, S. 65.

³ Там же, II, S. 65.

⁴ Там же, II, S. 67.

⁵ Там же, II, S. 67.

рящего¹. И ту и другую категорию Шпенглер понимает в весьма широком смысле, далеко выходящем из границ лингвистики и охватывающем все виды и все формы сообщения и выражения — в религии, искусстве, одежде и т. д. Строгая грань «между религиозным и художественным языком выражения и чистым языком сообщения, по Шпенглеру, проведена быть не может, и это относится — в совершенно особом смысле — также и к высоким культурам с отдельным для каждой из них развитием области ее форм»².

Шпенглер предлагает строго различать *язык* (die Sprache) и *речь* (das Sprechen). В то время как речь есть живая деятельность, осуществляемая с помощью знаков, *язык* есть совокупность по сути мертвых знаков — ein an sich toter Bestand von Zeichen³. *Выражение* средствами языка — возможно, но оно всегда однократно, неповторимо и недоступно ни воспроизведению, ни пониманию. Напротив, сообщение при посредстве языка доступно многократному воспроизведению, располагает целой системой тождественных, по внешней оболочке всем равно доступных форм, но никогда в своих результатах не бывает адекватно воспроизводимому содержанию. Нет одного значения, существуют лишь много различных значений, каждое из которых есть не столько воспроизведение *объективного* смысла языковых форм, сколько наделение этих форм *новым* смыслом, вытекающим из наличного состояния, наличных склонностей и потребностей понимающего. Даже наиболее сознательное, упорное и добросовестное стремление усвоить точный и адекватный смысл понимаемого обречено на неудачу, и всякая культурная традиция есть не действительное усвоение культурного наследства, но его искажение, деформация, приспособление к задачам, к точке зрения, ко всему духовному habitus'у усвояемого. Несостоятельность и неосуществимость всех подобных попыток остается незамеченной и неосознанной вследствие того, что новый смысл, который мы уже сами создали и затем вложили в усвояемое достояние, — в силу естественной иллюзии — ошибочно выдается за само первичное содержание и с ним произвольно отождествляется. Такова, по Шпенглеру, например, судьба *христианства*. «Мы слышим, и нас поучают, — говорит Шпенглер, — что эта религия распространялась по Западу в форме, по сути неизменной со времен старой церкви»⁴. На самом же деле — утверждает Шпенглер — то, что мы теперь называем христианством, есть результат превращения «магической» религии арабской культуры в «фаустовское» христианство. В действительности магический человек развил из всей глубины своего дуалистического мирозерцания тот язык своего религиозного сознательного существования⁵, который мы называем «христианством». Все, что в этом переживании поддавалось сообщению — слова, формулы, обряды, — было воспринято человеком поздней эпохи античной цивилизации как средство для удовлетворения *его* религиозной потребности; этот язык форм переходил от человека к человеку вплоть до германцев докультурного периода Западной истории, всегда один и тот же в

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 135.

² Там же, II, S. 135.

³ Там же, II, S. 138.

⁴ Там же, II, S. 67.

⁵ Термин Wach: ein (буквально «бодрствующее бытие») мы предпочитаем передавать словами «сознательное существование».

созвучиях слов и всегда несколько иной в их значениях. Никто никогда не осмелился *исправить* первоначальное значение священных слов, но вместе с тем никто ничего в них и не понял»¹.

В последнем счете имя есть лишь пустой звук и дым: Name ist Schall und Rauch². Завершительный вывод шпенглеровского учения о языке имеет целью склонить к убеждению в «несовершенстве всех языков и в постоянном противоречии, в котором применение языка находится по отношению к тому, чем хотела или должна была бы быть наша речь»³. С отделением языка от речи в мир вошла ложь. «Постоянны лишь словесные знаки, но не значения: сначала это лишь чувствуют, затем знают, под конец научаются извлекать отсюда пользу»⁴. Но, каково бы ни было практическое применение этого познания, верно лишь то, что «язык и истина — в конечном счете — исключают друг друга»⁵.

Нигилистическая сущность этого учения не требует комментария. Будь оно истинным — не могла бы существовать никакая культура, ибо не могла бы существовать никакая культурная традиция. Более того, невозможна была бы никакая социальная связь между людьми, никакое общение, никакое взаимное понимание, никакое обращение к прошлому культурному опыту.

Основной источник всех этих заблуждений Шпенглера — если их рассматривать в плане их теоретического смысла — состоит в том, что Шпенглер как метафизик видит лишь один антитезис диалектического противоречия.

Акт чтения, понимания, воспроизведения смысла, действительно, включает в себе описанную Шпенглером сторону. Значение, действительно, не есть какая-то внешняя вещь, абсолютно тождественная самой себе, неизменяемая и абсолютно независимая от активности того, кто это значение воспроизводит. Воспроизводимое значение, содержание, смысл не есть жидкость, которая из одного сосуда просто переливается в другой. Значение не просто отображается в уме понимающего, но им самостоятельно воспроизводится. Язык не есть *лишь продукт* деятельности, но прежде всего — сама эта деятельность; процессом языкового общения активность понимающего предполагается не в меньшей мере, чем активность говорящего.

Верно также и то, что *результат* усвоения форм языка — понимая последние в самом широком смысле слова — никогда не может быть *абсолютно* тождественным с их первоначальным значением и контекстом. Как бы ни было расположено к объективности наше понимание, — оно никогда не может быть абсолютно точным зеркалом усвояемого смысла. Живя реально лишь в воспроизведении, содержание всегда восстанавливается в *особом* контексте, с *особыми* чертами и подробностями, выражающими не только объективный состав воспроизводимого, но и обусловленное *классовой* ориентацией субъекта направление интересов, его точку зрения, уровень и объем понимания, интеллектуальное состояние.

Однако вся эта выше изображенная субъективная сторона акта

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 67.

² Там же, I, S. 421.

³ Там же, II, S. 162.

⁴ Там же, II, S. 162.

⁵ Там же, II, S. 163. Курсив Шпенглера.

воспроизведения представляет *лишь один* диалектический момент в процессе понимания и не исчерпывает всего его содержания. Диалектика здесь в том, что не только объективный смысл — для того, чтобы быть усвоенным — должен вступить в субъективную сферу понимающего и подвергнуться в ней ряду модификаций, отражающих данный status воспроизводящего, но также и наоборот: субъективная сфера понимающего на основе впечатлений, воспринятых от усвояемого, эти впечатления *осмысливает* и, возвышаясь над *только* личным и *только* индивидуальным, восходит, при известных условиях до подлинного адекватного смысла, до объективного содержания понимаемого. Диалектика *понимания*, тысячи, миллионы, миллиарды раз осуществляется поминутно, на каждом шагу, в каждом акте чтения, усвоения художественных произведений, в каждом факте речевого общения, везде, где человек обращается к человеку, культура к культуре, эпоха к эпохе. *Диалектика эта состоит в том, что понимание одновременно и невозможно и возможно, и адекватно и неадекватно, и субъективно и объективно, и индивидуально и социально.*

Напрасно поэтому ссылается Шпенглер на Гумбольдта¹. В языке Гумбольдт видел не только помеху, препятствие для разумения, но — прежде всего и главным образом — средство понимания и орган социального общения. Если Гумбольдт говорит, что «всякое понимание есть непонимание», то только потому, что он был убежден и в другом: в том, что всякое непонимание в каком-то смысле и в каком-то отношении есть в то же время понимание. И то и другое положение не исключают друг друга, как думают метафизики и формалисты, но образуют подлинное диалектическое противоречие. Единство обеих противоположностей и вместе с тем возможность их снятия и разрешения обусловлена *социальной* основой всякого языка и всякой культуры. Возможность «понимания» в потоке меняющихся и субъективных процессов «непонимания» обусловлена тем, что все формы языка и логики, все диалектические категории, все стороны культурного опыта и творчества суть формы, категории и стороны *социальной* жизни, *социальной* практики и *социальной* активности. Как таковые они предполагают — в классовом обществе в рамках основных его классов и социальных групп, в коммунистическом — в рамках общечеловеческой трудовой связи людей — общность социальных категорий предметной практики. Именно потому, что язык, искусство, наука, философия суть насквозь *социальные* феномены, «понимание» и «традиция» — при известных условиях — так же возможны и так же необходимо существуют, как возможны и даже необходимы — тоже при известных условиях — «непонимание», «искажение» и «забвение». Но если принципиальные основы теории Шпенглера лишь по видимости отличаются от давно уже известных и давно разоблаченных способов обосновывания абсолютного релятивизма и скептицизма, то все же в них не мало нового. Это новое — *дух крайнего алогизма, антиинтеллектуализма*, которым пронизаны все гносеологические построения Шпенглера и который дает основание видеть в Шпенглере самое законченное, последовательное и крайнее выражение философского декаданса современной буржуазии.

Конечно, упадочные тенденции задолго до Шпенглера развивались

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 138.

в буржуазной философии. Восстание против интеллекта, огульное и антидиалектическое отрицание логики, критика теоретической силы разума и науки были начаты не Шпенглером. Задолго до Шпенглера выяснился и тот факт, что буржуазная философия будет выступать против интеллекта, выдвигая антитезу интуиции и разума.

Однако, как ни обостряла буржуазная мысль эту мнимую антитезу, до сих пор она даже на вершинах интуитивизма и в наиболее накаленной атмосфере антиинтеллектуалистической критики не отваживалась все же открыто посягать на знание, вообще отрицать *принципиальную* возможность познания. Пусть даже это знание будет сплошь интуитивным и сплошь алогичным, доселе оно все же признавалось возможным как *познание*. Скептицизм — неизбежное следствие всех этих антиинтеллектуалистических интуитивистских теорий — шел за ними как тень, по пятам, но не выдвигался на первый план, не решался выступить на середину арены гносеологической критики.

Не то мы видим у Шпенглера. Философия Шпенглера есть система принципиального, сознательного и притом самого крайнего скептицизма. Скептицизм в ней не часть ее содержания и коренится он не в тех или иных частных выводах из нее — скептицизм представляет главную тему, исходный и конечный пункт, существо всей концепции Шпенглера, ее пафос и ее вдохновение. Шпенглер отрицает не тот или иной вид знания, не тот или иной метод науки, но самую возможность познания вообще.

Более того. В самом отрицании знания Шпенглер идет дальше всех скептиков, какие когда-либо существовали. Критика знания разрастается у Шпенглера и превращается в радикальную критику не только науки, но также философии, искусства и религии. *Философия Шпенглера* — как это ни парадоксально — *в последнем счете есть радикальное самоупряднение, отрицание ценности духовной жизни вообще.*

И действительно, в основе всей концепции Шпенглера лежит настойчи́во проводимое им противопоставление *двух* основных категорий или стихий человеческого бытия. Эти категории — «бытие» (буквально «существование», «наличное бытие», Dasein) и «сознательное существование» (Wachsein) ¹. Смысл этого с трудом передаваемого на русский язык противопоставления — мы раскроем в нижеследующем анализе.

Под «существованием» Шпенглер понимает абсолютно алогическую, до всякого сознания данную основу, или, вернее, стихию, поток человеческого бытия. «Я различаю, — говорит Шпенглер, — «бытие» и «сознательное существование». Бытие имеет такт и направление, «сознательное существование» — напряженность и протяжение. В «бытии» господствует судьба, «сознательное существование» различает причины и действия. Для первого имеет значение первичный вопрос «когда» и «почему», для второго — «где» и «как» ².

По Шпенглеру, противоположность между «бытием» и «сознательным существованием» — величайшая, какая вообще может существовать. К ней сводятся все остальные противоположности, все конфликты, которые разыгрываются в глубинах и на поверхности человеческой жизни,

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 8. Хотя Шпенглер протестует против «неясного слова сознание» (II, с. 8), мы все же считаем наиболее точным и выразительным термин «сознательное существование»: феномены Wachsein все суть продукты ясной деятельности сознания.

² O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 8.

между культурой и цивилизацией, внутри религии, философии, науки и искусства. Все, что может сознать как свою задачу человек, пробудившийся к дневной жизни, есть эта двойная проблема: «проблема сознательного существования и проблема бытия, или проблема пространства и проблема времени, или мир как природа и мир как история, или мир напряжения и мир такта»¹. В потоке «бытия» или непосредственного существования человек переживает *судьбу*, творит *историю*, выражает себя в символах *тотемизма*, является человеком *расы*, испытывает *страстную тоску*, обладает *тактом*, действует, как *политик*². Напротив, в состоянии «сознательного существования» человек познает *причинные отношения*, выступает в мире *протяжения*, *пространства*, выявляет себя в институтах *табу*, обладает *языком*, испытывает *страх*, развивает *напряженное любопытство*, порождает *религию*³.

Противоположность «бытия» и «сознательного существования», как ее изображает Шпенглер, вовсе не есть противоположность двух параллельных, равноправных и равноценных видов или форм жизни. Радикальность шпенглеровского антиинтеллектуализма в том, что «бытие, понятое как алогический и дологический, бессознательный модус человеческой жизни, Шпенглер ставит *выше* «сознательного существования». По Шпенглеру, «можно представить себе бытие без сознательного существования, но не сознательное существование без бытия»⁴.

Этот приоритет *Dasein* над *Wachsein* вовсе не есть присущий материализму примат бытия над сознанием. То, что Шпенглер разумеет под «бытием», есть *человеческое бытие*, поток *человеческого* — и *только* человеческого существования. Поэтому последний и подлинный смысл шпенглеровской антитезы *Dasein* и *Wachsein* сводится к приоритету алогического и дологического бессознательного существования над ясными логическими интеллектуальными формами сознательной жизни.

Радикальный смысл этой антитезы усугубляется в силу того, что шпенглеровская сфера «сознательного существования» покрывает собой не только сферу *научного мышления* и *научного познания*, но также охватывает собой *все без изъятия формы культурного духовного опыта: религию, искусство, философию, науку*. По Шпенглеру, все существующие системы выразительных форм — религия, наука, искусство — суть «*деятельности сознательного существования*»⁵, в основе которых лежит бытие, как поток сознательной жизни.

С выразительностью, исключаяющей всякую двусмысленность, Шпенглер утверждает, что «дух» («*Geist*») есть не постоянная и не необходимая деятельность культурного человека, но всего лишь «специфически городская форма понимающего сознательного существования — *die spezifisch städtische Form des verstehenden Wachseins*»⁶. В духовной жизни Шпенглер видит не высшую и не наиболее зрелую форму человеческой деятельности, но прежде всего — нечто, по сути *враждебное* подлинной основе жизни, ее *отрицающее*. «Царство духа, — утвер-

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 17.

² Там же, II, S. 137.

³ Там же, II, S. 137.

⁴ Там же, II, S. 137.

⁵ Там же, II, S. 63.

⁶ Там же, II, S. 104.

ждает Шпенглер, — конечно, не от мира сего, но оно предполагает этот мир, как сознательным существованием предполагается бытие; царство это возможно только как постоянное *отрицание* (als ein beständiges Neinsagen) действительности, которая как раз вот *тут* и вопреки этому отрицанию, имеется налицо»¹. По Шпенглеру, «все, что происходит в *истории* духа, — а что такая история вообще существует, доказывает уже власть крови над ощущением и пониманием, — все религии, все искусства, все положения мысли суть формы деятельности сознательного существования. Как таковые все они со всеми явлениями своего развития, со всей своей символичкой, со всей присущей им страстностью все еще представляют выражение крови, которая течет в этих формах через все ряды поколений сознательно существующих людей»².

Однако, поскольку человеческая жизнь принимает формы сознательного существования, становится жизнью духа, она, по Шпенглеру, неизбежно превращается в начало, отрицающее самые подлинные, самые глубинные основы существования. Если Гегель видел в «духе» высший, наиболее сложный, наиболее зрелый и наиболее конкретный плод всего развития природы и общества, то Шпенглер, напротив, подлинной сферой человеческой культурной жизни и истории провозглашает не те периоды, когда человек обладает уже развитыми формами языка, науки, искусства и философии, но лишь те, когда человек, еще лишенный дифференцированных форм сознания и культурного опыта, пребывает в потоке непосредственного переживания и существования. Только в этом потоке космического и биологического бытия, не дифференцированного, не облекшегося еще никакими формами знания, искусства и мысли, человек, по Шпенглеру, есть подлинный *человек истории*. История — не там, где духовная деятельность, где сознание, но лишь там, где биология с ее категориями: крови, расы и т. д. В противоречии со своим же стремлением указать границу, за которой биология переходит в историю, Шпенглер утверждает, что «подлинная история *не есть* «история культуры» в том антиполитическом смысле, который так любят философы и доктринеры в начальные эпохи каждой цивилизации и который вновь облюбован ими как раз в наше время, но в полной противоположности с этим она есть целиком история *рас*, история *войн*, *дипломатическая* история, *судьба*, властвующая над потоком существования в образах *мужчины* и *женщины*, в образе *пола*, *сословия*, *государства*, которые в волнах прибою великих событий отстанывают себя и стремятся преодолеть друг друга»³.

Но Шпенглер утверждает не только то, что *дух*, *сознание*, *сознательное* существование враждебны подлинным источникам и стихиям жизни. Он утверждает сверх того, что во всей своей деятельности, во всех своих формах и модификациях *сознание*, *сознательное существование* — даже на вершинах своего расцвета — не достигают своей цели.

—Рождающееся из страха пред миром⁴, из стремления покорить

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 419.

² Там же, II, S. 419.

³ Там же, II, S. 419. Курсив мой (В. А.).

⁴ Чрезвычайно характерно, что страх пред миром Шпенглер считает самым творческим из всех первочувств (O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, I, S. 115).

иррациональную и алогическую стихию жизни, кристаллизовать изливающиеся из ее подземных глубин потоки лавы в отчетливых, отграниченных и светоносных образах¹, бодрствующее сознательное существование — во всех его формах и проявлениях — хочет быть *знанием*. И искусство, и наука, и философия, и религия суть, по Шпенглеру, различные виды *знания*. Но, будучи таким образом деятельностью *познания*, сознательное существование неизбежно терпит крах. Познание, по Шпенглеру, неосуществимо. Оно не только недостижимо и невозможно, оно, кроме того, противоречит самой сущности жизни. Более того. Чем выше и совершеннее формы сознательного существования, тем напряженней, тем безвыходней это противоречие. «В том и состоит отчаянное положение человека высшей культуры, что его могучая воля к пониманию находится в постоянном противоречии с его бытием. Она не служит больше жизни; не может она и господствовать над ней; таким образом в каждом значительном положении всегда остается нечто неразрешимое»². Всякая истина, — утверждает Шпенглер, — по сути своей — абсолютно вневременна и неизменна. Истина — «вне судьбы и вне истории, но также вне действительных событий нашей собственной жизни и смерти»³. Истины несут с собой во внутреннюю сферу духа утешение, освобождение и искупление, но это только «потому, что неподдающиеся предвидению события действительного мира обесцениваются в этих истинах и оказываются превзойденными»⁴.

Несостоятельность познания явствует, по Шпенглеру, из того, что всякое мышление, по самой природе своей, может представлять жизнь, лишь обратив вспять подлинный поток ее движения и существования. По Шпенглеру, все, к чему только прикасается мышление, превращается в механическое, а «все механическое, т. е. обмысленное (alles Gedachte), есть принципиальное извращение органического»⁵.

По Шпенглеру, неизбежный крах мышления и познания с величайшей убедительностью обнаруживается, как только мышление ставит перед собой *проблему движения*. Несостоятельны — так думает Шпенглер — не те или иные исторически предлагавшиеся решения проблемы движения, — несостоятельна в корне сама постановка этой проблемы, сама мысль, будто проблема эта вообще может быть когда-либо разрешена при помощи понятий и математики. «Проблема движения, — утверждает Шпенглер, — есть извращение чувства жизни — eine Umkehrung des Lebensgefühls — и как таковое заведомо неразрешима»⁶. Философская проницательность *элеатов* сказалась, по Шпенглеру, в сделанном им открытии, что «мышление есть бытие, что, стало быть, познанное и протяженное тождественны и, таким образом, познание и становление несоединимы — und also Erkenntnis und Werden unvereinbar seien»⁷.

Само орудие, при помощи которого бодрствующее сознание культурного человека стремится «окончательно и сполна подчинить жизнь

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 173.

² Там же, II, S. 326.

³ Там же, II, S. 326.

⁴ Там же, II, S. 326.

⁵ Там же, I, S. 546.

⁶ Там же, I, S. 546.

⁷ Там же, II, S. 547.

царству духа»¹, непригодно для подобной цели. Орудие это — интеллект, логика, мышление, сознание. Со всей силой, которая ему доступна, Шпенглер ополчается против интеллекта, против всех его функций и категорий.

По Шпенглеру, все логическое есть форма покорения *ставшего, познанного*, но не *становления* и не *жизни*². В основе логического «лежит признак протяженности, выражаемый в первичных символах пространства, тела»³. Логика — неподвижна, превращает все в неподвижное и имеет значение только в области неподвижного⁴. «Все логическое — пространственно, неподвижно, механистично»⁵. Логика не только не может существовать без системы, она — «сплошь система и ничего более»⁶. В полном согласии с Бергсоном Шпенглер утверждает, что «логические методы суть пространственные вещи»⁷, что «логика есть отражение современной механики»⁸ и что ее «определения, суждения, выводы, системы, классификации суть формальные элементы некоей внутренней пространственности»⁹. Перед лицом духа логика — система абсолютных и вечных истин, перед лицом истории она сама лишена истинности¹⁰. Логическое мышление не в силах включить в свой мир чувство судьбы. Даже там, где интеллект пытается этого достигнуть, он выдвигает понятие времени, которое не выражает подлинной судьбы и есть лишь негативный образ пространства¹¹. Логический рассудок — чужд жизни¹², совершенно чужд подлинным ее началам — крови, расе, времени¹³, его понятия «умерщвляют бытие и извращают бодрствующее сознание»¹⁴; «в логических схемах отвлеченного мышления подавляется бесконечное содержание жизни»¹⁵. Логическое мышление — точное мышление, но «все точное само по себе лишено *смысла*; смысл принадлежит не познанию, а непосредственному чувству жизни»¹⁶.

Вместе с Бергсоном и вместе с прагматистами Шпенглер полагает, что наука, опирающаяся на интеллект, служит не подлинному знанию, но лишь «технической воле к власти»¹⁷. Наука «прежде всего и целиком есть техника, а уже потом — теория»¹⁸. Но и как теория, она касается не подлинной логики всего, а лишь ее тени»¹⁹.

По всем этим основаниям Шпенглер отрицает подлинную познавательную ценность логики, интеллекта и науки. По Шпенглеру, не существует никаких доступных изучению правил для длительности, тем-

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 173.

² Там же, I, S. 483.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же, I, S. 406.

⁸ Там же, I, S. 176.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, II, S. 173.

¹¹ Там же, I, S. 178, Ср. I. S. 407.

¹² Там же, I, S. 237.

¹³ Там же, II, S. 162.

¹⁴ Там же, II, S. 142.

¹⁵ Там же, II, S. 172.

¹⁶ Там же, I, S. 529.

¹⁷ Там же, II, S. 369.

¹⁸ Там же, II, S. 369.

¹⁹ Там же, II, S. 329.

па, хода развития микрокосмических процессов и явлений¹. Вместо рационализма и интеллектуалистической логики здесь вступает в силу физиогномика², вместо рассудочного анализа — интуиция³.

Во всех этих положениях нет решительно ничего нового и оригинального сравнительно с алогической критикой Бергсона. Новое в учении Шпенглера — не в способе обоснования алогизма, а в перенесении его выводов из сферы науки в другие сферы идеологической деятельности. Так как религия, философия и искусство тоже суть виды бодрствующего сознания, то к ним применимо все, что было сказано выше о языке, об интеллекте и о науке. Будучи формами, в которых человек, ведущий сознательное существование, пытается покорить поток жизни, — религия, искусство и философия не достигают этой цели. Как бы ни были зрелы, дифференцированы и высоко развиты формы символики в религиозных мифах, в произведениях пластики, музыки и поэзии, в философских учениях, формы эти, как все вообще обнаружения бодрствующего сознания, неадекватны подлинной алогической сущности жизни.

Отсюда Шпенглер делает ряд любопытных выводов. Выводы эти представляют самое напряженное выражение антиинтеллектуализма, какое вообще возможно. Первый из этих выводов — *отождествление науки с религией и искусством*: «Физика, — утверждает Шпенглер, — математика, религия, большое искусство — в последних основаниях своих форм — совершенно тождественны»⁴.

По Шпенглеру, «первое и, быть может, единственное достижение человеческой воли к пониманию есть вера»⁵. То, что мы зовем обычно *знанием*, есть скорее *вера* в такое знание. «Критическое знание предполагает веру в то, что его методы ведут именно к тому, чего ищут: не к новым образам, но к «действительному»⁶. Не существует никакого отличия между *философией* и прирожденной народной *верой*⁷. Но не иначе обстоит дело и с *наукой*. «В основе всякого «познания» природы, — подчеркивает Шпенглер, — в том числе и самого точного — лежит религиозная вера»⁸. При этом зависимость науки от религиозной веры есть, по Шпенглеру, не историческая, но существенная, принципиальная: «Чем больше освобождается теоретическое знание от допущений веры, тем ближе оно к самоупреждению»⁹.

В итоге «вся философия и все естествознание, все, что стоит хоть в каком-либо отношении к «познаванию», в своей глубочайшей основе есть не что иное как утонченный способ применять ко всему «чуждому» *свойственное примитивному человеку заклятие именем*»¹⁰. С полной серьезностью и не метафорически Шпенглер отождествляет всякую физическую технику эксперимента и еще в большей мере магическую — с техникой заклинания примитивных ведунов и волшебни-

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 40.

² Там же, II, S. 35.

³ Там же, I, S. 69; I, S. 511; 92.

⁴ Там же, I, S. 553.

⁵ Там же, II, S. 328.

⁶ Там же, II, S. 329.

⁷ Там же, II, S. 328.

⁸ Там же, I, S. 531.

⁹ Там же, II, S. 329.

¹⁰ Там же, I, S. 557.

ков¹, а технику управления машинами — с техникой волшебства, с помощью которого жрецы управляют демонами². В том же буквальном значении Шпенглер говорит об «освобождающем волшебстве» таких научных терминов, как «вещь в себе», «атом», «энергия», «сила тяжести», «причина», «развитие»³, а в одном из примечаний прямо утверждает, что «популярная вера, какую, например, Геккель связывает с терминами атом, материя, энергия, ничем существенным не отличается от фетишизма неандертальского человека»⁴. После этого нас вряд ли удивит, когда мы узнаем, что антропоморфизм не может быть никогда изгнан из науки — даже из физической теории⁵, что учение об атомах — догма⁶ и что нет никакого различия между католическим и материалистическим воззрением на природу⁷.

Это характерное отождествление науки и философии с религиозной верой, отождествление, с которым могут сравниться разве что воззрения Лосева, имеет в устах Шпенглера двойной смысл. Во-первых, оно имеет целью подчеркнуть *первичность* веры, ее *неискоренимость*, ее обоснованность в глубинах жизни духа и, стало быть, ее *превосходство* над научным знанием. В этом смысле сам Шпенглер отмечает, что различие между верой и знанием — не маловажное⁸. Во-вторых, — и здесь Шпенглер действительно обнаруживает редкую оригинальность — отождествление веры со знанием, религии с наукой означает у Шпенглера полное крушение интеллектуализма. Если вера как род знания — первичнее, глубиннее и выше науки, то как форма сознательного существования (*Wachsein*), как форма духа вера целиком разделяет его судьбу. В последнем счете и религиозная вера не способна дать нам действительное постижение жизни. Как и знание, как и наука, вера «имеет целью не жизненный опыт, но познание мира в качестве природы»⁹. Даже католик нашего времени воспринимает учение религии только как *систему*, а чудо «представляется ему подобным физическим процессам высшего порядка»¹⁰. Не только атеист, но также и верующий не в силах выйти из рамок своей культуры, с характерной для нее ограниченностью возможностей религиозной символики. Более того. Именно в религии неизбежное для всякого сознательного существования противоречие между языком познавательных форм и действительной сущностью потока жизни достигает своей высшей точки: «*Вера и жизнь*, — говорит Шпенглер, — любовь, возникающая из тайного страха перед миром и любовь, происходящая из тайной ненависти полов, познание анорганического и чувство органической логики, причина и судьба — вот величайшее из всех противоречий»¹¹.

Итак, даже религия для Шпенглера бессильна устранить основное противоречие жизни. Даже религия — еще слишком *сознание*, слиш-

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 328.

² Там же, II, S. 328.

³ Там же, I, S. 557—558.

⁴ Там же, I, S. 558.

⁵ Там же, I, S. 553.

⁶ Там же, I, S. 541.

⁷ Там же, I, S. 531.

⁸ Там же, II, S. 331.

⁹ Там же, II, S. 330.

¹⁰ Там же, II, S. 380.

¹¹ Там же, II, S. 331.

ком *мысль*, слишком *дух*, слишком *знания*. Последнее слово философии должно быть не словом даже, но актом бессмысленного и безглагольного погружения в темную алогическую пучину, в неосвещенный никаким светом мысли поток биологического существования.

Перед лицом этого воззрения тщетной кажется всякая культура, всякое культурное действие, всякий культурный опыт: научный, философский, художественный. Задуманная как философия культуры, призванная осветить лучами познания все структурные различия ее феноменов, объяснить их внутреннюю связь и единство, философия Шпенглера сполна уничтожает всякий смысл культурной жизни, культурного развития и движения.

В последних выводах Шпенглера раскрывается *политический* смысл его гносеологии, глубокая связь между философией Шпенглера и идеологией современного *фашизма*. Конечно, в *целом* книга Шпенглера вряд ли будет признана вождями немецкого фашизма за адекватное выражение фашистской идеологии. В «Закате Европы» для них еще слишком много «утонченного интеллектуализма», в уничтожении которого Гитлер и его сподвижники видят одну из задач своей политики. Написанная *до* возникновения современного немецкого фашизма, книга Шпенглера — и в содержании и в стиле изложения — носит еще яркую печать довоенной утонченности и субличности.

Но вместе с тем общий тонус книги Шпенглера, общий смысл его выводов не только согласуется с практикой фашизма, но в известном отношении может почитаться за её теоретическое обоснование. По крайней мере характерная идея «расы», расовой исключительности, под знаменем которой фашизм осуществляет свои дикие расправы, вызывающие в памяти образы средневековой инквизиции и средневековых «гетто», несомненно проникла в теоретическое сознание фашистов не без опосредствующей помощи Шпенглера. Еще большее значение имеет книга Шпенглера в силу общей направленности своих теоретических выводов. Алогизм и антиинтеллектуализм Шпенглера, превосходящие всё, что до сих пор было сказано на эту тему в философии буржуазного Запада, способствует созданию атмосферы, в которой самые бессмысленные, грубые, на разрушение философии, науки, искусства направленные действия получают в глазах фашистских варваров видимость теоретического оправдания.

В одном из выразительнейших экскурсов второго тома Шпенглер с чувством глубокого сожаления останавливается на судьбах мексиканской культуры. В событиях ее истории, представляющей «единственный пример насильственной смерти»¹, единственный случай, когда культура, не захирев, не приостановившись, в силу внутреннего надлома, была просто «разрушена наподобие того, как погибает подсолнечник, у которого сорвал голову прохожий»², была «умерщвлена в полном великолепии своего цветения»³, Шпенглер видит убедительнейшее доказательство *полной бессмысленности человеческой истории*. «Если это вообще возможно когда-либо на земле, то именно здесь, — рассуждает Шпенглер, — *было доказано, что в человеческой истории*

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 51.

² Там же, II, S. 51.

³ Там же, II, S. 51.

в целом нет никакого смысла и что глубокое значение присуще только жизненному потоку единичных культур»¹.

Этот приговор над смыслом человеческой истории, высказанный в тоне глубокой внутренней убежденности, есть в действительности приговор, который над самим собой произнес умирающий для культуры класс. Искренность и убежденность этого приговора — автобиографические, личные. Пользуясь терминами самого Шпенглера, мы должны признать, что эта конечная оценка смысла истории не лишена большой физиогномической выразительности. Она — глубокий симптом полного угасания творческой интеллектуальной силы господствующих классов капиталистического мира. Но на большее он не вправе рассчитывать. Ее теоретическая, доказательная сила — равна нулю. В то время, когда Шпенглер дописывал последние страницы своего труда, «смысл» истории действительно покинул тело капиталистического общества. Но этот «смысл» не умер. Он перешел в тело, в мышцы, нервы, в эмоции и в мысли рабочего класса. В те дни, когда Шпенглер дописывал свою книгу, рабочий класс бывшей Российской империи разрушал основы капиталистического рабства. В наши дни он строит героически социализм и культуру социалистического общества. Эта стройка не дяльская и корыстная экспансия буржуазной цивилизации, но полное глубокого творческого смысла, подлинно культурное дело. От всех прошлых «культур» оно отличается тем, что строится не на крови рабов, а на плечах людей, изменяющих мир. Эта — невиданная еще людьми — культура строится не для избранных, а для миллионов и сотен миллионов. Она не отвергает слепо культурного достояния прошлых формаций, но и не принимает его без отбора и без критики. Для нее творческое достояние прошлых культур не есть совокупность таинственных и непостижимых символов. Она обращается к языку старых культурных форм в спокойной уверенности, что язык этот — внятен и что написанное на нем может быть прочитано. Свой сознательный отбор она произведет не в меру ослепления настоящим, но в меру познания и настоящего, и прошлого, и будущего. Кто работает для будущего, для того история, исторический опыт, историческое познание не может быть чуждым или непосильным делом. История как познание, как разумение смысла всего, что совершалось в прошлом, возможна только для того, кто живет, борется и работает для будущего.

¹ O. Spengler, D. Untergang des Abendlandes, II, S. 52. Курсив Шпенглера.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	<i>Стр.</i>
От автора	3

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ДО МАРКСА

<i>Глава</i>	I. Натуралистический историзм Бэкона Веруламского	7
<i>Глава</i>	II. Натуралистический историзм в философии истории Гердера . .	18
<i>Глава</i>	III. Проблема необходимости и свободы в истории. — Спиноза. — Кант	32
<i>Глава</i>	IV. Проблема необходимости и свободы в истории. — Фихте старший	39
<i>Глава</i>	V. Проблема необходимости и свободы в истории. — Шеллинг . .	53
<i>Глава</i>	VI. Проблема необходимости и свободы в истории. — Гегель . . .	68
<i>Глава</i>	VII. Философия истории Гегеля, ее социально-исторические корни и ее социальная направленность	77

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

МАРКС И ПРЕОДОЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

<i>Глава</i>	VIII. Маркс и проблемы философии истории. — Маркс и Гегель. — Маркс и Фейербах	93
<i>Глава</i>	IX. Маркс и проблема монизма естественных и социальных наук .	108
<i>Глава</i>	X. Маркс и понятие общественно-экономической формации. — Диалектика общего, особенного и единичного в истории. — Маркс — Шопенгауэр	121
<i>Глава</i>	XI. Диалектика необходимости и свободы в учении Маркса об истории. Объективные и субъективные условия свободы исторического действия. — Классовый субъект свободы исторической активности	140
<i>Глава</i>	XII. Учение Маркса о классовой борьбе. — Его извращение в теориях социал-фашизма. Диктатура пролетариата как необходимое и важнейшее понятие исторической концепции	159

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

БУРЖУАЗНЫЙ АЛОГИЧЕСКИЙ ИСТОРИЗМ ЭПОХИ ИМПЕРИАЛИЗМА.

<i>Глава</i>	XIII. Кризис историзма в сознании представителей буржуазной философии истории. Фрейбургская школа и проблема философии истории	181
<i>Глава</i>	XIV. Философия истории Риккерта и логический дуализм естествознания и истории	193
<i>Глава</i>	XV. Логика исторического познания в учении Риккерта. — Мнимая антитеза общего и индивидуального. — Классовые корни философии истории Риккерта	202

	<i>Стр.</i>
<i>Глава XVI.</i> Философия фашизирующей Германии. — Шпенглер и проблема специфичности исторической науки	214
<i>Глава XVII.</i> Биологизм философии истории Шпенглера и его классовая направленность в условиях фашизирующей Германии	226
<i>Глава XVIII.</i> Философия истории Шпенглера как явление современного буржуазного алогизма	251

9

3 рубля

Переплет 50 коп.