

## К шестидесятой годовщине смерти Гегеля

Шестьдесят лет тому назад, 14 ноября 1831 года, скончался человек, которому бесспорно и всегда будет принадлежать одно из самых первых мест в истории мысли. Между теми науками, которые у французов называются «*sciences morales et politiques*»<sup>1</sup>, нет ни одной, которая не испытала на себе могучего и в высшей степени плодотворного влияния гегелевского гения. Диалектика, логика, история, право, эстетика, история философии и история религии приняли новый вид благодаря толчку, полученному ими от Гегеля.

Гегелевская философия воспитала и закалила мысль таких людей, как Штраусе, Бруно Бауэр, Фейербах, Фишер, Ганс, Лассаль и, наконец, Энгельс и Маркс. Еще при жизни своей Гегель пользовался огромной, всемирной славой; после его смерти, в промежуток времени от тридцатых до сороковых годов, почти всеобщее увлечение его философией приняло еще более острый характер; но затем началась быстрая реакция: Гегеля стали третировать, по выражению Маркса, так же, как честный Мендельсон третировал во время Лессинга Спинозу, т. е. как «дохлую собаку»<sup>1</sup>. Интерес к его философии совсем исчез в «образованных» слоях; в ученом же мире он ослабел настолько, что до сих пор никто из специалистов по истории философии даже не подумал о том, чтобы определить и указать «остающуюся стоимость» Гегелевой философии в тех многочисленных отраслях знания, которые затрагивались ею. Чем объясняется такое отношение к Гегелю, мы отчасти увидим ниже; теперь же заметим только, что в недалеком будущем можно ожидать нового оживления интереса к его философии и особенно к его философии истории. Огромные успехи рабочего движения, вынуждающие так называемые образованные классы интересоваться той теорией, под знаменем которой оно совершается, заставят эти классы заинтересоваться также историческим происхождением этой теории.

А раз они заинтересуются этим, они скоро придут к Гегелю, который превратится, таким образом, в их глазах из «философа реставрации» в родоначальника самых передовых теперь идей.

И вот почему можно наперед предсказать, что хотя интерес к Гегелю и оживится в образованных классах, но что они уже никогда не будут относиться к нему с той глубокой симпатией, какую они питали к нему лет шестьдесят тому назад в странах немецкой культуры. Напротив, буржуазные ученые с жаром примутся за «критический пересмотр» философии Гегеля, и много докторских дипломов приобретено будет в борьбе с «крайностями» и с «логическим произволом» покойного профессора.

Конечно, от подобного «критического пересмотра» наука выиграет только то, что снова и снова обнаружат свою теоретическую несостоятельность ученые защитники капиталистического порядка, подобно тому как уже обнаружили они ее в области политической. Но недаром говорят, что всегда полезно «рыться вокруг корней истины». Возрождение интереса к гегелевской философии послужит для беспристрастных людей поводом к самостоятельному изучению его сочинений, а это будет хотя и нелегкой, но чрезвычайно плодотворной умственной работой. У Гегеля очень многому научатся те, которые действительно стремятся к знанию.

В предлагаемой статье мы хотим сделать попытку оцепить философско-исторические взгляды великого немецкого мыслителя. В общих чертах это уже сделано рукою мастера в превосходных статьях Энгельса «*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*»<sup>2</sup>, напечатанных в «*Neue Zeit*»<sup>1</sup> и потом появившихся в виде отдельной брошюры. Но мы думаем, что названные взгляды Гегеля вполне заслуживают более подробного рассмотрения.

<sup>1</sup> [«науками нравственными и политическими»]

<sup>2</sup> [«Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»]

Значение Гегеля в общественной науке определяется, прежде всего, тем, что он смотрел на все ее явления с точки зрения процесса *des Werdens* (становления), т. е. с точки зрения их возникновения и уничтожения. Многим может показаться, что это очень небольшая заслуга, так как иначе, кажется, и нельзя смотреть на общественные явления. Но, во-первых, и до сих пор еще эта точка зрения, как мы увидим ниже, далеко не понятна многим из тех, которые считают себя «эволюционистами»; во-вторых, во времена Гегеля от нее еще дальше были люди, занимавшиеся общественными науками. Достаточно припомнить тогдашних социалистов и экономистов. Социалисты смотрели тогда на буржуазный порядок, как на очень вредный, правда, но тем не менее совершенно *случайный* продукт человеческих *заблуждений*. Экономисты восхищались им и не находили достаточно слов для его восхваления, но и им представляется он не более как плодом *случайного* открытия *истины*. Дальше этого *абстрактного противопоставления истины заблуждению* не шли ни те, ни другие, хотя в учениях социалистов были уже *зачатки* более правильного взгляда на вещи.

Для Гегеля подобное абстрактное противопоставление истины заблуждению было одною из тех нелепостей, в которые так часто попадает «рассудочное» мышление. Ш.-Б. Сэй считал бесполезным изучение истории политической экономии, потому что до Адама Смита все экономисты проповедовали ошибочные теории. Для Гегеля философия была лишь умственным выражением своего времени.

Каждая в данное время «превзойденная» философия была *истинной для своего времени*, и уже по одному этому Гегель не мог отбрасывать прежние философские системы, как старый и никуда не годный хлам. Напротив, по его словам, «последняя по времени философия есть результат всех предшествовавших философий и потому должна заключать в себе принципы их всех» («Enzyklopädie»<sup>3</sup>, § 13)<sup>1</sup>. В основании такого взгляда на историю философии лежало, конечно, чисто идеалистическое соображение о том, что «руководитель этой духовной работы (т. е. работы философской мысли.—Г. П.) есть единый живой дух, мыслящая природа которого заключается в том, чтобы приходить к самосознанию и, раз достигнув его, немедленно возвышаться над достигнутою ступенью и идти далее» (Ibid.)<sup>4</sup>.

Но самый последовательный материалист не откажется признать, что каждая данная философская система есть лишь умственное выражение своего времени<sup>5</sup>. И если, возвращаясь к истории политической экономии, мы спросим себя, с какой точки зрения мы должны смотреть на нее в настоящее время, то немедленно увидим, насколько мы ближе к Гегелю, чем к Ж.-Б. Сэю. Вот, например, с точки зрения Сэя, т. е. с точки зрения абстрактной противоположности между истиной и заблуждением, меркантильная система, или даже система физиократов, должна была представляться, и действительно представлялась, не более как случайно попавшею в человеческие головы нелепостью. Но мы знаем теперь, до какой степени каждая из названных систем являлась необходимым продуктом своего времени.

«Если монетарная и меркантильная системы рассматривают всемирную торговлю и непосредственно в нее впадающие ветви национального труда как единственные истинные источники богатства или денег, то<sup>1</sup> надо принять в соображение, что в ту эпоху величайшая часть национального производства двигалась еще в феодальных формах и служила своим производителям непосредственным источником существования. Продукты по большей части не превращались в товары, а потому не превращались и в деньги, не вступали в материальный круговорот общественной жизни, не представлялись, поэтому, воплощением абстрактного труда и на самом деле вовсе не составляли буржуазного богатства... Сообразно подготовительной стадии буржуазного производства, эти непризнанные пророки крепко держались за осязаемую и блестящую форму меновой стоимости, за ее форму всеобщего

---

<sup>3</sup> [«Энциклопедия»]

<sup>4</sup> [Там же.]

<sup>5</sup> Конечно, она может быть, и всегда бывает, отражением только *известной стороны* своего времени. Но это не изменяет дела по существу.

товара в противоположность всем особенным товарам» (Karl Marx, «Zur Kritik der politischen Oekonomie», Berlin 1859, S. 138—139)<sup>61</sup>. Спор физиократов с их противниками Маркс объясняет как спор о том, какой род труда создает прибавочную стоимость (Ibidem, S. 35)<sup>72</sup>. Не правда ли, это был вопрос весьма «своевременный» для буржуазии, которая готовилась тогда стать всем?

Но не одна философия представляется Гегелю естественным и необходимым продуктом своего времени; так же смотрит он и на религию и на право. И притом нужно заметить, что и философия, и право, и религия, и искусство, и даже техника («*technische Geschicklichkeit*»)<sup>8</sup> находятся, по Гегелю, в теснейшей взаимной связи: «только при данной религии может существовать данная форма государственного устройства, и только при данном государственном устройстве может существовать данная философия и данное искусство»<sup>93</sup>. Это опять может показаться чем-то тривиальным: кто же не знает, как тесно связаны одна с другой все стороны и все проявления народной жизни? Теперь это известно каждому школьнику. Но Гегель не так понимал эту взаимную связь различных сторон и проявлений народной жизни, как понимают ее до сих пор многие «образованные» люди и школьники. Связь эта представляется им в виде простого взаимодействия названных сторон и проявлений, причем, во-первых, самое взаимодействие это остается совершенно невыясненным, а во-вторых, — и это главное — совершенно забывается о том, что должен быть один общий источник, из которого берут начало все эти находящиеся во взаимодействии стороны и проявления. Таким образом, эта система взаимодействия оказывается ни на чем не основанной, висящей в воздухе: право влияет на религию, религия влияет на право, а каждая из них и обе они вместе влияют на философию и на искусство, которые в свою очередь, действуя друг на друга, действуют также и на право, и на религию, и т. д. Так гласит действительно общеизвестная мудрость. Положим, что мы можем удовольствоваться таким изложением дела для каждого данного времени. Но ведь у нас остается еще вопрос о том, чем обуславливалось историческое развитие религии, философии, искусства, права и т. д. вплоть до данной исторической эпохи.

В ответ на этот вопрос указывают обыкновенно все на то же *взаимодействие*, которое, таким образом, перестает, наконец, объяснять что бы то ни было; или указывают какие-нибудь случайные причины, влияющие на ту или другую сторону народной жизни и не имеющие между собою ничего общего; или, наконец, все дело сводится к субъективной логике людей; говорится, например, что философская система Фихте логически вытекла из философской системы Канта, философия Шеллинга логически вытекла из философии Фихте, а философия Гегеля — из философии Шеллинга. Так же «логически» объясняется смена различных школ в искусстве. Здесь есть, несомненно, своя доля истины. Жаль только, что она ровно ничего не объясняет. Мы знаем, что иногда переход от одной философской системы или от одной школы в искусстве к другой совершается очень быстро, в течение нескольких лет, иногда же для него требуются целые столетия. Откуда происходит это различие? Логическая филиация идей совершенно его не объясняет. Не объясняют ничего и указания общеизвестной школьной мудрости на взаимодействие и на случайные причины. Но «образованные» люди этим не смущаются. Наговорив глубокомысленных вещей по поводу взаимодействия различных сторон народной жизни, они довольствуются этим «проявлением» их собственного глубокомыслия и перестают думать как раз там, *где строгое научное мышление впервые входит всецело в свои права*. Гегель был, как небо от земли, далек от подобного глубокомыслия. «Когда довольствуются тем, что рассматривают данное содержание с точки зрения взаимодействия, — говорит он, — то это... представляет собою прием крайне бедный в смысле понимания; тогда имеют дело просто с сухим фактом и

<sup>6</sup> [Карл Маркс, «К критике политической экономии», Берлин 1859, стр. 138—139.]

<sup>7</sup> [Там же, стр. 35]

<sup>8</sup> [«техническое мастерство»]

<sup>9</sup> «Philosophie der Geschichte», dritte Auflage, Berlin 1848, Einleitung, S. (56. [«Философия истории», третье издание, Берлин 1848, Введение, стр. 66. ]

требование посредствования, сказывающееся там, где речь заходит о нахождении причинной связи, остается неудовлетворенным. Недостаточность приема, заключающегося в рассмотрении явления с точки зрения взаимодействия, состоит в том, что отношение взаимодействия, вместо того чтобы служить эквивалентом понятия, само еще должно быть понято, и это достигается тем, что обе взаимодействующие стороны признаются моментом чего-то третьего, высшего, а не принимаются за непосредственно данные»<sup>10</sup>. Это значит, что, говоря, например, о различных сторонах народной жизни, мы должны, не довольствуясь указанием на их взаимодействие, искать их объяснения в чем-то новом, «высшем», т. е. в том, чем обуславливается как самое существование их, так и возможность их взаимодействия.

Где же искать этого нового, «высшего»?

Гегель отвечает, что его надо искать в свойствах народного духа. И это вполне логично с его точки зрения. Для него вся история есть лишь «изложение и осуществление всеобщего духа». Движение всеобщего духа совершается *ступенями*. «...Каждая ступень, как отличная от других, имеет свой собственный, определенный Принцип. Таким принципом является в истории... особый народный дух. В свойствах народного духа конкретно выражаются все стороны народного сознания и народной воли, всей его действительности; они налагают свою печать на его религию, на его политический строй, на его нравственность, на его право, на его обычаи, а также на его науку, на его искусство и на его технику. Все эти частные свойства объясняются общими свойствами народного духа, равно как и, наоборот, эти общие свойства могут быть выведены из изучаемых историей фактических частных народного быта»<sup>11</sup>.

Нет ничего легче, как сделать здесь то блестящее открытие, что приведенный взгляд Гегеля на всемирную историю пропитан идеализмом чистейшей воды. Это бросается в глаза, как выразился бы Гоголь, всякому, даже не обучавшемуся в семинарии. Точно так же нет ничего легче, как ограничить «критику» гегелевской философии истории презрительным пожатием плеч по поводу ее крайнего идеализма. Так и поступают нередко люди, которые сами не способны ни к какому последовательному мышлению,— люди, которые недовольны материалистами за то, что те — материалисты, недовольны идеалистами за то, что те — идеалисты, и чрезвычайно довольны собою, потому что их собственное мирозерцание будто бы свободно от всяких крайностей, между тем как на самом деле оно есть просто-напросто совершенно непереваренный и совершенно непереваримый винегрет из идеализма и материализма. Философия Гегеля имеет, во всяком случае, то неоспоримое достоинство, что в ней нет ни атома *эклетицизма*. И если ее ошибочная идеалистическая основа действительно дает себя чувствовать слишком часто; если она ставит слишком тесные пределы движению гениальной мысли великого человека, то именно это обстоятельство и должно заставить нас отнестись к философии Гегеля с величайшим вниманием; именно оно-то и делает ее в высшей степени поучительной. Идеалистическая философия Гегеля сама в себе включает самое лучшее, самое неопровержимое доказательство несостоятельности идеализма. Но в то же время она учит нас последовательности в мышлении, и кто с любовью и со вниманием пройдет ее суровую школу, тот навсегда получит спасительное отвращение от эклектического винегрета...

Если мы знаем теперь, что всемирная история вовсе не есть «изложение и осуществление всемирного духа», то еще не значит, что мы можем удовольствоваться ходячими рассуждениями на ту тему, что политический строй всякого данного народа влияет на его нравы, а нравы его влияют на его конституцию и т. п. Мы должны согласиться с Гегелем, что и нравы и политическое устройство происходят из одного общего источника. Каков именно этот источник, на это указывает нам современное материалистическое объяснение истории, о котором мы заметим пока только то, что гг. эклектики понимают его с

<sup>10</sup> «Enzyklopädie», §. 156, Zusatz. («Энциклопедия», § 156, Прибавление.)<sup>1</sup>

<sup>11</sup> «Philosophie der Geschichte», Einleitung, S. 79. [«Философия истории», Введение, стр. 79.]<sup>2</sup>

таким же трудом, с каким они проникают в тайны диаметрально противоположных ему идеалистических взглядов Гегеля.

Каждый раз, когда Гегель принимается за характеристику какого-нибудь великого исторического народа, он обнаруживает всесторонние знания и огромную проницательность; он дает поистине блестящие и в то же время глубоко поучительные характеристики, рассыпая мимоходом целый ряд самых цепных замечаний о различных сторонах истории данного народа. Он увлекает вас, и вы готовы забыть, что имеете дело с идеалистом, вы готовы признать, что он действительно «*die Geschichte nimmt, wie sie ist*»<sup>12</sup>, что Гегель строго следует своему правилу: «держаться исторической, эмпирической почвы». По зачем нужна Гегелю эта историческая, эмпирическая почва? Затем, чтобы определить *свойства духа* данного народа. Дух данного народа есть, как мы уже знаем, не больше как ступень в развитии всеобщего духа; свойства же этого последнего выводятся вовсе не из изучения всемирной истории; понятие о нем *вносится в ее изучение* как совершенно готовое, со всех сторон законченное понятие. Отсюда происходит вот что: пока история не противоречит понятию о всеобщем духе и «законам» развития этого духа, она берется «как она есть»; Гегель «держится исторической, эмпирической почвы». Но когда история не то что противоречит «законам» развития всеобщего духа, а просто выходит из колеи этого предполагаемого развития, является чем-то не предусмотренным гегелевской логикой, она оставляется без внимания. Такое отношение к истории, по-видимому, должно было бы, по крайней мере, спасти Гегеля от противоречий с самим собою. Но на деле выходит не так. Гегель далеко не свободен от противоречий. Вот довольно яркий пример. Гегель в следующих выражениях говорит о религиозных представлениях индийцев.

«Любовь, небо, — словом, все духовное, — с одной стороны, проходит через фантазию индийца, а с другой стороны, все мыслимое им представляется ему в столь же чувственном виде, и он... погружается в это чувственное. Предметы религиозного поклонения представляют собою поэтому или созданные искусством чудовищные образы, или же естественные вещи. Каждая птица, каждая обезьяна есть бог, совершенно общее существо. Индийцы не способны смотреть на предмет с точки зрения рассудочных определений, потому что для этого нужна уже рефлексия»<sup>13</sup>.

На основании этой характеристики Гегель считает поклонение животным за естественное следствие того обстоятельства, что дух *индийского народа* представляет собою одну из низших *ступеней* в развитии *всеобщего духа*. Древние персы, обоготворявшие свет, а также «солнце, луну и пять других светил», признававшихся ими за «почтенные образы Ормузда», ставятся Гегелем выше индийцев. Но вот посмотрите, что говорит тот же Гегель о поклонении животным у древних египтян.

«Куль (египтян) состоит преимущественно из поклонения животным... Для нас поклонение животным отвратительно; мы можем привыкнуть к обоготворению неба, по нам чуждо почитание животных. И, однако, несомненно, что пароды, поклоняющиеся солнцу и другим светилам, нисколько не выше тех, которые обоготворяли животных; наоборот, потому что в животном мире египтяне созерцали внутреннее, непостижимое»<sup>14</sup>.

То же самое поклонение животным получает, в глазах Гегеля, совершенно различное значение, смотря по тому, идет ли речь об индийцах или об египтянах. Почему же это так? Неужели индийцы обоготворяли животных действительно совсем на другой лад, чем египтяне? Нет, тут просто дело в том, что египетский народный «дух» представляет собою «*переход*» к греческому, занимает сравнительно высокую ступень в гегелевской классификации, и потому Гегель не хочет уличать его в тех же слабостях, в которых был уличен низко поставленный индийский народный дух. Точно так же совсем иначе относится Гегель к *кастам*, смотря по тому, встречается ли он с ними в Индии или в Египте. Индийские касты «становятся естественными различиями», а потому личность в Индии еще

<sup>12</sup> [«историю берет такую, какова она есть»]

<sup>13</sup> «Philosophie der Geschichte», S. 192, 193. [«Философия истории», стр. 192, 193]<sup>1</sup>.

<sup>14</sup> Ibid., S. 258. [Там же, стр. 258.]<sup>2</sup>

меньше умеет ценить себя, чем в Китае, где существует незавидное равенство всех перед деспотом. Об египетских кастах мы узнаем, что они «не окаменели, а находятся во взаимной борьбе и во взаимном соприкосновении: они часто разлагаются и опять возникают». Но уже из того, что сам Гегель говорит о кастах в Индии, видно, что и там не совсем отсутствовали их взаимная борьба и их взаимное соприкосновение. В этом случае, как и в вопросе о поклонении животным, Гегелю приходится в интересах довольно произвольной логической конструкции придавать совершенно различное значение совершенно аналогическим явлениям общественной жизни. Но это еще не все. Ахиллесова пята идеализма обнажается перед нами в особенности там, где Гегелю приходится иметь дело с переходом центра тяжести исторического движения от одного народа к другому или с изменением *внутреннего* состояния данного народа. В таких случаях, естественно, возникает вопрос о причине таких переходов и изменений, и Гегель, как идеалист, ищет ответа в свойствах того самого *духа*, осуществление которого и составляет, по его мнению, историю. Он спрашивает себя, например, почему древняя Персия склонилась к упадку, между тем как Китай и Индия продолжают существовать. Ответу предшествует у него следующее замечание:

«Прежде всего надо устранить тот предрассудок, что продолжительность существования указывает на какое-либо превосходство: неразрушимые горы вовсе не лучше быстро отцветающей розы».

Этого предварительного замечания, разумеется, ни в коем случае нельзя считать ответом. Далее идут такие рассуждения:

«В Персии начинается принцип свободного духа в его противоположности с естественностью; это естественное существование поэтому отцветает, склоняется к упадку; в персидском царстве действует принцип отделения от природы, а потому оно стоит выше, чем миры, подчиненные природе<sup>15</sup>. В этом сказалась естественная необходимость прогресса; дух открыл себя и должен себя исполнить. Китаец имеет значение только как мертвец; индеец умерщвляет сам себя, погружается в Брам<sup>1</sup>, умирает заживо в состоянии полной бессознательности или является богом в силу своего рождения<sup>16</sup>; там нет никакого изменения, никакого прогресса, потому что движение вперед возможно только тогда, когда дух достигает самостоятельности. Со светом персов<sup>17</sup> начинается духовное созерцание, в котором дух расстается с природой, поэтому (sic!) мы находим здесь впервые... что предметность остается свободной, т. е. что различные народы<sup>18</sup> не угнетаются, а сохраняют свое богатство, свои учреждения, свою религию. И именно это было слабой стороной Персии в сравнении с Грецией»<sup>19</sup>.

Во всем этом длинном рассуждении только самые последние строки, касающиеся внутренней организации персидского царства как причины слабости, обнаруженной Персией в ее столкновении с Грецией, — только эти последние строки и могут быть названы попыткой объяснения исторического факта падения Персии. Но эта попытка объяснения имеет очень мало общего с идеалистическим объяснением истории, которого держался Гегель: слабость внутренней организации Персии стоит в очень сомнительной связи со «светом персов». Там же, где Гегель остается верен *идеализму*, он в лучшем случае делает то, что закутывает в идеалистическое покрывало тот самый факт, который требует объяснения. Совершенно такое же крушение терпит у него идеализм повсюду. Возьмем еще вопрос о внутреннем разложении Греции. Греческий мир был, по Гегелю, миром красоты и «прекрасной моральной нравственности»<sup>20</sup>. Греки были превосходными, глубоко преданными своему отечеству и способными на всякое самоотвержение людьми. Но они совершали великие подвиги «без рефлексии».

<sup>15</sup> Т. е. китайский и индийский «мир».

<sup>16</sup> В качестве брамина.

<sup>17</sup> Которому поклонялись древние персы.

<sup>18</sup> Входящие в состав персидского царства.

<sup>19</sup> «Philosophie der Geschichte», S. 270—271. [«Философия истории», стр. 270—271.]<sup>1</sup>

<sup>20</sup> Известно, что Гегель отличал *мораль от нравственности*.

Для грека отечество было необходимостью, без которой он не мог бы жить. Только позже софисты ввели принципы; явилась субъективная рефлексия, моральное самосознание, учение о том, что каждый должен поступать согласно своему убеждению. С этих пор и началось разложение вышеупомянутой «прекрасной, моральной нравственности» греков; «самоосвобождение внутреннего мира» привело к упадку Грецию. Одной из сторон этого внутреннего мира было *мышление*. Следовательно, мы сталкиваемся здесь с тем интересным и историческим явлением, что сила мышления действует, между прочим, как «принцип разращения». Такой взгляд заслуживает внимания уже по одному тому, что он гораздо глубже прямолинейного взгляда просветителей, для которых успехи мысли всякого данного народа непременно и непосредственно должны вести к «прогрессу». Но тем не менее остается открытым вопрос о том, откуда же взялось это «самоосвобождение внутреннего мира»? Идеалистическая философия Гегеля отвечает, что «дух мог только на короткое время остановиться на точке зрения прекрасной моральной нравственности». Но это, разумеется, опять вовсе не ответ, а лишь перевод вопроса на философский язык Гегелева идеализма. Гегель и сам как будто чувствует это и потому спешит прибавить, что «принцип разложения *открыл себя* прежде всего во внешнем политическом развитии — как в войнах греческих государств между собою, так и в борьбе различных факций<sup>1</sup> в городах»<sup>21</sup>. Тут мы становимся уже на *конкретную* историческую почву. Борьба «факций» внутри городов, по словам самого Гегеля, была продуктом экономического развития Греции, т. е., иными словами, борьба политических партий была лишь выражением возникших в греческих городах *экономических противоречий*. А если мы припомним, что и пелопоннесская война<sup>3</sup> была, как это видно из Фукидида, лишь распространившеюся па всю Грецию борьбой классов, то мы без труда придем к тому заключению, что причин разложения Греции нужно искать в ее *экономической истории*<sup>22</sup>. Таким образом, Гегель подсказывает нам материалистическое понимание истории, хотя для него самого борьба классов в Греции является лишь как проявление «принципа разложения». Выражаясь терминами Гегеля, можно сказать, что *материализм оказывается истиной идеализма*. И с такими неожиданностями мы сплошь и рядом встречаемся в гегелевской философии истории. Величайший из *идеалистов* как будто задался целью расчистить поле для *материализма*. Говорит ли он о средневековых городах, он, отдавши должную дань идеализму, рассматривает их историю, с одной стороны, как борьбу горожан с духовенством и дворянством, а с другой — как борьбу различных слоев граждан между собою, «богатых горожан с простым народом»<sup>23</sup>; говорит ли он о реформации<sup>5</sup>, он опять сперва открывает нам тайны «всеобщего духа», а потом делает следующее, совершенно неожиданное в устах идеалиста замечание насчет распространения протестантизма<sup>6</sup>:

«В Австрии, в Баварии, в Богемии реформация сделала большие успехи, и хотя говорят: когда истина раз проникла в сердца людей, то ее уже нельзя вырвать оттуда, но реформация была побеждена здесь силой оружия хитрости или убеждения. *Славянские народы были земледельческими народами* (курсив Гегеля), а земледелие ведет к появлению господ и подчиненных. В земледелии главная роль принадлежит природе; человеческая сноровка и субъективная деятельность находят себе при этой работе, вообще говоря, меньше места. Поэтому славяне медленнее и с большим трудом приходят к субъективному самосознанию и к сознанию общего, и они не могли принять участия в начавшемся освобождении»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> «Philosophie der Geschichte», S. 323. [«Философия истории» стр. 323.]<sup>2</sup>

<sup>22</sup> Lacedaemon «besonders wegen der Ungleichheit des Besitzes herunterkam» [«Главной причиной упадка Лакедемона было имущественное неравенство»], — прямо говорит сам Гегель<sup>4</sup>.

<sup>23</sup> Гегель замечает: «Присматриваясь к этой беспокойной и изменчивой внутренней жизни городов, к постоянной взаимной борьбе факций, мы с удивлением видим, что, с другой стороны, там высоко процветала промышленность, равно как и сухопутная и морская торговля. Тот же самый принцип жизненности, который питался этой внутренней возбужденностью, вызывал это процветание».

<sup>24</sup> «Philosophie der Geschichte», S. 506. [«Философия истории», стр. 506.]<sup>1</sup>

Этими словами Гегель прямо говорит нам, что в экономической деятельности данного народа нужно искать объяснения его религиозных взглядов и всех тех освободительных движений, которые возникают в его среде. Но этого еще мало. Государство, которое и по идеалистическому объяснению Гегеля есть «осуществление нравственной идеи, нравственного духа, обнаруживающего себя, как себе самой ясную субстанциональную волю, мыслящую и знающую себя и исполняющую то, что она мыслит и знает»<sup>25</sup>, — государство у Гегеля само оказывается не чем иным, как *продуктом экономического развития*.

«Действительное государство, — говорит он, — и действительное правительство возникают только тогда, когда уже есть налицо различие сословий, когда очень большими становятся богатство и бедность и когда появляется такое положение, что большинство уже не в состоянии удовлетворять свои потребности привычным для него способом»<sup>26</sup>.

Точно так же историческое возникновение *брака* стоит у Гегеля в тесной связи с *экономической историей* человечества.

«Истинное начало и первое основание государств вполне основательно отнесено было, вместе с *установлением брака*, к возникновению земледелия, так как земледелие ведет за собою... частную собственность, и в непостоянном ищущая себе поддержки непостоянная жизнь дикаря приходит к спокойствию частного права и к обеспеченному удовлетворению потребностей, а вместе с тем ограничение половой любви браком превращает половые отношения в *продолжительный союз*; удовлетворение нужд становится *заботой о семье*, а владение — *семейным имуществом*»<sup>27</sup>.

Мы могли бы привести еще очень много примеров подобного рода. Но так как место не позволяет нам этого, то мы ограничимся указанием на значение, придаваемое Гегелем «географической основе всемирной истории».

О значении географической среды для исторического развития человечества писано было много и *до* и *после* Гегеля. Но как до Гегеля, так и после него исследователи часто грешили тем, что имели в виду исключительно только *психологическое* или даже *физиологическое* влияние окружающей природы на человека, совершенно забывая об ее влиянии на состояние общественных *производительных сил и, через них*, на все вообще социальные отношения людей, со всеми их идеологическими надстройками<sup>28</sup>. Если не в частности, то в *общей постановке вопроса* Гегель совершенно избежал этой огромной ошибки. По Гегелю, есть три характерные различия географической среды: 1) безводная плоская возвышенность с ее большими степями и равнинами; 2) низменные долины, прорезанные большими реками; 3) прибрежные земли, находящиеся в непосредственной связи с морем.

В первых преобладает скотоводство; во вторых — *земледелие*; в третьих — торговля и ремесла. Сообразно этим основным различиям различно складываются и общественные отношения людей, населяющих эти местности. Обитатели плоских возвышенностей — например, *монголы* — ведут патриархальную кочевую жизнь и не имеют истории в собственном смысле этого слова. Только время от времени, собираясь большими массами, обрушиваются они, как *буря*, на культурные страны, повсюду оставляя за собою опустошение и разрушение<sup>29</sup>. Культурная жизнь начинается в долинах, обязанных рекам

<sup>25</sup> «Philosophie des Rechts», § 257. [«Философия права», § 257.]<sup>2</sup>

<sup>26</sup> «Philosophie der Geschichte», Einleitung, S. 106. [«Философия истории», Введение, S. 106.]<sup>3</sup>

<sup>27</sup> «Philosophie des Rechts», § 203, Anmerkung. [«Философия права», § 203, Примечание.]<sup>4</sup> Нечего и говорить о том, что при тогдашнем состоянии науки взгляд Гегеля на первоначальную историю семьи и собственности не мог отличаться большою определенностью, по важно то, что он уже чувствует, где надо искать ключа к ней.

<sup>28</sup> Так, например, Монтескье в своем «Esprit des lois» [«Дух законов»] нередко пускался в рассуждения о влиянии природы на физиологию человека. Такого рода влиянием пытается он объяснить многие исторические явления<sup>1</sup>.

<sup>29</sup> «Плоские возвышенности ведут к узким горным долинам, обитаемым спокойными горными народами, пастухами, занимающимися отчасти и земледелием. Таковы швейцарцы, — говорит Гегель.— Такие же на-роды встречаются и в Азии, но в общем они не имеют значения».

своим плодородием. «Такой долиной является Китай, Индия... Вавилония... и Египет. В этих странах возникают великие империи, образуются большие государства. Это потому, что земледелие, господствующее здесь как основной принцип существования индивидуумов, приурочено к правильной смене времен года и к соответствующим этому правильным занятиям; там являются поземельная собственность и связанные с нею правовые отношения...»<sup>2</sup> Но населяющие низменные долины земледельческие народы отличаются большею косностью, неподвижностью, замкнутостью; они не умеют пользоваться для взаимных сношений всеми теми средствами, которые предоставляет в их распоряжение природа. Этот недостаток чужд народам, населяющим прибрежные страны. Море не разделяет людей, а соединяет их. Вот почему именно в прибрежных странах культура, а с нею и развитие человеческого сознания, достигает наивысшей степени развития. За примерами ходить недалеко: достаточно указать на древнюю Грецию<sup>30</sup>.

Читателю известна, может быть, вышедшая в 1889 г. книга Л. Мечникова «La civilisation et les grands fleuves historiques»<sup>31</sup>. У Мечникова встречаются несомненные уклонения в сторону идеализма, но в общем он все-таки стоит на материалистической точке зрения. И что же? Взгляд этого *материалиста* на историческое значение географической среды почти совершенно сходится со взглядами *идеалиста* Гегеля, хотя Мечников, вероятно, очень удивился бы, если бы услышал о существовании подобного средства.

Влиянием географической среды Гегель объясняет отчасти и возникновение неравенства в среде более или менее первобытных обществ. Так, он указывает, что в *досолоновской* Аттике<sup>4</sup> различие сословий (под сословиями он понимает различные более или менее зажиточные слои населения: жителей равнин, обитателей холмов и обитателей берегов. — Г. П.) покоится на различии местностей. И несомненно, что различие местностей и связанное с ним различие *занятий* должны были оказать большое влияние на *экономическое* развитие первобытных обществ. К сожалению, эта сторона дела далеко не всегда принимается в соображение современными исследователями.

Гегель едва ли много занимался *политической* экономией; но его гениальный ум и здесь, как и во многих других областях, помог ему схватить самую характерную и самую существенную сторону явлений. Гегель яснее всех современных ему экономистов, не исключая даже Рикардо, понимал, что в обществе, основанном на частной собственности, рост богатства на одной стороне непременно должен сопровождаться ростом бедности на другой. Он категорически говорит это как в своей «Philosophie der Geschichte»<sup>32</sup>, так и в особенности в «Philosophie des Rechts»<sup>33</sup>. По его словам, эта *диалектика*, означающая такое понижение уровня жизни большинства населения, благодаря которому оно уже не может удовлетворять правильным образом свои потребности, и концентрирующая богатства в сравнительно немногих руках, необходимо должна вести к такому состоянию, при котором гражданское общество, несмотря на *избыток богатства, недостаточно богато, т. е.* не имеет средств, достаточных для того, чтобы устранить избыток бедности и подонков населения (*des Pöbels*)<sup>34</sup>.

Вследствие этого гражданское общество<sup>35</sup> видит себя вынужденным выйти из своих собственных пределов и искать новых рынков, обращаться ко всемирной торговле и колонизации. Из всех современников Гегеля только Фурье отличался такою же ясностью взгляда и так хорошо понимал диалектику буржуазных экономических отношений.

Читатель обратил, вероятно, внимание на то, что пролетариат для Гегеля есть не более как «Pöbel», неспособный пользоваться «духовными преимуществами» гражданского

<sup>30</sup> «Philosophie der Geschichte», Einleitung. [«Философии истории» Введение, I.

<sup>31</sup> [«Цивилизация и великие исторические реки».]<sup>1</sup>

<sup>32</sup> [«Философии истории».]

<sup>33</sup> [«Философии права».]

<sup>34</sup> «Philosophie der Geschichte», S. 285. [«Философия истории», стр. 285.]; «Philosophie des Rechts», § 243. [«Философия права», § 243 и сл.]

<sup>35</sup> Тут он имеет в виду преимущественно Англию.

общества. Гегель не подозревал, до какой степени современный пролетариат отличался от пролетариата античного мира, положим, хоть от римского пролетариата: он не знал, что в новейшем обществе лежащий на рабочем классе гнет непременно вызывает противодействие этого класса и что в этом обществе пролетариату суждено в умственном отношении далеко опередить буржуазию. Но ведь всего этого не знали и социалисты-утописты, для которых пролетариат тоже был не более как «Röbel», достойный всякого сострадания и участия, но неспособный ни к какой инициативе. Только *научный* социализм сумел понять великое историческое значение современного пролетариата.

Резюмируем сказанное. В качестве идеалиста Гегель не мог смотреть на историю иначе, как с идеалистической точки зрения; он употребил все силы своего гениального ума, все колоссальные средства своей диалектики для того, чтобы придать сколько-нибудь научный характер идеалистическому пониманию истории. Его попытка оказалась неудачной. Его самого как будто не удовлетворяли добытые им результаты, и он часто вынужден был с туманных высот идеализма спускаться на конкретную почву экономических отношений. *Всякий раз, когда он обращался к ней, экономия снимала его с тех мелей, на которые заводил его идеализм. Экономическое развитие оказывалось тем prius'om<sup>36</sup>, который обуславливает собою весь ход истории.*

Этим самым дано было дальнейшее направление науке. Совершившийся после смерти Гегеля переход к материализму не мог быть простым возвратом к наивному метафизическому материализму XVIII века. В интересующей нас здесь области, т. е. в области объяснения истории, материализм должен был прежде всего обратиться к экономии. *Поступить иначе — значило бы пойти не вперед, а назад сравнительно с философией истории Гегеля.*

Материалистическое понимание природы еще не означает материалистического понимания истории. Материалисты прошлого столетия смотрели на историю глазами идеалистов, и притом очень наивных идеалистов. Поскольку они занимались историей человеческих обществ, они старались объяснить ее *историей мысли*. Для них знаменитое положение Анаксагора «разум (Nus) правит миром» сводилось к тому положению, что человеческий *рассудок правит историей*. Печальные страницы человеческой истории относились ими именно на счет ошибок рассудка. Если население данной страны терпеливо несет бремя деспотизма, то это происходит единственно потому, что оно еще не поняло преимуществ свободы. Если оно суеверно, то это происходит потому, что оно обмануто жрецами, которые придумали религию для своей собственной выгоды. Если человечество страдает от войн, то потому, что оно не умело понять их убыточности. И так во всем. «*Ход идей определяется ходом вещей*», — говорил еще в начале прошлого века замечательный мыслитель Ж.-Б. Вико. Материалисты думали как раз наоборот: ход вещей в обществе определяется ходом идей, а этот последний определяется... ну хотя бы правилами формальной логики и накоплением знаний.

Абсолютный идеализм Гегеля был очень далек от этого наивного идеализма просветителей. Когда Гегель повторил с Анаксагором, что разум правит миром, то в его устах это вовсе не значило, что миром правит мысль человека. Природа есть система разума, по это не значит, что природа одарена сознанием. «Движение солнечной системы совершается по неизменным законам; эти законы представляют собою разум этой системы, но ни солнце, ни планеты, обращающиеся вокруг него сообразно этим законам, не сознают этого»<sup>37</sup>.

Человек одарен сознанием, он ставит определенные цели для своих действий; но отсюда еще не следует, что история идет так, как того хотят люди. В результате каждого человеческого действия всегда есть неподвижная сторона, и именно эта сторона часто —

---

<sup>36</sup> [первым, изначальным]

<sup>37</sup> «Philosophie der Geschichte», S. 15—10. [«Философия истории», стр. 15—16.]<sup>1</sup>

вернее, почти всегда — составляет самое существенное приобретение истории, именно она-то и ведет к осуществлению всеобщего духа.

«Во всемирной истории из человеческих действий выходит еще иное, чем то, к чему они стремились». Они поступают так, как этого требуют их интересы, а в результате этого получается нечто новое, нечто такое, что заключалось, правда, в их действиях, но чего не было в их сознании и в их намерениях<sup>38</sup>. Государство, пароды и отдельные личности преследуют свои частные интересы, свои особые цели.

С этой стороны они являются, бесспорно, *сознательными, мыслящими* деятелями. Но, сознательно преследуя свои частные цели (которые тоже обыкновенно бывают проникнуты известными общими стремлениями к добру и нраву), они бессознательно осуществляют цели всеобщего духа.

Цезарь стремился к единовластию в Риме, это была его личная цель; но единовластие было в то время исторической необходимостью; поэтому, осуществляя свою личную цель, Цезарь сослужил службу всемирному духу. В этом смысле можно сказать, что исторические деятели, как и целые народы, являются *слепыми орудиями духа*. Он заставляет их работать па себя, выставя перед ними приманки в виде их частных целей и подгоняя их шпорою *страсти*, без которой не делается ничего великого в истории.

По отношению к людям здесь нет никакого мистицизма «бессознательного». Деятельность людей непременно отражается в их головах, но не этим отражением обуславливается историческое движение. *Ход вещей* определяется не *ходом идей*, а чем-то посторонним, независимым от человеческой воли, скрытым от человеческого сознания.

*Случайность* человеческого произвола и человеческого усмотрения уступает место *законосообразности*, т. е., следовательно, и *необходимости*. В этом заключается несомненное преимущество «абсолютного идеализма» сравнительно с наивным идеализмом французских просветителей. Абсолютный идеализм относится к этому последнему идеализму, как монотеизм относится к фетишизму и волшебству. Волшебство не оставляет никакого моста законосообразности в природе: оно предполагает, что «ход вещей» ежеминутно может быть нарушен вмешательством волшебника. Монотеизм приписывает богу установление законов природы, но он признает (по крайней мере, па высшей ступени своего развития, когда он перестает мириться с чудесами), что ход вещей определяется этими раз навсегда установленными законами. Этим он отводит широкое место науке. Точно так же и абсолютный идеализм, ища объяснения исторического движения в чем-то независимом от человеческого произвола, поставил пород наукой задачу законосообразного объяснения исторических явлений, а разрешение этой задачи устраняет всякую надобность в *гипотезе духа*, которая оказалась совершенно несостоятельной в деле этого объяснения.

Если взгляд французских материалистов прошлого столетия на ход истории сводился к тому положению, что человеческий рассудок правит историей, то их ожидания от будущего могли быть выражены словами: отныне все будет устроено и приведено в порядок просвещенным рассудком, *философией*. Замечательно, что абсолютный идеалист Гегель отводил философии гораздо более скромную роль.

«Что касается *поучения* насчет того, каким должен быть мир,— читаем мы в предисловии к «Philosophie des Rechts», — то философия всегда приходит слишком поздно. Как мировая *мысль*, она является лишь после того, как действительность закончила процесс своего образования и приняла уже законченный вид... Когда философия начинает писать серыми красками на сером фоне действительности, нельзя уже вернуть молодость, се можно только познать; сова Минервы вылетает лишь в сумерки»<sup>39</sup>.

Здесь Гегель, несомненно, идет слишком далеко. Совершенно соглашаясь с тем, что «философия» не может оживить одряхлевший, отживший общественный порядок, можно спросить Гегеля, что же, однако, мешает ей указать нам — разумеется, лишь в общих чертах

<sup>38</sup> «Philosophie der Geschichte», S. 35. [«Философия истории», стр. 35.]<sup>1</sup>

<sup>39</sup> «Philosophie des Rechts», S. XXIII—XXIV. [«Философия права», стр. XXIII—XXIV.]<sup>1</sup>

— характер *нового* общественного порядка, идущего на смену старому? «Философия» рассматривает явления в процессе их становления. А в процессе становления есть две стороны: возникновение и уничтожение. Эти две стороны можно рассматривать как разделенные во времени. Но как в природе, так и в особенности в истории процесс становления есть, в каждое данное время, *двойной процесс*: уничтожается старое и в *тоже время* возникает из его развалин *новое*. Неужели для «философии» навсегда должен остаться закрытым этот процесс возникновения нового? «Философия» познает то, что *есть*, а не то, что должно было бы быть, по мнению того или другого. Но что же есть в каждое данное время? Есть именно *отживание старого* и зарождение нового. Если философия познает только отживающее старое, то познание *односторонне*, она не способна выполнить свою задачу познания сущего. Но это противоречит уверенности Гегеля во всемогуществе познающего разума.

Новейший материализм чужд подобной крайности. На основании того, что есть и что *отживает свой век*, он умеет судить о том, что *становится*. Но не следует забывать, что паше понятие о том, что *становится*, существенно отлично от того понятия о *быть долженствующем* (sein sollenden), против которого направлены приведенные слова Гегеля о сове Минервы. Для нас то, что становится, есть необходимый результат того, что *отживает свой век*. Если мы знаем, что становится именно *то*, а не *другое*, то и этим мы обязаны объективному процессу общественного развития, которое подготавливает нас к познанию *становящегося*. Мы не противопоставляем своего *мышления* окружающему нас *бытию*.

Но не так смотрели на дело те люди, с которыми полемизировал Гегель. Они воображали, что мышление может как угодно видоизменять естественный ход развития бытия. Потому они не находили нужным изучать его ход и считаться с ним. Их представление о том, что *должно быть*, составлялось не на основании изучения окружающей их действительности, а на основании тех суждений о справедливом и нормальном общественном порядке, которые были у них в данное время. Но эти суждения подсказывались им не чем иным, как тою же окружающею действительностью (преимущественно ее *отрицательною* стороною). Опираясь на них значило в сущности руководствоваться указаниями той же действительности, но указаниями, взятыми без всякой критики, без всякой попытки проверить их изучением подсказавшей их действительности. Это было то же самое, как стараться ознакомиться с предметом, смотря не прямо на этот предмет, а на отражение его в выпуклом зеркале. Ошибки и разочарования были неизбежны. И чем более забывали люди о происхождении своих представлений о «долженствующем быть» из окружающей их действительности, чем более верили они, что, вооружившись этими представлениями, они могут поступать с действительностью как им вздумается, тем значительное оказывалось расстояние между тем, к чему они стремились, и тем, к чему они приходили. Как далеко современное буржуазное общество от того царства разума, о котором мечтали французские просветители! Игнорируя действительность, люди не освобождались от влияния ее законов: они только лишили себя возможности предусмотреть действие этих законов и воспользоваться ими для своих целей. Но именно поэтому цели их оказывались недостижимыми. Стоять на точке зрения просветителей — значило не идти дальше абстрактной противоположности между *свободой и необходимостью*.

На первый взгляд кажется, что если в истории господствует необходимость, в ней нет уже места для свободной деятельности человека. Эта огромная ошибка была исправлена немецкой идеалистической философией. Уже Шеллинг показал, что при правильном взгляде на дело *свобода оказывается необходимостью, необходимость — свободой*<sup>40</sup>. Гегель

---

<sup>40</sup> Шеллинг замечает, что свобода немислима без необходимости: «Denn wenn keine Aufopferung möglich ist ohne die Ueberzeugung, dass die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne fortzuschreiten, wie ist denn diese Ueberzeugung möglich, wenn sie einzig und allein auf die Freiheit gebaut ist? Es muss hier etwas sein, das höher ist, denn menschliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von grossen Folgen zu unternehmen, da selbst die vollkommenste Berechnung derselben durch den Eingriff fremder Freiheit so durchaus gestört werden kann, dass aus seiner Handlung

окончательно разрешил антиномию между свободой и необходимостью. Он показал, что мы свободны лишь постольку, поскольку познаем законы природы и общественно-исторического развития и поскольку мы, *подчиняясь им*, опираемся на них. Это было величайшее приобретение как в области философии, так и в области общественной науки,— приобретение, которым в полном его объеме воспользовался, однако, только современный, диалектический, материализм.

Материалистическое объяснение истории предполагает диалектический метод мышления. Диалектика была известна и до Гегеля. Но Гегель сумел воспользоваться ею так, как никто ни его предшественников. В руках гениального идеалиста она становится могучим орудием познания всего существующего. «Диалектика, — говорит Гегель, — составляет... душу научного исследования и является единственным принципом, с помощью которого содержание науки получает *имманентную связь и необходимость*... Уклонение от абстрактно рассудочных определений кажется нашему обычному сознанию заповедью простого благоразумия, — по правилу: живи и жить давай другим, причем все представляется одинаково хорошим. Но суть дела заключается в том, что конечное ограничивается не только извне, а должно быть уничтожено и перейти в свою противоположность в силу своей собственной, внутренней природы»<sup>41</sup>. До тех пор, пока Гегель остается верен диалектическому методу, он является в высшей степени прогрессивным мыслителем. «Мы говорим, что все вещи (т. е. все конечное как таковое) должны предстать перед судом диалектики, и этим самым мы определяем ее как всеобщую, непреодолимую силу, которая должна разрушить все, как бы оно ни казалось устойчивым». Поэтому Гегель совершенно прав, когда говорит, что серьезное усвоение и ясное понимание диалектики есть дело чрезвычайной важности. Диалектический метод — это самое главное научное орудие, которое досталось в наследство от немецкого идеализма его преемнику, современному материализму.

Однако материализм не мог воспользоваться диалектикой в ее идеалистическом виде. Необходимо было прежде всего освободить ее от мистического покрова.

Величайший из всех материалистов, человек, который ничуть не уступал Гегелю в гениальной силе ума, настоящий последователь великого философа, *Карл Маркс* сказал о себе с полным нравом, что его метод представляет собою полную противоположность методу Гегеля. «Для Гегеля логический процесс, который превращается у него, под именем идеи, в самостоятельного субъекта, есть демиург действительности, которая составляет

---

etwas ganz anderes resultieren kann, als er beabsichtigte. Die Pflicht selbst kann mir nicht gebieten, in Ansehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu sein, sobald sie entschieden hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d. h. von meiner Freiheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was sich aus ihnen für mein ganzes Geschlecht entwickeln wird, gar nicht von meiner Freiheit, sondern von etwas ganz Anderem und Höherem abhängig sind». «System des transzendentalen Idealismus». Schelling's Werke, III Band, Stuttgart und Augsburg 1858, S. 595. [«Можно ли идти на самопожертвование, не питая убеждения, что тот биологический род, к которому ты принадлежишь как особь, никогда не остановится в своем победном движении вперед; а из чего иного может вытечь это убеждение, как не единственно и исключительно из обладания нами свободой? Здесь мы должны найти нечто такое, что возвышалось бы над человеческой свободой и па неизбежность единственно чего мы могли бы рассчитывать во всей нашей деятельности и во всем поведении; без такого момента никто никогда не пошел бы на дело, чреватое крупными следствиями, ибо даже при самом совершенном учете последних они все же всегда могут быть настолько видоизменены вмешательством со стороны других, столь же свободных существ, что из всего нашего поступка вытечет нечто совсем иное, нежели нами замышлявшееся. Самый долг принять то или иное решение может приказать мне оставаться совершенно спокойным в отношении следствий моих поступков только в том случае, если мое поведение зависит от меня, т. е. от моей свободы, но следствия моих поступков или то, что разовьется из них для всего моего рода, зависят отнюдь не от моей свободы, а от чего-то совсем другого и более высокого». «Система трансцендентального идеализма», Сочинения Шеллинга, т. III, Штутгарт и Аугсбург 1858, стр. 595.]<sup>1</sup>

<sup>41</sup> «Enzyklopädie», § 81 und Zusatz. [«Энциклопедия», § 81 и Дополнение.]<sup>1</sup>

только его внешнее проявление. Для меня же как раз наоборот: идеальное есть переведенное и переработанное в человеческой голове материальное»<sup>42</sup>.

Благодаря Марксу материалистическая философия возвысилась до цельного, гармонического и последовательного мирозерцания. Мы уже знаем, что материалисты прошлого столетия оставались весьма наивными идеалистами в области истории. Маркс же изгнал идеализм и из этого последнего его убежища. Точно так же, как Гегель, он видел в истории человечества законосообразный процесс, независимый от человеческого произвола; точно так же, как Гегель, он рассматривал все явления в процессе их возникновения и исчезновения; точно так же, как Гегель, он не удовлетворился метафизическим, бесплодным объяснением исторических явлений, и, наконец, точно так же, как Гегель, он старался свести к общему и единому источнику все действующие и взаимодействующие силы в общественной жизни. Но он нашел этот источник не в абсолютном духе, а в том самом экономическом развитии, к которому — как мы видели выше — вынужден был прибегать и Гегель в тех случаях, когда идеализм даже в его сильных и искусных руках оказывался бессильным и негодным оружием. Но то, что у Гегеля является случайной, более или менее гениальной догадкой, становится у Маркса строго научным исследованием.

Современный диалектический материализм несравненно лучше идеализма уяснил себе ту истину, что люди делают историю бессознательно: с его точки зрения исторический ход определяется в последнем счете не человеческой волей, а развитием материальных производительных сил. Материализм знает также, *когда* начинает летать «сова Минервы», но в полете этой птицы, как и во многом другом, он не видит ничего таинственного. Он сумел применить к истории найденное идеализмом отношение между свободой и необходимостью. Люди делали и должны были делать свою историю *бессознательно*, до тех пор, пока двигательные силы исторического развития действовали за их спиной, помимо их сознания. Раз открыты эти силы, раз изучены законы их действий — люди будут в состоянии взять их в свои собственные руки, подчинять их своему собственному разуму. Заслуга Маркса заключается именно в том, что он открыл эти силы и подверг тщательному научному изучению их действия. Современный диалектический материализм, который, по мнению филистеров, должен превратить человека в автомат, открывает на самом деле в первый раз в истории путь к царству свободы и сознательной деятельности. Но войти в это царство возможно только путем коренного изменения нынешней общественной деятельности. Филистеры сознают или, но крайней мере, предчувствуют это. Именно потому материалистическое объяснение истории причиняет им столько досады и столько огорчения; и потому же ни один филистер не может и не хочет ни понять, ни усвоить Марксову теорию во всей ее полноте. Гегель смотрел на пролетариат, как на *толпу*. Для Маркса и для марксистов пролетариат — великая сила, носитель будущего. Только один пролетариат способен усвоить учение Маркса (об исключениях мы не говорим), и мы видим, как он в самом деле все больше и больше проникается его содержанием.

Филистеры всех стран сильно шумят о том, что в литературе марксизма, кроме «Капитала», нет ни одного значительного произведения. Но это во-первых, неверно, во-вторых, если бы даже это и было верно, то это ничего не доказывало бы. Разве возможно говорить о застое мысли в то время, когда мысль каждый день подчиняет себе целые массы последователей, когда она открывает перед целым общественным классом новые и широкие перспективы?

Гегель с энтузиазмом говорит об афинском народе, перед которым игрались трагедии Эсхила и Софокла, к которому Перикл обращал свои речи и из среды которого «вышли личности, ставшие классическими образцами для всех столетий». Мы понимаем энтузиазм Гегеля. И тем не менее надо заметить, что афинский народ был *народом рабовладельцев*. Не к рабам обращался Перикл, и не для них предназначались великие творения искусства. В наше время наука обращается к работникам, и мы имеем полное право с восторгом смотреть

---

<sup>42</sup> «Das Kapital», Vorwort, 2 Auflage, S. XIX. [«Капитал», Предисловие, изд. 2., стр. XIX.]<sup>2</sup>

на современный рабочий класс, к которому обращаются самые глубокие мыслители и перед которым выступают самые талантливые ораторы. Только теперь, наконец, заключен тесный и неразрывный союз между наукой и работниками — союз, который положит начало великой и плодотворной эпохе во всемирной истории.

Иногда говорят, что точка зрения диалектики тождественна с точкой зрения эволюции. И нет сомнения в том, что эти два метода имеют точки взаимного соприкосновения. Тем не менее между ними существует весьма глубокое и значительное различие, которое, надо признаться, далеко не в пользу учения об эволюции. Современные эволюционисты снабжают свое учение значительной примесью консерватизма. Им хочется доказать, что как в природе, так и в истории скачков не бывает. Со своей стороны диалектика очень хорошо знает, что как в природе, так и в человеческой мысли и истории скачки *неизбежны*. Но она не упускает из виду и того неоспоримого факта, что во всех моментах изменения действует один и тот же *непрерывный процесс*. Она лишь старается уяснить себе тот ряд условий, при которых постепенное изменение должно необходимым образом привести к скачку<sup>43</sup>.

С точки зрения Гегеля *утопии* имеют симптоматическое значение в истории: они обнаруживают противоречия, свойственные данной эпохе. Такую же оценку дает утопиям диалектический материализм. Не утопическими планами различных реформаторов обуславливается все растущее теперь рабочее движение, а законами производства и обмена. И именно потому, в противоположность ко всем прошлым столетиям, в настоящее время выступают в качестве утопистов не реформаторы, а все те общественные деятели, которые стремятся остановить колесо истории. И наиболее характерной особенностью пашей эпохи является то обстоятельство, что не реформаторы, а их противники прибегают к *утопиям*. Утопические защитники существующей некрасивой действительности хотят убедить себя и других в том, что она обладает сама по себе всеми совершенствами и что поэтому следует лишь устранить из нее те или другие накопившиеся злоупотребления. По этому поводу нам невольно приходят в голову те соображения, которые были высказаны Гегелем по поводу реформации. «Реформация явилась, — говорит он, — следствием *деморализации церкви*. Но деморализация церкви была не случайным явлением, она была не только результатом *злоупотребления* властью и господством. Обыкновенно считают злоупотребление *причиной* деморализации. При этом предполагается, что основа хороша, вещь сама по себе

---

<sup>43</sup> Гегель с поразительной ясностью показал, до какой степени нелепо объяснять явления только с точки зрения их постепенного изменения. Он говорит: «Bei der Allmähigkeit des Entstehens liegt die Vorstellung zu Grunde, dass das Entstehende schon sinnlich oder überhaupt wirklich vorhanden, nur wegen seiner Kleinheit noch nicht wahrnehmbar, so wie bei der Allmähigkeit des Verschwindens, dass das Nichtsein oder das Andere an seine Stelle tretende gleichfalls vorhanden, nur noch nicht bemerkbar sei; — und zwar vorhanden nicht in dem Sinne, dass das Andere in dem vorhandenen Anderen an sich enthalten, sondern dass es als Dasein, nur unbemerkt, vorhanden sei; es wird damit das Entstehen und Vergehen überhaupt aufgehoben... und der wesentliche oder der Begriffsunterschied in einen äusserlichen blossen Grössenunterschied verwandelt. Das Begreiflichmachen eines Entstehens oder Vergehens aus der Allmähigkeit der Veränderung hat die der Tautologie eigene Langweiligkeit, weil es das Entstehende oder Vergehende schon vorner ganz fertig hat, und die Veränderung zu einer blossen Aenderung eines äusserlichen Unterschiedes macht, wodurch sie in der That nur eine Tautologie ist». «Wissenschaft der Logik», Nürnberg 1812, B. I, S. 313—314. [«В основании предположения о постепенности возникновения лежит представление о том, что *возникающее* уже до своего возникновения наличествует чувственно или вообще в *действительности* и лишь вследствие своей малости *еще не может быть воспринимаемо*, равно как в основании предположения о постепенности исчезновения лежит представление о том, что *небытие* или то *другое*, которое занимает место исчезнувшего, также уже *наличествует*, но *еще не может быть замечено*, и притом наличествует не в том смысле, что в наличном другом это другое содержится *в себе*, а в том смысле, что оно *наличествует как существование*, но лишь незаметно. Этим упраздняются вообще возникновение и прехождение... и существенное или понятийное различие — [превращают] во внешнее различие, в различие исключительно по величине. — Способ делать попятным возникновение или прохождение предположением о постепенности изменения имеет в себе скуку, свойственную тавтологии; он уже заранее имеет совершенно готовым возникающее или преходящее и делает изменение изменением исключительно внешнего различия, так что вследствие этого оно на самом деле есть только тавтология». «Наука логики», Нюрнберг 1812, т. I, стр. 313—314.]<sup>1</sup>

совершенна, и только страсти, субъективные интересы, вообще случайная воля людей пользуется благом как средством для удовлетворения личных стремлений, а поэтому остается только устранить случайности... Такая точка зрения спасает вещь и объявляет зло чем-то посторонним. Но если вещью злоупотребляют случайным образом, то это частность; но совсем другое дело, когда речь заходит о таком всеобщем и великом зле в такой великой и всеобщей вещи, как церковь»<sup>44</sup>. Нет ничего удивительного в том, что Гегель пользуется незначительной долей симпатии у всех тех, кто любит апеллировать к «случайным» прорехам там, где речь идет о коренном изменении самой «вещи». Их в ужас приводит смелый, радикальный дух, которым проникнута философия Гегеля.

Было время, когда против Гегеля восставали те, кто более или менее принадлежал к новаторскому лагерю. Их отталкивало от философа его филистерское отношение к прусской действительности того периода. Эти противники Гегеля сильно ошибались: из-за реакционной *оболочки* они не заметили в этой системе ее новаторского *ядра*. Но, как бы там ни было, антипатия этих людей к великому мыслителю исходила из благородных мотивов, заслуживающих всякого уважения. В наше время осуждают Гегеля ученые представители буржуазии, и осуждают потому, что понимают или, но крайней мере, инстинктивно чувствуют новаторский дух его философии. По этой же причине теперь любят умалчивать о заслугах Гегеля; ему с большой охотой противопоставляют Канта, и почти всякий приват-доцент считает себя призванным превознести систему «кенигсбергского мыслителя». Мы охотно отдаем должное Канту и не оспариваем его заслуг. Но нам кажется весьма подозрительным то обстоятельство, что склонность буржуазных ученых к критицизму вызвана не его сильными, а его слабыми сторонами. Свойственный этой системе *дуализм* больше всего привлекает современных буржуазных идеологов. А дуализм особенно удобная вещь в области «нравственности». С его помощью можно строить самые заманчивые идеалы, можно предпринимать самые смелые путешествия в «лучший мир», нисколько не помышляя о том, чтобы воплотить эти *идеалы* в *действительность*. Чего же лучше? В идеале можно, например, всецело уничтожить существование классов, устранить эксплуатацию одного класса другим, а в действительности выступить в качестве защитника классового государства и т. п. На ходячее утверждение, будто идеал не может быть осуществлен в действительности, Гегель смотрел, как на величайшее оскорбление человеческому разуму. «Что разумно, то действительно, что действительно, то разумно». Это положение, как известно, подало повод к многим и многим недоразумениям не только в Германии, но и за пределами ее, в особенности же в России. Причины этих недоразумений следует искать в неясном понимании того значения, которое Гегель придавал словам *«разум»* и *«действительность»*. Казалось бы, что если бы даже этим словам дать обычное вульгарное толкование, то и в этом случае должно бросаться в глаза новаторское содержание первой половины этого положения — «что разумно, то действительно». В применении к истории эти слова не могут означать ничего другого, кроме непоколебимого убеждения в том, что все разумное не остается чем-то *«посторонним»*, а должно *перейти* в действительность. Без такого многообещающего убеждения новаторская мысль потеряла бы всякое практическое значение. По Гегелю, история представляет собою проявление и осуществление всемирного духа (т. е. разума) по времени. Каким же образом объяснить с этой точки зрения постоянную смену общественных форм? Эту смену возможно объяснить лишь в том случае, если принять в соображение, что в процессе исторического развития «безумством становится разум и злом благое». С разумом, который перешел в свою противоположность, т. е. стал безумием, не следует, по мнению Гегеля, церемониться. Когда Цезарь захватил государственную власть, он нарушил римскую конституцию. Подобное нарушение было, невидимому, тяжким преступлением. Противники Цезаря имели, по-видимому, все основания смотреть на себя, как на защитников права, потому что стояли на законной почве. Но то право, которое они брали под свою защиту, «было формальное право, лишенное живого духа и оставленное

---

<sup>44</sup> «Philosophie der Geschichte», S. 497—498. [«Философия истории», стр. 497—498.]<sup>2</sup>

богами». Нарушение этого нрава являлось, таким образом, преступлением лишь с формальной стороны, и поэтому нет на самом деле ничего легче, как оправдать нарушителя римской конституции — Юлия Цезаря.

О судьбе Сократа, который был осужден как враг господствующей морали, Гегель высказывается таким образом: «Сократ — герой, так как он сознательно познал и высказал высший принцип. Высший принцип имеет абсолютное право... Таково вообще положение героев во всемирной истории: через них восходит новый мир. Новый принцип стоит в противоречии к существующему принципу, вследствие чего он кажется разрушительным. По этой же причине кажется также, что герои насильственно нарушают законы. Индивидуально они обречены на гибель, по их принцип, хотя бы и в другом виде, продолжает свое действие и подкапывает существующее»<sup>45</sup>. Сказанное здесь в достаточной степени ясно само по себе. Дело, однако, станет еще яснее, если принять во внимание, что, по Гегелю, выступают на сцену всемирной истории не только герои, не только единичные личности, но также и целые народы, коль скоро они являются носителями нового всемирно-исторического принципа. В таких случаях поле деятельности, на которое простирается право народов, чрезвычайно обширно: «Против этого его абсолютного права — быть носителем данной ступени развития всемирного духа — дух других народов бесправен. Время этих народов прошло. Поэтому они больше не принадлежат ко всемирной истории»<sup>46</sup>.

Мы знаем, что носителем нового всемирно-исторического принципа выступает в настоящее время не какой-либо отдельный народ, а определенный общественный класс. Но мы останемся верны духу философии Гегеля, если скажем, что по отношению к этому классу все остальные общественные классы постольку войдут во всемирную историю, поскольку сумеют оказать ему поддержку.

*Неудержимое, ни перед чем не останавливающееся стремление к великой исторической цели — таков завет великой германской идеалистической философии.*

---

<sup>45</sup> «Geschichte der Philosophie», В. II, S. 120. [«История философии», т. II, стр. 120.]<sup>1</sup>

<sup>46</sup> «Philosophie des Rechts», § 347. [«Философия права», § 347.]<sup>2</sup>